16

Ascanius Ricaldus

A. V. 61

D. IOANNIS ALPHONSI

CVRIELIS

DOCTORIS PROFVNDISSIMI,

ECCLESIÆ SALMANTICENSIS

CANONICI,

ET IN EIVSDEM VRBIS ACADEMIA CELEBERRIMA

PRIMARIÆ QVONDAM CATHEDRÆ

MODERATORIS SAPIENTISSIMI,

LECTVRÆ SEV QVÆSTIONES

IN D. THOMÆ AQVINATIS

DOCTORIS ANGELICI

PRIMAM SECVNDÆ.

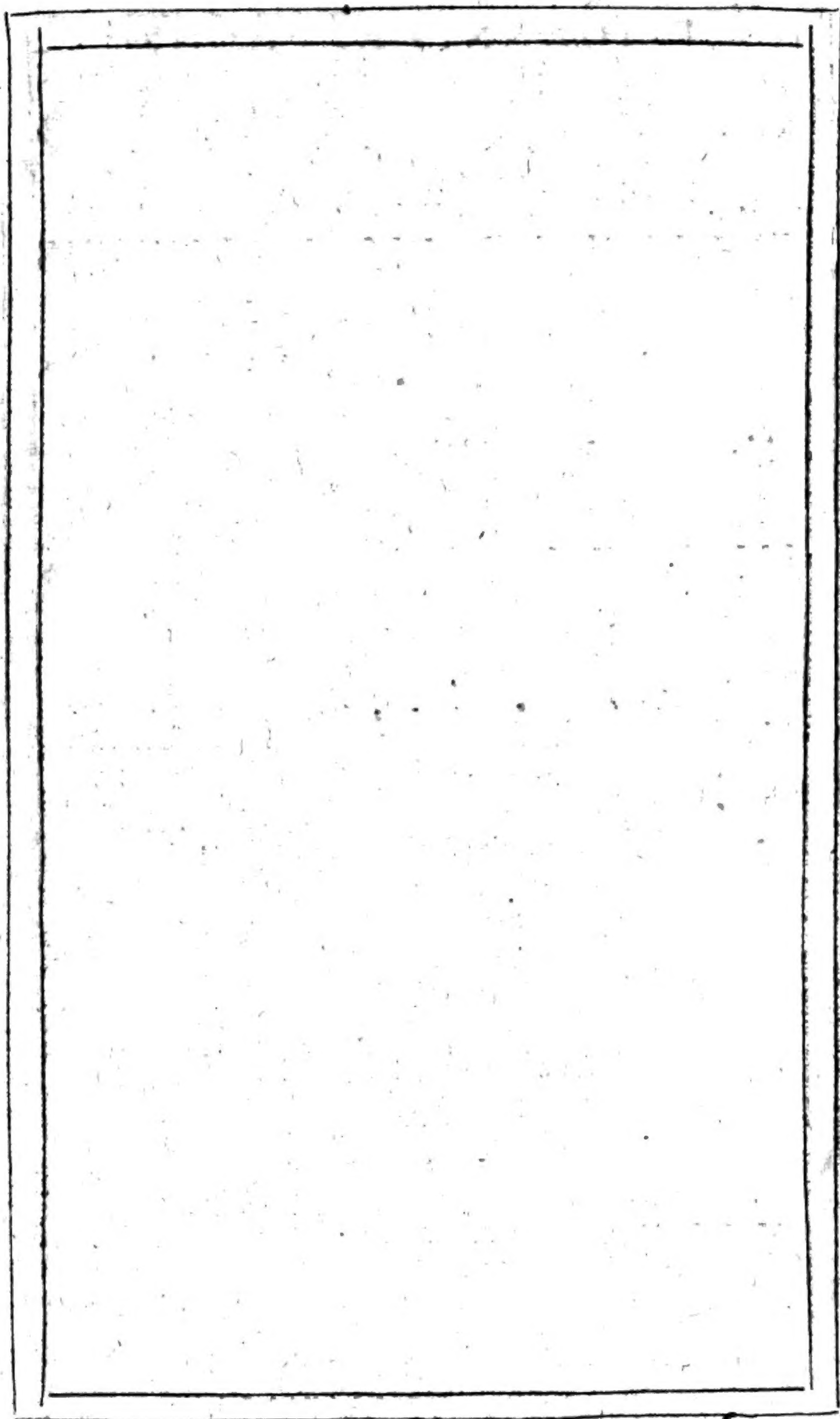
Ad Reuerendissimum in CHRISTO Patrem ac Dominum M. ANTONIVM DE CASTRO, totius Congregationis Benedictinæ in Hispania Generalem.

DVACI,

Ex Officina Typographica BALTAZARIS BELLERI, sub Circino aureo.

ANNO M. DC. XVIII.

CVM GRATIA ET PRIVILEGIO.



REVERENDISSIMO

IN CHRISTO PATRI AC DOMINO

M. ANTONIO DE CASTRO,

ILLVSTRISSIMÆ CONGREGATIONIS

S. BENEDICTI DE OBSERVANTIA

PER HISPANIARVM REGNA

GENERALI PRÆSTANTISSIMO,

FOELICITATEM.

XENOPHON ille apis Attica (REVERENDISSIME P. GENERALIS) cuius eloquentiam parem Platonis facundiæ, ſapiẽtiam non inferiorem iudicauit Græcia: mirabilem non iniuria Perſarum legem initio Cyropædiæ ſuæ collaudauit, qua ſtatutum fuit apud eos, ingratitudinis actionem, nõ minus quam repetundarum aut aliarum atrocium iniuriarum, concedendam eſſe; rationemq́; addidit non minus admirabilem, ex ipſa tamen natura vitiorum deſumptam. Οὓ ἂν γνῶσι δυνάμενον μὲν χάριν ἀποδιδόναι, μὴ ἀποδιδόντα δὲ, κολάζουσι καὶ τοῦτον ἰσχυρῶς· οἴονται γὰρ τοὺς ἀχαρίστους καὶ περὶ θεοὺς ἂν μάλιστα ἀμελῶς ἔχειν, καὶ περὶ γονέας καὶ πατρίδα καὶ φίλους. ἕπεσθαι δὲ δοκεῖ μάλιστα τῇ ἀχαριστίᾳ ἡ ἀναισχυντία, καὶ γὰρ αὕτη μεγίστη δοκεῖ εἶναι ἐπὶ πάντα τὰ αἰσχρὰ ἡγεμών. *Si quem autem cognouerint, qui poſsit quidem gratiam rependere, non rependit tamen, hunc grauiſsimè caſtigant; arbitrantur enim ingratos maximè omnium negligenter ſe gerere erga deos, & erga parentes, & patriam & amicos. Comitem autem videri ingratitudinis impudentiam, quia nempe ad omnia turpia dux ea potiſsimum eſſe ſoleat.* Hæc ille. Ne igitur ingratitudinis atque impudentiæ, atrociſſimi videlicet criminis, Rei, & lege Perſica conſtricti teneremur, ſi officium innumeris & immortalibus titulis debitum R. P. V. Sanctiſſimæq́; Congregationi noſtræ publico aliquo teſtimonio, & ſaltem inſigni conatu bene merendi, teſtatum non redderemus: laborem hunc noſtrum in Præſtantiſſimi M. N. CVRIELIS operibus prelo exarandis impenſum, ipſumq́; adeò CVRIELEM ex ſcriptis monumentis longè vtiliſſimis rediuiuum, tibi (Reuerendiſſime Pater Generalis) dedicare operepretium duximus: quo orbis vniuerſus hac quaſi profeſſione noſtra intelligat, quantum debeamus R. P. tuæ, quantumq́; cupiamus debitores fideles eſſe & videri. Debetur enim tibi, quicquid à nobis laude dignũ proficiſci vnquam poteſt, tanquã illius cõgregationis capiti & Moderatori, cuius cõgregationis beneficio copioſus numerus 40 & ampliùs monachorum Anglorum, ſumma charitate, maximis impenſis, maioribus curis in Hiſpaniæ monaſterijs altus eſt,

atque educatus, & in collegijs vestris studiorum laude florentissimis ita formatus, vt apti, idoneiq; essent, qui Apostolica fulti benedictione, Apostolica etiam in Angliæ, patriæ nostræ (heu quondam catholicæ) reductione procuranda, fungerentur occupatione. E quorũ numero multi in Anglia sanctè innocẽterq; fidei mysteria tractãtes, carceres & vincula, & ludibria experti, insuper & martyrio affecti sunt; non quidẽ vlla Serenissimi Principis sæuitia, (à qua ipsius cõditionẽ piaq; viscera lõgè abesse nõ dubitamus) sed hæreticorũ ministrorum impietate, qui animarũ reconciliationẽ, per quã Catholicæ Ecclesię gremio reuniũtur, Maiestatis lęsę crimẽ, & rebellionis interpretãtur.

Liceat nobis (quia patrem communem nostrum alloquimur) aliquos ex illo fœlici ante Majestatis diuinæ oculos numero recensere, & imprimis P. Marcum Barkvvorthium, & P. Ioannẽ de Meruinia monasterij nostri Compostellani alumnũ, martyrij celebritate propter immensam populi ad spectaculum illud confluentis multitudinem gloriosos, qui regnante Elizabetha passi sunt: & P. Georgium Geruasium ac P. Maurum Scottũ è conuentu S. Facundi monachũ, simili etiam aut maiori gloria constantiæ testatissimæq; innocentiæ sub hoc principe, pseudoepiscoporum odio & calumnijs agentibus, occisos. Nec præterire possum superioris anni martyrem Nordouici passum Thomam Tunstallum, aliàs Helmium, quem ad habitum sanctæ religionis in ipso carcere concaptiuus eius, F. noster, P. Anselmus de Monteserrato sub nostra ratihibitione acceptauit. Is ergo adhuc Nouitius pro tribunali sententia mortis damnatus, quia presbyter Romanæ communionis factus, iuramentum vetitum fidelitatis, aliosq; hæreticæ prauitatis, auersabatur articulos, & aliquos ab hæresi conuersos Ecclesiæ reconciliauerat: se Nouitium Benedictinum protestatus, petijt, & obtinuit à iudicibus, vt caput suũ à trunco corpore post suspendia & laniænam abscissum, portę ciuitatis Nordouicensis S. Benedicto dicatę imponeretur; vt quę porta S. Patriarchæ monachorũ memoriam adhuc retineret, haberet, tanquam ornamentum, huius martyris caput, qui collũ regulę S. Benedicti subiecerat, & fidei simul, ac religionis solennem professionem gloriosę mortis perpessione emiserat simul & obsignauerat. Huius pręclari viri martyrium, vnà cum aliorum trium (qui eodem anno in Anglia passi sunt) actis ediderunt alij: sed quia vel siluerunt, vel non ita clarè explicuerunt hãc eius laudem, nempe quòd à cõfratre nostro P. Anselmo fuisset in nouitium ordinis nostri Congregationisq; susceptus (hoc enim forte velarunt illa periphrasi, qua dicunt ipsum se Benedictino habitu vouisse, modò superiores admitterent, quę est omnium nouitiorum in probatione adhuc degentium conditio) idcirco hac ipsa occasione volui ad solatium Reuerendissimę P. V. hic enarrare.

Tales igitur magno numero monachi, martyres & martyrij cādidati (REVERENDISSIME PATER GENERALIS) immortale beneficium Congregationis (cuius alumni & filij fuere, & adhuc sunt quamplurimi) testatissimum orbi Christiano perpetuis futuris temporibus facient. Nec extrà chorum mentio huius tanti beneficij in dedicatione operum CVRIELIS facta nobis est: quandoquidem plerique omnes isti, vel in ipsa Salmanticensi Academia ipsius CVRIELIS viuam vocem resonantem audiuerunt, eiusque energia edocti sunt fidei Christianæ fundamenta; vel eius saltem doctrina per magistros Congregationis nostræ, CVRIELIS discipulos, explicata, & in eos transfusa, sunt enutriti. Neque debuit tanta laus Magistri præteriri: neque debuit sileri titulus hic gratitudinis nostræ, qui CVRIELEM magistrum R. P. T. Sanctęq; Congregationi offerimus post sua fata, quasi sibi ipsi posthumum, quem dum viueret vestra magnifica liberalitate audiuimus præceptorem.

Quanquam autem hęc dedicatio etiam hoc eodem titulo debebatur R. Patri M. ALPHONSO BARRANTES, inter maximos CVRIELIS discipulos excellenti dignitate prædito, qui etiam nostram hanc missionem Anglicanam summis beneficijs ornauit: sub cuius etiam Generalatu hæc incępta est impressio, ipso ad eam promouēdam omni auctoritate satagente: tamen fato quodam, aut (Christiano magis vocabulo vtamur) potius prouidentia Dei factum est, vt non potuerit vllo modo editio sub ipso fieri, impedientibus vndique operam nostrā negotijs, & calamitatibus; vt sic speciali quodā titulo tibi inter omnes Generales (REVERENDISSIME PATER) deberetur à nobis hęc cōsecratio, qui ipse in religiosissimo cœnobio Oniensi Prioris officium gerens, magnā ibi monachorū missionis nostrę partē, & inter eos, eum, quē dixi, martyrem P. MAVRVM regulari cura alueras, foueras, & summa pietate in moribus ac studijs direxeras. Quam tuam in nos pietatem nunc in maiori positus potestate illustrius in nos radiare facis; tua, qua potes & polles, autoritate protegens & muniens paruulū hunc gregem, & in difficillimis occasionibus confirmans.

Ergo noster hic labor tibi debitus est tanquam sanctæ Congregationis nostræ Hispanicæ simul & missionis Anglicanę Capiti supremo, & fautori maximo, atque altori: CVRIEL verò ipse tibi debetur tanquam præstantissimo ipsius discipulo, non solum generis nobilitate illustrissimo (quis enim nescit antiquissimum stemma familiæ Castrensis comitatus nobilissimi corolla insignis inter Hispaniæ numerosos proceres gloria & honore excellere?) verum etiam virtutum ornamentis, quę vera est tua hæreditas, ab optimis quidem proauis longa serie transmissa, in te autem minimè

degenerans, sed religionis cultura incrementa quotidie accipiens, vt ita non per saltum, sed more militaris disciplinæ (nam & religiosorum est quædam militia, tantò potior militia terrena, quanto præstantior est corpore diuinus animus) per omnes militiæ gradus ad hanc Dictatoriam & quasi imperatoriam in sancta congregatione dignitatem ascendisti, Prior, Abbas, Definitor, & tandem Generalis quasi emeritæ militiæ merito factus: vt sine fuco possit de te dici, quod de se heros ille Virgilianus, magnanimiter pronunciat,

Magnorum haudquaquam indignus auorum.

Accipies igitur (REVERENDISSIME PATER GENERALIS) vultu & animo, quo soles, placido & paterno, hanc CVRIELIS nostri dedicationem amplissimo nomini tuo inscriptam, testimonium publicum nostri in te officij & obseruantiæ, & in totam adeo congregationem sacratissimam gratitudinis & pietatis; & perge hanc filiam vestram nunc sub auspicio vestro paulatim adolescẽtem, missionem Anglicanam Benedictinam, copiosis, vt hactenus, fauoris influentijs fouere & corroborare. Duaci in Belgio, ex Collegio Vedastino S. Gregorij 27. Februarij, Diuo Leandro tutelari meo, & Hispaniæ secundo Apostolo sacra. 1618.

REVERENDISSIMÆ P. V. indignus Filius

F. LEANDER DE S. MARTIN missionis vestræ Anglicanæ Vicarius generalis.

REVERENDO
IN CHRISTO PATRI AC DOMINO
D. FRANCISCO DE VALDIVIA,
ABBATI INSIGNIS MONASTERII ET COLLEGII
S. VINCENTII
IN CELEBERRIMA ACADEMIA SALMANTICENSI.

VOD longè serius omnium discipulorum ipsius expectatione & desiderio C VRIEL *preceptor noster, semper cũ honoris præfatione memorandus, in lucem prodeat,* (Reuerende Pręsul) *nec potuerit durante Præsulatu Reuerendi & sapientissimi Patris nostri M. Didaci Salarary prædecessoris tui (qui tamen magnam partem sumptuum, vnà cum ipsis autographis suppeditauit) diem aspicere oculatissimis his lecturis, quem iamdudum clausit oculis carnis: fatalis quadam necessitas, & rerum nostrarum perturbatus priuatis publicisq; calamitatibus status effecit.*

Nam, vt omittam, difficulter admodum, & non nisi amicitia vi quadam & violentia cogente, potuisse nos impressorem inuenire, qui opus imprimendum susciperet: cum hoc sæculo diuturnis iam altercationibus fatigato libentiùs, quia & fructuosius, alias materias, quàm scholasticas istas & controuersias, impressores cudant, & lectores harum prouinciarum sibi comparent: post quam optimus vir, & amicissimus nobis impressor opus in se suscepisset, & aliquousque progressus fuisset, morbus me periculosissimus inuasit, & per septem integros menses in custodia medica detinuit: quo toto tempore (occupatis in me adiuuando, negotÿsq; officÿ mei procurandis fratribus meis, ita vt huic operi, aut non omninò, aut non adeò assiduè intendere potuerint) necesse fuerat, etiam cum damno Impressoris ipsius, prœli operas interquiescere. Nõdum plenè confirmata valetudine, propter non paruas controuersias exortas, ad quas finiendas Apostolica tandem opus fuit auctoritate, rursus ab opere cogebamur desistere; & illis controuersÿs, aut finitis, aut certè sopitis: ecce inuadit Academiam hanc nostram formidabilis epidimia contagio, quæ diu ciuitatem hanc affligens, non potuit non labores nostros interrumpere.

Hæ caussæ fuerunt præcipuæ cur adeò sera facta sit Lecturarum editio; & hæ etiam in causa fuere, cur non vsque adeò correcta sint omnia, vt merebatur præstantissimi præceptoris nostri gloria, & tua (R.P.Abba) *amplitudo & Collegÿ Vincentiani, imò tantæ Academiæ Salmanticensis dignitas & expectatio. Sed errata quidem (quæ essent alicuius momenti, & diligentem*

*possent lectorem turbare) diligenter collecta in fine libri collocauimus. Rogamus autem omnes PhiloCurieles, hoc est φιλομαθεῖς, & πολυμαθεῖς florentis Hispaniæ, vt excusationem hanc moræ longioris non fictam aut quæsitam, sed veracem, & necessarijs obicibus iniectam, æqui boniq́; consulant; Te autem cumprimis, (*Reuerende Pater*) cui non solùm debebit doctissimus præceptor Lecturæ suæ promulgationem; sed nos etiam debebamus semperque debebimus immortales gratias, qui olim in exordio missionis nostræ à sancta congregatione susceptæ, contrà nonnullos graues viros, negotium illud impedire conatu summo satagentes, non minori prudentia & autoritate, quàm fœlicitate, nostræ missionis quasi natales & infantiam propugnabas. Gaudemus ideo hanc nobis occasionem à bono Deo contigisse, qua nostram tibi nauantes operam, aliquod publicum nostræ in te gratitudinis atque officij mnemosynon, & professionem exhibere potuimus. Quod & in cæteris eius operibus ædendis eo maiori solicitudine præstare nitemur; quo longior fuerat huius editionis mora: vt ita tarditatem huius officij sequentium operum celeritate compensemus.*

R. P. V. Filius in CHRISTO

F. LEANDER DE S. MARTIN.

LECTO-

LECTORI PHILOTHEOLOGO

SALVTEM.

ECCE (Lector candide, & studiose, diuinæ veritatis amator) CVRIELEM tibi Salmanticensem damus: Duobus enim illis vocabulis, tãquam fœcundissimo ὁρισμῷ seu definitione, maximum Theologiæ magistrum conceptui tuo contemplandum obiecimus. Salmanticam omnium orbis Christiani Academiarum hoc sęculo celeberrimam, studiosorum multitudine, collegiorum numero & amplitudine; scholarum multiplicium capacitate; Professionum omnium copiosis auditorijs, Mineralium, seu didactrorum, seu, vt planius dicam, stipendiorum magnificentia; Professorum, & Magistrorum excellentia, quorum quisque in sua facultate sic fulget, vt parem vix habere vllibi videatur, ferè, imò verè incomparabilem mecum, scio, fateberis. Quippe hæc omnia, cùm sint per se singula maximi pretij atque existimationis; tamen quia fortè singula, aut aliqua ex singulis, in alijs inueniuntur Academijs, at omnia simul coniuncta, in nulla, præterquam in Salmanticensi, reperiri posse, fidenter dixerim. In hac igitur Academiarum regina, & imperatrice, si Professorum & Magistrorum Sacræ Theologiæ suo tempore Coryphęum CVRIELEM fuisse, & dictaturam in literis diuinis explicandis omnium consensu tenuisse asseram: puto me nemini hyperbolicum laudatorem videri debere; puto hoc sine vllius iniuria à me affirmari; nec potest me fallere magistri mei amor, quem Academia ipsa Salmanticensis, sicut ad primæ cathedrę dignitatem prouexit, ita hoc ipso iudicio suo incorruptissime, quid de tanto Pręceptore senserit, pronunciauit.

Cuius è copioso scientię flumine, quantum aquarum ad hortos suos irrigandos deriuauerint alij tractatores doctissimi; vel testantur ipsa multorum commentaria ex huius longè anteà scriptis in auditorio dictatis confecta, & tantum non descripta, çumelium, Cabreram, Herreram Minoritam, aliosq; cum his quę damus compara, & inuenies me proprias CVRIELIS plumas ipsi vendicare.

Ergo (Lector optime) habes à nobis CVRIELEM, maximę Academiæ professorem maximum; sed non totum inquis. Ita est, alterum enim tantummodo Lecturarum tomum producimus; à prima parte non incipientes, quia deerant autographo aliqua; quę dum ex Hispania, profundo Oceano à nobis separata, expectamus, voluimus Lecturas secundę partis præmittere, quibus nihil eorum, quę ipse in prima secundæ Diui Thomæ scripserat, & in scholis dictauerat, deesse perspeximus.

At hunc ipsum tomum aliquibus in partibus, inquis, legentes, animaduertimus ei nondum in vna aut altera quęstione extremam autoris manum accessisse. Non negamus. Neque enim doctissimus pręceptor cogitauit vnquam de suis Lecturis pręlo committendis, imò idipsum, dum viueret, postulantibus ab eo amicis, constantissimè, & (vt sic dicam) pertinaciter negauit se facturum. Ad auditorij proinde sui, temporisq; quod explicando insumere debuit, mensuram: non ad Lectoris cupidi desiderium has suas Lecturas concinnauit; reliquò tempore (vt par est credere) maximarum rerum, quas iam longo studio, & summo ingenio penetrauerat, contemplatione animum suum magis pascere; & quasi inchoata fęlicitate beare proponens: quā aliorum desiderijs sitientibus satisfacere. Non inuidia id, quod nouerat, alijs communicandi, (inuidia enim à sapientiæ palatijs, vt rusticana aut potius infernalis furia, semper exulat:) sed humillima sui ipsius æstimatione, qua, in tanta magnorum professorum copia, quos illa abundanter ostentabat Academia, & tota Hispania reliqua, suam operam in explicationibus typo publicandis superuacaneam semper iudicabat. Nimirum quanto quisque doctior est, tanto de se, suisq, submissiùs sentit: profectu ipso cognitionis, magis magisq; illuminante tenebras intellectus nostri, nubemq; ignorantię humanæ, quanta sit, clariùs patefaciente. Quę autem ab ipso relicta fuerunt incompleta, nefas iudicauimus ipsi complere: tum quia Apellis huius opera imperfecta, non nisi ab alio possunt Apelle perfici; tum vel maximè, quia id nobis inhibuerunt ij, quorum imperio omnes vitæ nostræ rationes subiecimus.

Quodsi crebriora errata typographiæ objicias, quàm ab amante gloriæ præceptoris sui discipulo debuerant committi, neque id inficiamur, sed dolentes fatemur; non tamen incuria factum id est, sed necessitatę; quàm in præcedenti ad R. P. Abbatem S. Vincentij Salmanticensis epistola explicuimus. Huic tamen malo facilè remedium adhibuimus, nempe erratorum indicem cum emplastris emendationum: eum quęso Lector percurre, prius quàm lectioni incumbas & calamo beneuolo loca ipsa reforma; & nobis ita (vt diximus) impeditissimis humana sphalmata ignosce, & expecta breui reliquos tomos, per quos in sacræ Theologię labyrinthis euoluendis dirigaris. Vale.

VITA

AVTORIS VITA

PER R. P. M. F. ANTONIVM PEREZ, Familiæ Benedictinę olim Generalem dignissimum, & Sanctæ Inquisitionis Hispanicę à censuris hereticę prauitatis ministrum & consultorem.

AGISTER sapientissimus IOANNES ALPHONSVS CVRIEL, Theologiæ auscultationis non secundum, sed alterum decus, natus fuit editissimò, atque vetustissimo oppido Burgensis Diœcesis, propè ciuitatem Palantiæ, nomine Palençuela, in Hispania. Hæc patria illius. Par enim est (*ait Plato*) matrē ipsam ante omnia honorare. Mater autem (*inquit Artemidorus*) patriam significat.

Parentes habuit non solùm honestate natalium, sed & diuitiarum opulentia conspicuos; & proinde vndique præclaros: siquidem (vt vult Aristot.) Nobiles, & diuites honore digni habentur: & (*vt habet Seneca*) Census senatoriū gradum ascendit: census in castris ordinem promouet, iudices in foro legit. *Vnde Lucilius satyricè.*

Aurum, atque ambitio, specimen virtutis vtrique est:
Tantum habeas, tantum ipse scies, tantiq; habearis.

Hæc natalia autoris: Natalibus enim (*inquit Apollinarius*) seruanda reuerentia est. *Vtique exemplo Lucæ, qui (vt notauit Ambrosius)* Baptistæ beati meritum ab originis claritate detexuit. *Vnde D. Petrus Chrysologus:* Oratores magni, & excellentis ingenij quoties illustrium virorum parant narrare virtutes, auos atauosq; commemorant; vt ad honorem pręsentium accedat dignitas antiquorum, & laus patrum filiorum redundet ad gloriam. *D. item Hilarius:* Illud notum est omnibus oratoriæ disciplinę; quorum laudandam receperunt vitam, patriam prius, & originem prędicare. *Quare patriæ, & parentum præmissa commendatio prætermitti non debuit.*

Nec solùm generis nobilitate, rerúmque affluentia effulsêre fælicissimi parentes isti: verùm & sedulitate ac studio salubriter instituendi, optimisque artibus imbuendi filium, quem ab incunabulis contemplabantur virtutum atque literarum ardore flagrantem. Et licèt (vt notauit Plutarchus) Nihil parentibus sit filiorum educatione propensius, nihilque conducibilius filijs: *hæc tamen propensio non parentum omnium passio est; aliàs Solonis lege non promulgarentur immunes à parentum obsequio filij, qui congruentem à patribus educationem non suscepissent. Quare inter præcipua, & optima progenitorum istorum reponi debet, eximia, qua emicuêre in filij disciplinam, sedulitas.*

Maximè quod non tantùm congruę, sed maturæ etiam illius educationi consuluerunt: expoliendo vtique à tenera ætate eum: Nouella enim ętas (*ait Plutarchus*) ad fingendū facilis, & tenera est; & ipsorum animis, dum molles adhuc extant, disciplinæ melius instillantur: difficilius autem, quæ dura sunt, molliuntur. *Vnde à primis vnguiculis Vallisoletū (magnificentissimam veteris Castellæ vrbem, in qua tum Regum Hispaniæ sub Imperatore Carolo V. Curia vigebat) veluti in parentum vlnis delatus est: vbi rudimenta priora, legendi vtique, scribendi, & summis labijs Grammaticam degustandi breui annorum, imò mensium spatio percalluit. Et inde sub nonum ætatis suæ annum Salmanticam (scientiarum omnium principem) translatus, literis, quarum innato tenebatur amore*

(nimirum

nimirum Philosophicis, Theologicis, Græcis atque Hebraicis) impensius operam dedit: omnem planè suam insumens operam in exercitio illarum, omni alio (quod mirabantur omnes) oblectamento repulso. Et ideò tales in literis progressus habuit, vt de quacunque re illi disserendum libitum esset, in ea solùm videretur exercitatus. Adeò vel à puero, multiplici rerum scientia instructus euasit.

Absoluto autem illustrium disciplinarum orbe, expletisque atque exactis ad Baccalaureatū culmen explendis curriculis, támque in Philosophia quàm in sacra Theologia initiatus penès Salmantinam matrem: quinimò & promotus ad Licentiatus, Magistratusque in Philosophia laureas, penès Complutensium scholam subtilissimam, tantique boni, & æqui amantissimam, vt in Licentiatorum categoria eum, licèt alumnum Academiæ extraneæ, proprijs prætulerit vnicè sibi dilectis, atque literatissimis filijs, qui cum eo apud proprios parentes, & iudices de sede, & gradu decertabant: quoniam illos longè impares tanti Philosophi introspexit: & ideò eum in supremo culmine, ad caputque collocauit, promulgauitque summatem.

His igitur absolutis, de recipiendo se in aliquod Salmanticensium Collegiū illicò cogitauit: Vbi sequestratus à turbis, non autem omninò elongatus; liberius & optabilius studijs literarum vacaret: Licet enim *(vt notauit Sen)* conuersatio dissimilium disturbet benè composita, & quidquid imbecillum in animo est, nec percuratum, exulceret: miscenda tamen ista, & alternanda sunt, solitudo & quies; Illa facit nobis hominum desiderium, hæc nostri: & est altera alterius remedium. Odium turbæ sanat solitudo: tædium solitudinis turba.

Et quoniam Disciplinæ vestigia iustitia sequitur *(ait iterum Seneca)* pietas, & religio, ac omnis comitatus virtutum, *non solùm studiorum gratia, sed studiositatis potiùs, atque honestatis Collegium ambibat. Sed certè non tam laicum, & politicum, quàm regulare, & monasticum, vtpotè maiori ex voto perfectioni deuinctum: sed maximè Benedictinorum Collegium (Diuo Vincentio dicatum) deperire cœpit: doctus quantum Doctorum, optimorúmque, qui ibi commorabantur, consuetudo referret ad formandos mores, abyssósque scientiarum tranandas. Quare reuelata facie Collegium istud non solùm appetijt, sed enixè petiuit, licèt retento semper, retinendóque suo clericali habitu.*

Ipsi autem Benedictini Monachi, quod nullo hominum hortatu, nullius lucri commodo, nullius mali effugio, nullius boni accessu (si fas ita loqui) permisissent: allecti adolescētis præstantia ingenuè præstiterunt: illum apud se recipiendo, atque in Collegij sui accolam adoptādo. In cuius incolatu tam altas probitatis, & scientiæ radices egit, vt omnes in admirationem vocaret: & plus satis ostenderet, quod dicendi pariter, & faciendi ductores intra Monasterium clarissimos, atque præstantissimos habuisset. Deo, medius fidius, sic prouidēte, vt qui alterum Thomam de Aquino, tanquam Cassinenses Monachi, susceperant educandum: ipsi tanquā lumina Ecclesiæ luminare splendidū reddidissent, & cōspicuè efformassēt.

Inde tanto literarum splendore fulgoréque enituit, vt totam Philosophiam, totámque Theologiam, & magna ex parte sacras literas eruditissimis lucubrationibus suis monumentísque locupletauerit: vt ea, quæ hodie manibus vniuersorum teruntur, ex amussim demonstrant. Quapropter nulla tam ardua, támque edita fastigij culmina Schola Salmanticensis objiciebat, quæ ipse iustitiæ pennis volatúque non transcenderit, & planè, ac plenè occuparit. Victor enim euasit, & voti compos acerrimus in petitione, & contentione tam bonarum artium, quā sacræ Theologiæ honorum. Nā imprimis supplementū Logicæ, atque Philosophiæ naturalis, mox proprietatē huius Cathedræ contra subtilissimos, acuminatissimósque (vt ita dixerim) cōpetitores obtinuit. Pòst labente tēpore Scoti, Durandi, sacrorūq; Bibliorū Cathedras Theologicas in conflictu præstantissimorum Doctorum, tanquam ipse facilè princeps

ita facilè, fælicitérque adeptus est, vt in petitione reliquarum, quæ tanquam supremæ, & optimæ supererant Cathedræ, vtique Vesperariæ, & Primariæ, æmulum non haberet, cedentibus sponte sua maiori minoribus. Adeò ad cæli sidera suum culmen extulit!

Et (quod mirum est) tam præcox triumphator euasit, támque præcoces cæpit in huiusmodi prælijs agere triumphos: vt cùm in petitione supplementi Logicæ obiectum illi corã iudice ab aduersarijs fuerit, quòd in gratiam, & ad instantiam cuiusdam publici præceptoris absentis, supposuerit se legentem pro illo, vno ex diebus interdictis petitoribus Cathedrarum sub reatu repulsæ, ineptitudinisq; irrefragabilis: cùm igitur telum hoc acriter, & fortiter intorsum esset in eum, ipse elusit ictum tempestiuè clamando, & asserendo se filium familias, nec sui iuris esse, & proinde restituendum, capacémque & habilem ad illius cathedræ petitionem, contentionémque declarandum. Quo obtento, primò capax, & habilis, mox compos Cathedræ promulgatus est. Ecce qui sui iuris nondum erat, sui iuris, ditionisque Cathedram iuridicè fecit, aduersum viros maiores natu, & quocunque magistratu dignos.

Post tam præclaram in literaria contentione victoriam reportatam, illicò Magistrorum eiusdem Scholæ Collegio associatus est, vtpotè insignitus magistrali Theologorum laurea. Repudiato tamen prius, & à se penitus abdicato (in gratiam iunioris fraterculi tunc florentissimi) iure maioratus ad amplissimum patrimonium parentum: retento tantùm apud se Canonicatu, non pingui, præstantissimo tamen Ecclesiæ Cathedralis Burgensis, cùm reditibus alijs non admodum opulentis simplicium beneficiorum, quibus apud Conchensem Diœcesim ab infantia gaudebat, vsque dum Canonicatu Salmanticensi obtento, literarijsque certaminibus insigniter assequuto, ad pinguiorem fortunam euectus est.

Sed (bone Deus!) omnes isti annui reditus in quotidianam pauperum subleuationem insumebantur, Faciendo in terris (*vt Sydonius dicebat Pape Patienti*) opera cęlorum: & respiciendo prius indigentium causas, quàm personas: lacrymasq; tergendo illorum, quorum oculos nusquam viderat, quia non minus absentiũ querimonia, quàm præsentium tangebatur verecundia. Quare amabatur, laudabatur, desiderabatur, excolebatur omnium, qui illum vel à longè nouerãt, pectoribus votisq; *Sed maximè egenorum, qui in eius obitu vicissim se fletu rigabant, lacrymis madefacti, & absumpti, Heu virum beneficum, debilium auxiliatorem, mœrentium consolatorem, mæstorumque leuamen.*

Nec ignarus mali miseris succurrere didicit: nam alternante victoria durissimas, & quæ vel adamantina corda confoderent, iterum atque iterum, quinimò térque quatérque repulsas perpessus est, iacturásque grauiores. Tanta tamen animi tolerantia, vt nulla propter huiuscemodi euentus (ô virum non nisi à Deo!) animi exscandescentia ageretur: vt vel certus, sempérque idem, sempérque tranquillus vultus illius demonstrabat, & ipse clanculum pressus à quodam Augustiniano grauissimo, valdè sibi in amicitijs coniuncto, iureiurando affirmauit, & vlterius subiunxit, quòd neque liuore actus est aduersum illos, qui petulãtius, & impudentius stomachum illius prouocarant. Quapropter non tam laudem scientiæ, conscientiæque donum tam omnes admirabantur in illo, quàm constantiam patientiæ illumque tanquam alterum Iob, manu Dei tactum, & tentum, submissè venerabantur.

Solamen mæstitudinis suæ, animique labentis (si quando laboribus pressus propendebat ad lapsum) sustentaculum erat, (præter subsidium diuinum) indefessa librorum sacrorum lectio, atque in euoluendis sanctorum Patrum voluminibus assidua, & vltra fidem exercitatio. Ut enim legendo insumeret omne sibi possibile tempus, ita vt exercitium huiusmodi non interciperetur, vel ab horis destinatis ad prandium; ipse quotidianam sibi abstinentiam indixit non gustandi cibum per diem, sed semel tantùm ad noctem, & ad multam noctem, & tunc in modicissima, sempérque inuariabili mensura, & quantitate. Quo circa, qui sic legendo,

gendo, sacrisque voluminibus adhærendo publicè dictabat, quasi diuinitus instillata, & more Angelico conquisita (vtique sine Cerere, & Baccho) communiter habebantur, desiderabãtur, conquirebantur, ingentique pretio vendebantur, coëmebanturque certatim, vt nimiũ conducibilia ad docendum, ad arguendum, veritatésque indagandum, & vel ab inuitis pectoribus eruendum.

Talem autem doctrinæ imbrem, sitim ignorantiæ irrigantem, per triginta, & eo amplius annos in Scholis Salmanticensibus cùm emisisset, emeritus tandem ipse est, ac rudè donatus. Sed dum incipit suo priuilegio gaudere, & tota Salmanticensium schola præstolari eximiam aliquam à Rege Hispaniæ dignitatem tanti viri meritis, & ipsius Regis votis non imparem: ecce Rex Regum Deus à conspectibus nostris abripit eum sibi, ne anteuerteretur ab alio in remuneratione meritorum, quæ æternum, non autem interiturum, remuneratorem efflagitabant: vt quæ apud Deum præcipuè, non apud mortales homines, etiam Reges, stipendium fecerant.

Illo autem ad exitum vocato, supremóque eius vrgente die, testamento legauit, vt corpus suum illi redderetur terræ, à qua cælum crederet se accipere: vtique Benedictinorũ Collegio, D. Vincentio sacro, cuius (vt iam supra vidimus) alumnus extiterat. Item: quod in pauimento humili Bibliothecæ Monasterij humaretur, ad pedes eximij cuiusdam verbi Dei proclamatoris, eiusdem Monasterij olim Præpositi dignissimi, aliorúmque Abbatis vigilantissimi, ac totius Benedictinæ familiæ ad instar exemplaris, & speculi, (non solùm quia omni criminis labe purgati, sed vniuersarum virtutum choro etiam septi) vtique eruditissimi Magistri F. Ioannis de Castañiça, cum quo, dum viueret, arctam eamque honestate conspicuam amicitiam contraxit: & cuius extremum diem clarissimus ipse Curiel lacrymarum turbine perpetim lamentabatur. Ad pedes igitur huius tanti viri humari decreuit, vt sicut in vita, ita & in eius morte pedisequus eius existeret.

Demum testamento legauit, quòd integram Bibliothecam suam cum omnibus scrinijs, ac thecis lucubrationum suarum Monachi dono adquirerent, & in Collegij sui Bibliothecam illicò transferre curarent, & illic ordinatè componerent: vt corpus humatum suum condecoraret, & comitaretur dimidium saltem animæ suæ, vtique librorum, & scripturarum (in quæ ambo confluxere) supellex.

Vnde sic conditum corpus requiescit in spe: nos autem defatigamur lugentes, & proclamantes, quia talem præceptorem ac tantum semper, & vbique optabimus, sed nunquam habebimus. Habeat illum apud se, qui exemit, vel emit potiùs de terra: siquidem (vt nescit nullus) apertè fuit vnus ex ijs, Qui empti sunt ab agno de terra, vt sequerentur agnũ quocunque iret; virgines enim sunt. *Et quia hæc integritas eius: pro sigillo huius instrumenti sit: Pro inscriptione verò sit sepulchri eius epitaphium à quodam eruditissimo elaboratum, quod sic habet,*

D. Ioanni Alphonso Curiel, V. C. Theologorum sui temporis nulli toto orbe secundo, Salmanticæ primo: Benedictini Monachi (quibus moriens corpus, quod hoc, à se, humili; ab illo, excelso tegitur lapide: dimidiumque animæ, id est, vniuersam literariam suppellectilem legauit) Magistro incomparabili, sui ordinis deuotissimo cultori, tanquam vni ex suis C. P. Obijt 28. Septemb. Anno M. DC. IX.

APPRO-

APPROBATIO.

D. Ioannis Alphonsi Cvrielis, Canonici, dum viueret, in Cathedrali Ecclesia Salmanticensi, & ibidem Professoris Academici Primarij, Lecturas, seu Quęstiones in Primam secundę B. Thomæ Aqvinatis, à diuersis in Hispania doctis Theologis (quod nobis constat) probatas, & in hac Duacensi Vniuersitate à duobus in Theologia Magistris viris eruditis, accuratè perlectas, & dignas impressione repertas; Infra scriptus vtiliter imprimi posse censui. Duaci, die 6. Martij, 1618.

Bartholomævs Petrvs *S. Theol. Doctor, & in eadem Duac. Vniu. Professor.*

SVMMA PRIVILEGII.

Philippi III. Hispaniarum Regis Catholici priuilegio cautum est, nequis D. Ioannis Alphonsi Cvrielis, *Canonici, & primariæ cathedræ Theologicæ in Academia Salmanticensi quondam moderatoris sapientissimi,* opera, Lecturas, & Quæstiones in D. Thomam, *præter voluntatem R. Abbatis & Conuentus Monachorum S. Vincentij Salmanticensis ordinis, & Congregationis* S. Benedicti *de obseruantia, vllo modo imprimat infra decennium post eorum impressionem ipsorum permissu factam, aut impressa aliter quàm ex eorum voluntate in regna Hispaniæ importet, venaliáve habeat. Qui secùs faxit, confiscatione librorum & alia graui pœna mulctabitur, vti patet latius in literis datis Madritij.*

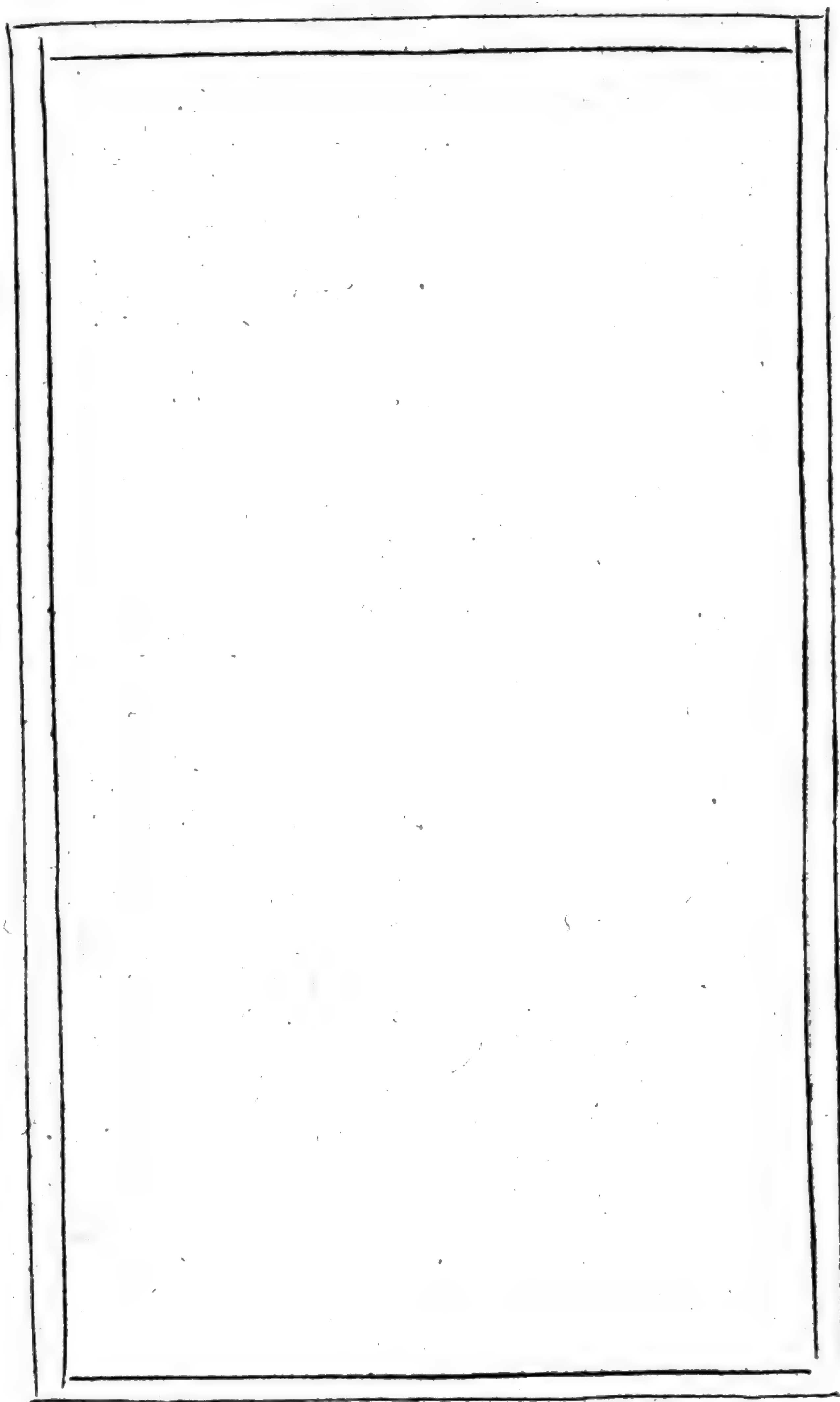
Signat

Iorge de Tovar. Et infrà

Villaroel.

Reuerendus D. Abbas & Sanctus Conuentus Monachorum S. Vincentij Salmanticensis potestatem mihi infrascripto fecit, vt hunc tomum Lecturarum & Quæstionum Cvrielis in 1. 2. D. Thomæ, per quemcunque Catholicum impressorem in prouincijs inferioris Germaniæ sub Serenissimorum Archiducum dominio imprimi curarem, quod per Balthazarem Bellervm Duacẽsem Typographum pręstiti, & fideliter ex ipso autoris autographo exprimi curaui; estq; finita impressio huius tomi die xx. Martij 1618.

F. Leander de S. Martin Monachus Compostellanus, missionis Anglicanæ sub Congregatione Hispanica Vicarius Generalis, Sacræ Theologiæ Doctor, & in Academia Duacena linguæ sanctæ Professor Regius.



LECTVRA

PRIMA,

DE VLTIMO FINE.

SECVNDA,

DE BEATITVDINE.

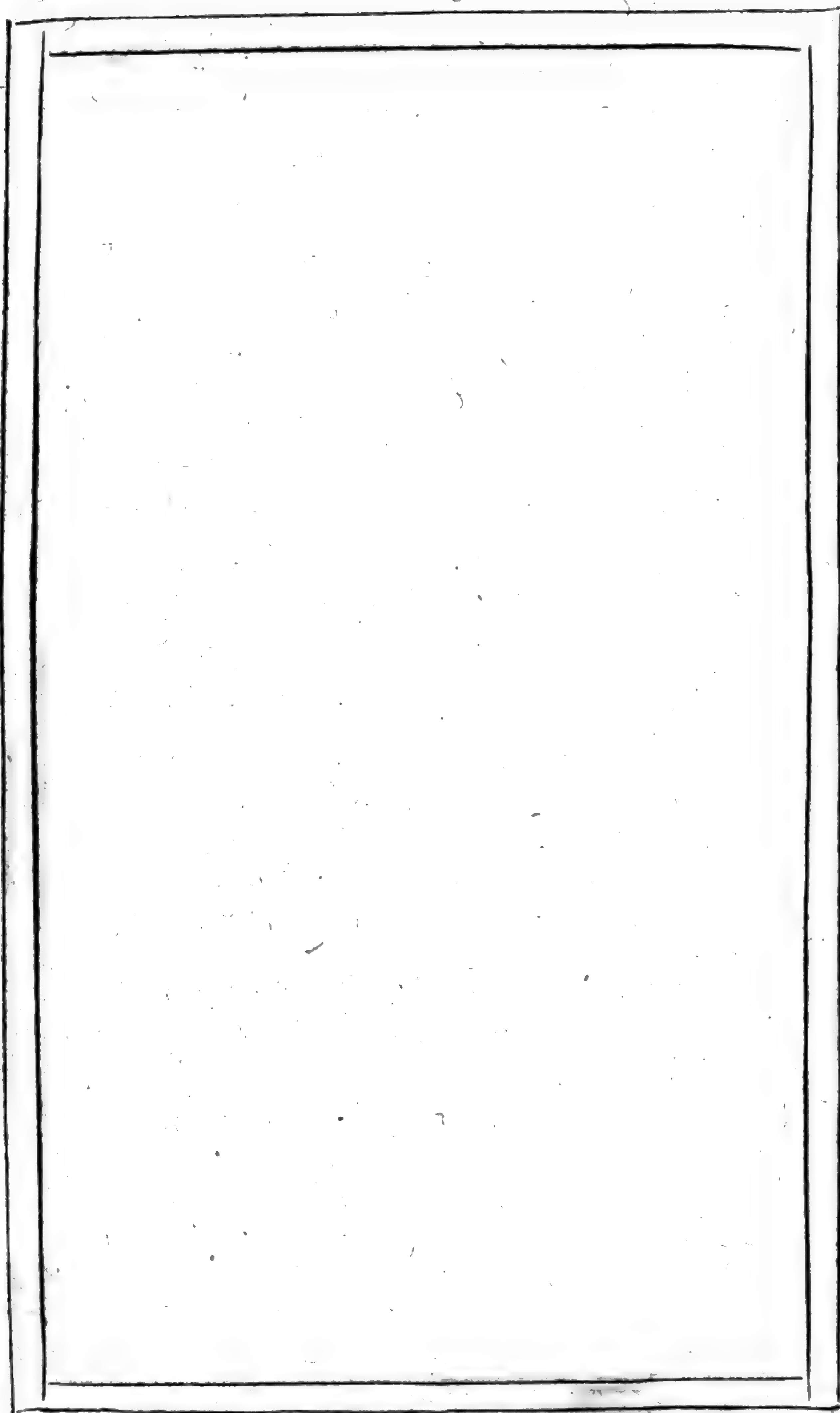
TERTIA,

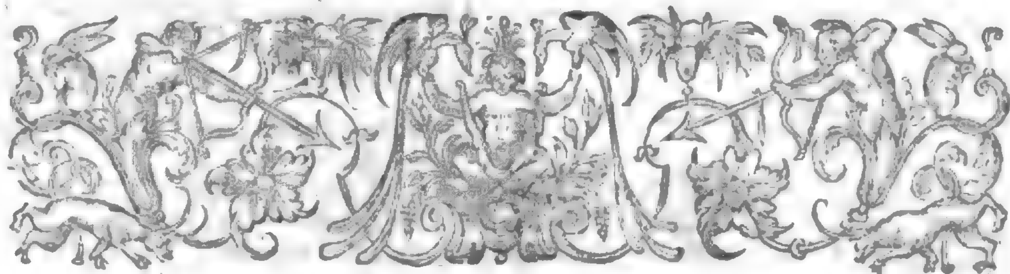
DE VOLVNTARIO ET INVOLVNTARIO.

QVARTA,

DE BONITATE ET MALITIA ACTVVM HVMANORVM.

Ad 6. priores quæstiones & 18. 1. 2. D. Thomæ Aquinatis.





INDEX ARTICVLORVM ET DVBIORVM LECTVRÆ I.

IN QVÆST. I.

ARTICVLVS QVINTVS.

ARTICVLVS SEXTVS.

ARTICVLVS SEPTIMVS.

ARTICVLVS OCTAVVS.

SAPIENTISSIMI MAGISTRI NOSTRI

D. IOANNIS ALPHONSI CVRIELIS,

SANCTÆ ECCLESIÆ SALMANTICENSIS CANONICI, ET PRIMARIÆ CATHEDRÆ THEOLOGICÆ *IN EADEM FLORENTISS. ACADEMIA MODERATORIS,* DVM VIVERET, CELEBERRIMI,

Lecturæ in 1. 2. D. Thomæ Aquinatis, Doctoris Angelici,

PROLEGOMENA.

EXPLICATVRI EAM SVMMÆ THEOLOGICÆ A D. THOMA conscriptæ partem, quæ *moralis* appellatur: in eius exordio quædam capita præmittemus, quæ ad totum opus faciliorem aditum præbeant; Ea verò sunt, Quod sit huius partis *obiectum*; Qualis sit doctrina, quæ in ea traditur, hoc est, an sit *practica* vel *speculatiua*; Quis *ordo* eiusdem ad reliquas partes summę; Quæ denique sit ipsius *distributio*.

1. *Quod sit huius partis obiectum.*

ET pro explicatione primi, ADVERTEN. non esse idem obiectũ *attributionis* alicuius operis, & *materiã* de qua agitur in singulis partibus eius. Obiectum enim *attributionis* est, cuius cognitio potissimum intenditur in scientia, & ad quod attributionem, aut habitudinem habent omnia, quæ in scientia considerantur: ratione cuius eorum cognitio deseruit ad perfectius cognoscendũ ipsum obiectũ. Ex quo fit, posse cõsiderari plura in aliqua scientia, quę distinguantur ab obiecto *attributionis*: quoniam multa possunt habere prædictam habitudinem ad ipsum. Et hoc modo etiam distinguuntur ista duo in hac parte; nam cum pertineat ad summam, quã D. Thomas vniuersam Theologiam est complexus, necessariò dicendum est, Deum (qui est *obiectum* totius Theologiæ) esse etiam *obiectum* ipsius: *materia* verò de qua in ea agitur, *est motus rationalis creaturæ in Deum*, *vt in*

A *vltimum finem*; siue *actus*, quibus potest ad eum peruenire, & alia quæ ad eos sunt necessaria, tanquam ipsorum principia; vt constat ex discursu totius operis, & ex ipso D. Thomæ 1. p. q. 2. in proœmio; Habẽtque hæc omnia *habitudinem* illam ad Deum: quoniam non solùm potest cognosci Deus vt est in *seipso*; sed etiam secundum habitudines quas habet ad creaturas, quarum vna est *vltimi finis*.

Neque obstat, quod D. THOMAS in proœmio huius partis ita dicat: *restat vt dicamus de eius* (sc. Dei) *imagine, id est de homine, secundum quod & ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitriũ habens, & suorum operum potestatem*; Quoniam his verbis non significatur, esse *materiam* huius partis aliquid distinctũ ab eo, quod nos explicuimus. Cũ enim homo, quatenus habet liberum arbitrium, & dominium suarum operationum, possit se mouere in finem, & sit capax beatitudinis: idem est dicere, *materiam*, de qua agitur in hac parte, esse, *hominem consideratum secundum prædictam rationem*; aut, B *motum ipsius in vltimum finem*.

Neque rursum obstat, quòd etiam Philosophus moralis agat de actibus humanis, & de virtutibus, atque vitijs; quoniam differt à Theologo in ratione formali; non enim participat diuinam reuelationem; quæ vt applicata per discursum, est ratio formalis *sub qua* theologus hæc omnia considerat. Non est autẽ inconueniens, eandem rẽ sub diuersis rationibus formalibus pertinere ad plures sciẽtias. Differt etiã in ipsa *materia*; quoniam solum agit de virtutibus naturalibus, quę cõducunt ad fœlicitatẽ naturalem. Theologus verò agit de virtutibus tàm naturalibus quàm supernaturalibus; & de gratia & donis supernaturalibus, quibus peruenitur ad fœlicitatem supernaturalem. & hæc de primo.

2. Sit ne hæc pars practica, aut speculatiua.

Ex QVO videtur colligi quid sit dicendum de *secundo*. Si enim doctrina hæc est de actibus humanis, quatenus eis potest homo tendere in suum finem: manifestū est quod debet esse practica. PROBATVR, quia doctrina de actibus, quatenus conducunt ad consequutionem finis, necessariò debet esse directiua ipsorum in ordine ad talē consequutionem; ergo est practica. *Conseq.* patet, quia iudicium quodcunque directiuum operationis, est practicum: non enim habet pro fine vltimo cognitionem veritatis, sed operationem. Et *antecedens* probatur, quia nequit intelligi, quomodo possit aliqua doctrina versari circa actus, quatenus deseruiunt ad consequutionē finis: nisi contineat modū, quo exerceri debent, vt sint apti ad consequutionē illius finis; quod est esse directiuum ipsorum.

Et CONFIRMATVR. Quia tota ista pars est plena regulis operandi in genere moris: ergo doctrina, quæ in ea traditur, practica est, & non speculatiua. *Conseq.* patet, quia scientia, quæ ex se habet pro fine vltimo operationem, practica est, & non speculatiua: eamque scientiam iudicamus suaptè natura habere pro vltimo fine operationem, quæ tradit regulas, & præcepta operandi; Et *antecedens* probatur: Quia sæpe in hac parte explicatur quid teneamur facere, & quid vitare, non solùm in communi, sed etiam in particularibus materijs; & quæ circumstantiæ, aut conditiones requirantur, vt ea, quæ fiunt à nobis, iustè fiant, aut facta teneant, aut vim habeant obligandi nos.

Et quamuis simul in hac parte explicantur naturæ & proprietates virtutum & vitiorum: tamen hoc totū dirigitur ad opus; nempe vt melius tradātur & explicentur regulę operandi moraliter.

Neque hoc derogat dignitati Theologię: imò potiùs prouenit ex eius perfectione, & ex quadam illimitatione, quam participat ex diuina scientia, quòd vna, & sub eadem ratione formali contineat veritates practicas, quales sunt illæ, quæ pertinent ad istam partem; & speculatiuas, quales sunt illæ, quæ traduntur 1. parte.

SED OBIICIES. Obiectum attributionis totius Theologiæ, & ex consequenti huius partis (vt suprà diximus) est Deus: sed Deus non est obiectum practicum, quoniam non est à nobis factibilis, seu operabilis; ergo hęc pars non est practica ex parte sui obiecti, & ex consequenti neque simpliciter.

Respondetur. Quòd Deus potest dupliciter considerari, scilicet, secundùm *suam substantiā*; & prout est *vltimus finis* noster, in quem nos possumus actibus nostris tendere: & *priori* modo habet rationem obiecti speculatiui, *posteriori* verò, practici; & ita est obiectum huius partis. Quod verò Deus *posteriori* modo consideratus sit obiectum practicum, probatur, quia ex ipso tanquam ex principio colliguntur regulæ directiuæ actionum, quæ propriè sunt praxes: & tanquam obiectum terminat eas. Colligimus enim, ipsum esse summè colendum & diligendum: & actu colimus ac diligimus eum.

Et *confirmatur.* Quia respectu istarum actionum & aliarum similium, quibus in ipsum tendimus, est obiectum practicum: ergo etiam respectu doctrinæ directiuæ ipsarum.

A Neque obstat id, quod obijcitur, scilicet, Deum non esse à nobis factibilem vel operabilem; quoniā induit quodammodo rationem obiecti operabilis, quatenus est à nobis attingibilis nostris actibus, qui sunt propriè praxes: aut in quantum possumus ipsum consequi nostris operibus. Quare vt obiectum aliquod sit practicum, non est necessarium quod sit in rigore operabile, sed satis est quod per se, & ex propria ratione formali habeat, posse terminare actiones, quæ verè & propriè sunt praxes. Et hæc de secundò.

3. Ordo huius partis ad reliquas summæ partes.

CIRCA TERTIVM ADVERTEN. Deum, qui (vt diximus) est obiectum totius Theologiæ, duobus modis posse considerari: scilicet, prout est *in seipso*; aut secundum *habitudinem aliquam ad creaturas*, ratione cuius creaturæ ab ipso pendeant. Est autem in Deo duplex *habitudo* huius generis ad creaturas: altera *primi principij effectiui*, & altera *vltimi finis*; & ita de Deo secūdum has rationes est tota disputatio theologica: & iuxta ordinem, quem ipsæ seruauerint inter se, sunt disponendæ partes theologiæ. Ex quo facilè potest colligi ratio ordinis inter B hanc partem, & reliquas: subsequitur enim primam, quoniam prius est Deū habere in seipso suū esse, & suam infinitam perfectionem, quàm cōmunicare se creaturis producendo eas, quod est, creaturas quodammodo *exire ab ipso*; & rursum hoc est prius, quàm easdē tendere in Deum, vt in finem suum, quod est *regredi ad ipsum*. De duobus autem prioribus agit D. THOMAS in prima parte, & de tertiò in ista. Præcedit vero hæc pars tertiam partem, quoniam in illa disseritur de remedijs extrinsecis, quibus peruenitur ad Deum, scilicet de verbi incarnatione, & Sacramentis ab ipso institutis; ad quorum cognitionem necessarium est præsupponi eā quæ in hac parte dicuntur de medijs intrinsecis, scil. de actibus humanis, & eorū principijs.

SED OBIICIES. Inter omnes causas prima est finalis, ergo prius debet disputari de Deo, vt est finis creaturarum, quàm vt est causa efficiens: & ex cōsequenti, iuxta rationem ordinis nunc explicatam, hæc pars debet præcedere primam.

Respondetur, antecedens solùm esse verū, quando causa finalis habet habitudinem causæ, non solum respectu *effectus*, sed etiam respectu *efficientis*: C tunc enim causalitas finis pręcedit causalitatem efficientis, quia efficiens operatur vt motum à fine. Quando verò solum habet rationem causæ respectu effectus, non est necessarium quod eius causalitas præcedat causalitatem efficientis, imò potius est posterior ea, quia prius est effectum esse productum, quàm trahi & moueri in suum finem. Atque ita contingit in præsenti; quia Deus non est causa finalis respectu suiipsius, sed respectu creaturarum: & ideò habitudo causæ finalis in ipso non præcedit habitudinem causæ efficientis, sed potius præsupponit eam. Et hæc de tertio.

4. Distributio huius partis.

DE VLTIMO, scil. de operis distributione, dicendum est, totam partem theologiæ, quæ continet disputationem de moribus, in duas partes diuidi à D. Thoma: in quarum priori, quam

primam

primam secundæ appellamus, agit de actibus humanis, ac de virtutibus & vitijs in communi; in posteriori verò, quam appellamus *secundam secundæ*, agit de ijs omnibus in particulari. Prior autem pars, quam nunc explicandam suscipimus, in octo præcipuas partes distribui potest; in quarum *prima*, quæ quinque prioribus quæstionibus continetur, agit D. Thomas de *fine vltimo*, & de fœlicitate humanæ vitæ: quoniam finis in moralibus habet se vt principium in speculabilibus, & à fine sumenda est ratio eorum, quæ sunt ad finem. In *secunda*, quæ extenditur vsque ad quæstionem vigesimam primam inclusiuè, agit de *actibus humanis*, quales sunt illi qui mediatè aut immediatè procedunt à libero arbitrio: quoniam eis debet fœlicitas humana comparari. In *tertia*, quæ 27. quæstionibus sequentibus continetur, agit de *passionibus*, non solùm in communi, sed etiam in particulari: quia ex eis multùm pendent actiones nostræ, etiam illæ quibus tendimus in finem; & earum cognitio multùm conducit ad notitiam materiæ moralis. In *quarta*, hoc est à quæst. 49. vsque ad 54. agit de *principijs intrinsecis* humanorũ actuum in generali, nẽpe de *habitibus*. In *quinta* agit etiam de *principijs intrinsecis* eorundem actuum cæterum in speciali, hoc est de habitibus *virtutum*, idque à quęstione 55. vsque ad 70. inclusiuè. In *sexta* agit 19. quęstionibus sequentibus de *habitibus vitiorum*, & de *peccatis*: quoniam hæc habent oppositionem cum virtutibus, & ad perfectionem doctrinæ pertinet, quòd in ea tradatur etiam notitia oppositorum. In *septima*, à quęstion. 90. vsque ad 108. agit de *legibus*, quæ sunt regulæ humanorum actuum, & veluti principia quædam extrinseca ipsorum. In *vltima*, quæ à quęst. 109. extenditur vsque in finem libri, agit de altero principio intrinseco, supernaturali tamen humanorum actuum, quod ipsis tribuit esse meritorium, nimirum de *Gratia*. Atque hæc sunt in summa, quæ in hac 1. 2. continentur: quorum cõnexio & ordo, & ex dictis patet, & suis locis poterit latius explicari.

QVÆSTIO I.

De vltimo fine hominis.

METHODVS QVÆSTIONIS.

IN hac quæstione hunc ordinem seruat D. Thomas, vt tribus prioribus articulis disputet de fine humanarum actionum in communi, & prout abstrahit ab vltimo & non vltimo: in sequentibus verò de fine vltimo, etiam secundum communem rationem vltimi finis; non enim inquirit in quo in particulari consistat ratio vltimi finis, vsque ad quatuor quæstiones sequentes, in quibus de fine vltimo hominis in particulari, hoc est de beatitudine, disserit; & ita, iuxta doctrinam Aristotelis, ab vniuersalioribus ad minus vniuersalia progreditur.

ARTICVLVS I.

Vtrùm homini conueniat agere propter finem?

CONCLVSIO EST: *Omnes actiones humanæ sunt propter finem*; CIRCA QVAM EST

PRIMVM DVBIVM.

Quid intelligatur in ea per actiones humanas?

D. THOMAS in articulo dupliciter hoc explicat, scil. quid sit actionem aliquam esse *humanam*. Nam *primò*, inquit, propriè *humanam* esse illam, *cuius homo est Dominus*: & *postea* subdit esse illam, *quæ ex voluntate deliberata procedit*. Verùm hęc duo solùm differunt verbis, & non sensu; nam (vt bene aduertit CONRADVS hoc loco, & latiùs *Victoria* in relectione de eo, ad quod tenetur veniẽs ad vsum rationis p. 1. n. 6.) hominem esse dominum suarum operationum non est aliud, quàm habere liberum arbitrium; hoc est, facultatem consultandi & deliberandi quid agendum sit; & libertatem voluntatis ad eligendum aut relinquendum illud; quam D. THOMAS appellat voluntatem *deliberatam*, hoc est, pręsupponentem deliberationem.

Probatur hoc imprimis *auctoritate* ipsius D. THOMÆ, qui expresè hoc fatetur in hoc art. & sequenti; & præterea *ratione*: Quia hominem habere dominium suarum actionum, non est *possidere* illas tanquam suas, quoniam etiam sunt *suæ*, operationes merè naturales, quales sunt illæ, quę pertinent ad partem vegetatiuam, & tamen non dicitur illarum dominus; Neque est *habere ius*, ratione cuius liceat sibi eas exercere, quia tunc non diceretur homo dominus actionis prauæ; Neque etiam est, agere *sponte* & sine coactione, quoniam hoc etiam conuenit pueris & amentibus, qui tamen non habent dominium suarum actionum. Superest ergo quòd sit, habere supradictam facultatem voluntatis ad exercendum operationes,

aut omittendum eas.

§ 1. Argumenta contra sententiam D. Thomæ.

SEd contra hanc sententiam D. THOMÆ argumentor. PRIMÒ, quia, vt ipse docet in principio huius articuli, illæ actiones propriè dicuntur *humanæ*, quæ sunt propriæ hominis in *quantùm est homo*: sed multæ actiones sunt propriæ hominis in quantum est homo, quæ non procedunt ex voluntate deliberata; ergo non requiritur hoc, vt actio aliqua sit propriè humana. Probatur *minor*, nam *prima operatio intellectus*, quæ antecedit omnē actum voluntatis; & motus *primo primi*, qui reperiuntur etiam in voluntate; & *intentio vltimi finis*; & *visio atque amor Dei in beatis* sunt actiones propriæ hominis in quantum est homo: quia sunt ab ipso quatenus rationalis est, & non ratione aliorum graduum, in quibus conuenit cum alijs rebus; Et tamen constat, quod nulla istarum actionum procedit ex voluntate deliberata, cum omnes sint necessariæ.

SECVNDÒ. Actiones quas amentes, & pueri antequàm perueniant ad vsum rationis, exercent per intellectum & voluntatem, sunt propriæ hominis in *quantum est homo*, & ex consequenti sunt propriè *humanæ*: & tamen non procedunt ex voluntate *deliberata*, quia aliàs haberent rationem boni vel mali moralis, & ex consequenti, meriti aut demeriti, quod nemo concedet. Ergo vt aliqua actio sit propriè humana, non requiritur quod procedat ex deliberatione.

TERTIÒ. Omnis actio, quę potest habere rationem culpæ, est actio propriè humana: sed potest aliqua actio habere rationem culpæ, quamuis non procedat ex voluntate deliberata; ergo non est necessarium, actionem procedere ex ea, vt sit propriè humana. Probatur minor, quia quando aliquis *potest deliberare*, & nihilominus operatur *sine deliberatione*, non excusatur à culpa, si operatio sit mala: & tamen tunc operatio non procedit ex deliberatione, quoniam nulla præcessit deliberatio; ergò bene potest aliqua actio habere rationem culpæ, quamuis non procedat ex voluntate deliberata.

§ 2. Stabilitur sententia D. Thomæ.

SEd his non obstantibus, sententia DIVI THOMÆ est vera pro, cuius explicatione & probatione,

ADVERTENDVM est *primò*, in homine posse distingui duo fundamenta, aut principia radicalia operandi: scilicet, *substantiam*, aut naturam ipsius absolutè sumptam; & *modum* (qui peculiariter ipsi conuenit) tendendi aut perueniendi in suum finem; non quòd iste *modus* sit aliqua natura, aut essentia distincta ab ipsa natura humana, aut non sit ipsi proportionatus & debitus: sed quia ratione eius natura humana pertinet ad ordinem agētium moraliter, ad quem nulla ex naturis carentibus ratione potest pertingere; neque ipsamet, si præcisè consideretur quatenus *natura* quædam secludendo prædictum *modum*; & in isto ordine ille *modus* habet se quasi primum fundamentum operationum, quæ ad eum pertinent. Habet enim natura humana hoc commune cum naturis aliarum A rerum, quod sit quædam natura, sicut ipsæ: & quia de ratione cuiuscunque naturæ perfectæ est, quod sit principium radicale suarum operationū, (quoniam *esse est propter operari*,) ideò hoc etiam debet ipsi conuenire. Habet etiam hoc peculiare in quo excedit omnes irrationales, quòd sit ipsi debitus & proportionatus *modus* quidam consequendi suum finem, qui consistit in hoc, quod non consequatur eum per modum *perfectionis naturalis* sibi congenitæ à natura: sed per modum *præmij bonorum* operum; & secundum hanc rationem debet etiam esse principium operationum, quæ sint aptę & proportionatæ illi *modo* consequendi finē.

EX HOC fundamento sequitur primò, duplices operationes posse distingui in homine, quæ sint propriç ipsius, quatenus homo est, & quatenus differt à rebus ratione carentibus. Probatur, quia *primò* habet operationes, quarum principium est *natura* humana secundum vltimum gradum, quo in proprio esse constituitur, & ab alijs distinguitur, considerata tamen præcisè quatenus *natura* quædam est: & *præterea* habet alias, quarum principium est eadem natura, quatenus ipsi conuenit peculiaris ille *modus* consequendi finem vltimum, quem suprà explicuimus. *Primi* generis sunt omnes B operationes pertinentes ad gradum intellectiuum, quales sunt illæ, quarum principiā sunt intellectus & voluntas; & operationes etiam quæ pertinent ad alios gradus, scilicet ad vegetatiuum & sensitiuum, quatenus in homine habent certum quendam *modum perfectionis* propter coniunctionē illorum graduum cum intellectiuo, quem non habent in alijs rebus, in quibus illi gradus sunt ab eo separati. *Secundi* autem generis sunt tantùm illæ, quæ procedunt ex voluntate deliberata; hoc est ex libera facultate operandi aut non operandi, pręcedente deliberatione rationis; siue huiusmodi operationes procedant à voluntate *immediatè*, quales sunt illæ, quæ ab ea *eliciuntur*; siue *mediatè*, quales sunt illæ, quæ *imperantur* à voluntate, & *eliciuntur* ab alijs potentijs. Cuius ratio est manifesta; quoniam omnes istę actiones, & solæ, in homine sunt dignæ laude aut vituperio, & habent rationem meriti aut demeriti respectu retributionis, vt explicat D. THOMAS infrà q. 21. art. 2. & 3. Ergo etiam omnes & solæ istæ actiones sunt propriæ hominis, quatenus tendit ad consequutionem finis, qui habet rationem præmij: patet *consequentia*, C quia pręmium non confertur nisi propter merita, nec denegatur, nisi propter demerita.

Veruntamen *aduertendum* est, quòd quamuis istę posteriores actiones possint differre à prioribus in *entitate substantiali*, vt si vna sit elicita ab intellectu aut voluntate, & altera ab aliqua potentia materiali: tamen non est necessarium quod ita distinguantur, sed satis est quod differant in *modo* quo procedūt à suis principijs; quia priores procedunt cū *determinatione ad vnū*, posteriores autē debent procedere cū prædicta *libertate & indifferētia*.

Secundo sequitur, quod ex his actionibus solæ posteriores sunt dicendæ propriæ hominis in quantum est homo, loquendo in theologia, aut philosophia morali; Probatur, quia Theologus moralis solùm considerat hominem, quatenus habet peculiarem illum modum tendendi in finem vltimum, quem suprà explicuimus: solùm autem tendit per se loquendo actionibus posterioris generis,

neris, vt modo probauimus; ergo illæ solæ sunt dicendæ propriæ homini, in Theologia morali.

VLTIMÒ sequitur id, quod intendimus, nimirũ verissimè dixisse D. THOMAM, illas solas actiones dici propriè humanas, quæ procedunt ex voluntate deliberata; probatur, quia D. THOMAS in hoc libro loquitur vt theologus moralis, & considerat hominem secundùm eam rationem, quæ pertinet ad theologiam moralem.

§ 3. *Soluitur 1. argumentum; Docetur an intentio finis vltimi, & amor consequens visionem beatificam sint actiones humanæ.*

AD PRIMVM Respondetur, quòd cum D. Thomas inquit, illas actiones dici propriè humanas, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo; particula *in quantum* non determinat *differentiam* specificam hominis præcisè sumptã, sed *modum* tendendi in vltimum finem, qui homini peculiariter conuenit. Et in hoc sensu neganda est *minor*. Et ad probationem dicendum est, actiones, quæ in ea referũtur, (excepta prima intẽtione finis vltimi) solùm esse proprias hominis in quantũ est homo, si particula *in quantũ* sumatur priori modo.

Dixi autem *excepta prima intentione finis vltimi*, quoniam de hac est peculiaris ratio, propter quam possit dici propriè humana. Ea autem est, quia vel potest sumi vt ordinata ad alium finem, & sic manifestum est, quòd est humana, & procedit ex deliberatione; aut vt habet rationem intentionis simpliciter, & sic aliqui dicunt quod est libera, saltẽ quoad exercitium, & fundat rationem meriti, de quo disputabimus infra q. 9. ar. 4. Hoc autẽ posito, necessario dicendum est, quod sit propriè actio humana, siquidem deseruit homini ad consequendum suum finem per modum meriti.

Quod si OBIICIAS, intentionem, quæ simpliciter est intentio, non posse procedere ex deliberatione, cum deliberatio supponat intentionẽ finis; *Respondetur*, hoc argumento solùm probari, quod prima intentio nõ procedat ex deliberatione, quę requiritur ad electionem mediorum: non tamen quod non procedat ex deliberatione, quæ requiritur ad operandum bene vel male moraliter; Ad hãc enim sufficit facultas ad discernendum inter bonum & malum morale, quæ bene potest pręcedere primã intentionem finis: & de ista deliberatione loquitur D. Thomas, cum inquit, actionem humanam esse eam, quę procedit ex voluntate deliberata, vt explicabimus in solutionibus aliorum argumentorum.

SED HÆC solutio difficultatem habet, quantum attinet ad *amorem Dei in patria*; quoniam quòd sit actio humana videtur probari hoc argumẽto. Procedit à voluntate humana cõcurrente modo quodam operandi sibi proprio, & quo distinguitur ab omni alio appetitu, scil. naturali & animali: ergo est actio propriè humana. *Antecedens* patet, quia volũtas humana concurrit ad illum actum, non quidem rapta ab obiecto, vt appetitus brutorum; neque vt præcisè determinata ab extrinseco, scilicet ab autore suo, vt appetitus naturalis: sed vt determinãs, & applicãs seipsam ex vi perfectæ cognitionis bonitatis obiecti. Neque videtur posse negari, quòd se determinet & applicet ad istum actum, quamuis concurrat ad illum necessariò: quoniam quòd ita cõcurrat, prouenit ex perfecta cognitione & aduer-

A tentia ad bonitatẽ obiecti; & quasi ad merita ipsius; postulat autẽ obiectum, vt si diligendũ sit seruata proportione ad exigentiã suæ bonitatis, diligatur necessario amore, non indifferenti ad vtramq; partem. Ex quo tale desumitur argumentũ ad probandum, quòd tunc sit determinata voluntas; Quando voluntas diligit liberè aliquod particulare bonum, dicitur determinare seipsam, quia quòd ita diligat, prouenit ex eo, quòd per intellectũ cognoscat, nõ esse dignũ perfectiori amore illud obiectum; Ergo etiã cum necessariò amat Deũ in patria, dicitur determinare seipsam; Patet consequentia, quia necessitas huius actus prouenit ex eadem causa, ex qua prouenit libertas alterius: scil. ex eo quòd voluntas operatur pręsupposita aduertentia rationis ad bonitatẽ obiecti, & ad hoc, quod est, obiectum illud dignũ esse t: perfecto amore. *Prima etiã consequentia* probatur, quia operatio aliqua habet quod sit humana, ex eo quod procedat à volũtate humana: ergò ex eo quod procedat ab ea cõcurrẽte modo sibi maximè proprio, habebit q̃ sit propriè humana.

Confirmatur. Quia voluntati duplex modus operandi conuenit, *alter* cũ *necessitate*, & hoc fertur in summũ bonũ sibi perfectè propositum: & *alter* cũ *libertate* & indifferentia ad vtramque partẽ, & isto

B diligit aliqua bona particularia; Sed non est minus proprius primus modus voluntatis, quã secundus: quia ita propriũ est voluntatis tẽdere necessario in summũ bonum ex aduertentia rationis, sicut ferri liberè ex eadem aduertentia rationis in bona particularia; neque est magis perfectus in via, quàm in patria. Ergo nulla ratio est propter quam actiones, ad quas voluntas concurrit posteriori modo, dicantur magis propriæ volũtatis, & ex consequenti neque magis propriè humanæ, quàm illæ ad quas concurrit priori modo.

HOC ARGVMENTO aliqui conuicti admittunt, actionẽ istam, de qua loquimur, esse propriè humanã: neque existimant hoc repugnare definitioni actionis humanæ suprà positæ ex mente D. *Thomæ*; quia dicunt hunc actũ etiam procedere ex volũtate deliberata, quoniam procedit à voluntate ex vi aduertẽtiæ rationis ad exigentiã obiecti: & hominem habere eius dominiũ, quia non concurrit ad eum modo seruili, & quasi *subditus* obiecto, & præcisè raptus ab eo; sed vt *dirigens* & applicans ad tendendum in obiectũ toto conatu, & sine vlla indifferẽ-

C tia, ex vi prędictæ aduertentiæ. Quare distinguunt duplex dominium in homine respectu suarũ operationum, & *primum* dicunt consistere in *libertate* ad exercendũ aut omittendũ eas: *secundũ* verò in modo illo concurrendi, applicando & *determinando se* ad operandũ ex vi cognitionis obiecti, & quasi cuiusdam põderationis obiecti bonitatis; qui modus operandi non cõuenit brutis; quia quamuis mouẽtur præsupposita cognitione obiecti, non tamen ponderant quid exigat obiectum, sed ab eo proposito rapiuntur sua propria directione & applicatione, quasi ad modum seruorum. Et istud secundum dominium dicunt isti conuenire homini, respectu actus de quo loquimur.

SED MIHI neque hæc sententia videtur vera, neque eius argumentũ efficax. Et imprimis contrà eã sic argumentor. Cognitio illa, quam isti appellant *ponderatiuã* aut *appretiatiuam* bonitatis obiecti, est omnino necessaria; & sequela amoris eiusdẽ obiecti ex illa cognitione etiam est omninò necessaria.

ergo amor ille non potest dici propriè actio humana. Patet cõsequentia, quia nulla in eo reperitur libertas: vt verò suprà probauimus, nõ dicitur in hac materia aliqua actio propriè humana, nisi aliquo modo procedat à voluntate liberè concurrente.

Confirmatur, quia nemo concedet visionẽ Dei, vt antecedit amorem, esse actionem propriè humanam: ergo neque de amore est concedendum; probo consequentiam, quia non minus caret libertate ille amor, quàm visio.

Deinde, falsum est fundamentũ, quo illi vtũtur, scilicet, quod ex ponderatione bonitatis obiecti proueniat, quod volũtas feratur in obiectũ aliquod necessariò aut liberè: quoniã illa ponderatio necessariò includeret iudiciũ dictans diligẽdũ esse obiectũ liberè aut necessariò, quod tamen videtur fictũ, neque vnquã aliquis expertus est illud. Et *præterea*, quia vel præsupposita illa cognitione voluntas se determinat *liberè*, aut *necessariò*, v.g. ad actũ, de quo loquimur, amoris Dei in patria. Si *primum*, ergò posset non determinare seipsam, quod *& in se falsum* est, quia supposita visione Dei non potest voluntas continere seipsam ab eius amore; *& repugnat* cum eo quod dicitur, scilicet, amorem Dei esse necessarium; non enim potest esse simpliciter necessarius actus voluntatis, ad quẽ ipsa voluntas liberè se determinat. Si verò dicatur *secundum*, sequitur quòd voluntas non se determinat ad modũ agentis moralis: quod tamen erat necessarium, vt actio procedens ex illa determinatione diceretur in præsenti materia propriè humana. Imò sequitur q; voluntas simpliciter non se determinet; sed sit determinata ex natura sua: quia cognitio solùm mouet voluntatem vt præsentans ei obiectum, vt docet D. THOMAS infrà q. 9. art. 1. ergò non potest ratione cognitionis determinari necessariò voluntas ad diligendum necessariò aliquod obiectũ, nisi ipsa sit ex natura sua determinata: patet cõsequentia, quia sola præsentatio obiecti, nullã efficaciam habet in voluntatem.

Et *ad argumentum Respondetur* distinguendo *antecedens* si enim intelligatur de voluntate præcisè quatenus potentia quædã, considerata secundum suam *entitatẽ*, concedendũ est; quia sicut distinguitur specie ab omni alio appetitu, ita habet propriũ modum tendendi in suum obiectũ, cæterum in hoc sensu est omninò extra rem. Si tamen intelligatur de voluntate quatenus est *principium proximũ operandi ad consequendum finem habentem rationem præmij*, falsum est: quia non deseruit ad hoc naturę humanæ, nisi in quantùm libera est, vt suprà diximus; & in hoc sensu deberet esse verum illud *antecedens*, vt ex eo posset colligi *consequens* intentum, vt satis constat ex dictis.

Neque obstat *probatio* huius antecedentis, nam imprimis ex ea constat, non esse sufficientẽ ad probandũ antecedens in secundò sensu, cùm statim in eius initio supponatur, voluntatẽ non concurrere liberè ad illũ actum. Et præterea falsum est præcipuũ eius fundamentũ, scil. voluntatẽ determinare seipsam ad illum actum ex vi cognitionis bonitatis obiecti, vt paulò superiùs probauimus. Et ad argumentum quo hoc probatur, respondetur, quod quamuis voluntas se determinet ad diligendũ bonum particulare, nõ sequitur quòd etiam se determinet ad diligendum Deum clarè visum: & ratio discriminis est, quòd respectu primi obiecti, nõ est determinata ex sua natura, sed indifferens, respectu verò secundi determinata est.

A

Ad confirmationem concessa *maiori* distinguenda est *minor*: est enim vera si intelligatur de volũtate absolutè considerata, quatenus est *potentia quædam naturæ* humanæ; Falsa verò si intelligatur de ea, quatenus est *principium operandi moraliter* in ordine ad præmiũ, quoniã voluntatis ità cõsideratæ magis propriũ est operari liberè quàm necessariò, cũ solùm operationibus liberis possit obtineri præmiũ.

§ 4. *Soluitur 2. & 3. argumentum; Quare actiones amentium & infantium nequeant esse meritoriæ?*

AD SECVNDVM argumentum principale facilè posset responderi, sicut ad primũ: quia etiã operationes illæ *puerorũ* antequã perueniant ad vsũ rationis; & *amentium*, quãuis exerceantur per intellectum & voluntatem, sunt inutiles ad consequendum finẽ habentem rationem præmij: & ideo non sunt propriæ hominis secundum eam rationẽ, qua de eo agitur in theologia morali, hoc est, quatenus potest tendere in prædictum finem.

SED DIFFICVLTAS est de *radice ex qua proueniat, quod istorũ operationes non possint esse meritoria præmij*, ac proinde neq; propriè humanæ in sensu quo hic loquimur de actionibus humanis. Ad quã cõmuniter solet responderi, causam esse, quod isti non habeant liberam facultatẽ ad operandum & non operandũ: sed ita se habeant vt bruta, quæ habita notitia obiecti, & concurrentibus quibusdam circumstantijs, non possunt non agere; & illis deficientibus, non possunt agere.

B

Sed tamen hoc non placet omnibus. Nã VICTORIA 1. p. relectionis citatæ, in principio huius dubitationis num. 5. affirmat, in potestate istorum esse, exercere aut non exercere operationes, non solùm eas, quæ immediatè eliciuntur à voluntate, sed etiã eas, quæ imperantur ab ea.

Et ideò quicquid sit de hoc, de quo disputabimus alio loco, *respondetur aliter*, actiones illas non posse habere rationem meriti aut demeriti, quia saltem non sunt perfectè liberæ: ad perfectam enim libertatem requiritur, præter *facultatem ad operandum* & non operandum, *sufficiens lumen* ex parte intellectus ad consultandum & deliberandum de agẽdis, & ad discernendum inter bonũ & malum morale. Cum enim radix libertatis sit in intellectu iudicante de agendis aut vitandis; non potest in aliquo esse perfecta libertas, nisi etiam sit in eo *tantum lumen* ex parte intellectus, quantum requiritur ad deliberandum, & ad discernendum inter bonum & malũ morale; Hoc autem *lumen* deest pueris ante perfectum vsum rationis, & *amentibus*, quia patiuntur impedimentum aliquod ex parte virium sensitiuarum. *Pueri* enim propter nimiam humiditatem; & *amentes* propter nimiam siccitatem, aut læsionem alicuius organi, nõ habent perfectũ vsum rationis. Et ex hoc cõstat quare istorũ actiones nõ sint propriè humanæ; sicut enim non possunt habere rationem meriti aut demeriti: ità neque possunt deseruire ad consequendum finem habentem rationem præmij.

C

Neque obstat, quod D. TH. dicat illas actiones esse propriè humanas, quæ procedunt ex volũtate deliberata, aut quarum homo habet dominium; Nam per *voluntatem deliberatam*, intelligit voluntatem cum prædicto lumine & facultate ex parte intel-

intellectus ad iudicandum de agendis aut vitandis; & nomine *dominij* nō intelligit qualēcunque libertatem, & potestatē operādi & nō operādi, sed perfectam, qualis est illa. quæ à nobis est explicata.

Ad vltimvm respondetur *aduertendo* ex Conrado hoc loco, voluntatem duobus modis esse posse deliberatā; scil. *expresse & formaliter* aut *interpretatiuè & virtualiter*. Expressè & *formaliter* dicitur deliberata, quando præsupponit deliberationem formalem, quæ est *actuale iudiciū intellectus* de re agenda aut vitanda, cum sufficienti lumine ad discernendum inter bonum & malū morale. *Interpretatiuè* verò dicitur voluntas deliberata, quando ità operatur, vt quamuis non præcesserit formalis deliberatio, præcessit tamen interpretatiua: quæ est *facultas cum tempore sufficienti ad deliberandum*. Et vtroque modo sumitur voluntas deliberata in definitione actionis humanæ. Itaq; sufficiat quod præcedat quæcunque deliberatio, siue formalis, siue interpretatiua, vt actio subsequuta dicatur procedere ex voluntate deliberata, & ex consequenti propriè humana. Quo posito, ad argumentum in forma concessa *maiori* neganda est *minor*, & ad *probationē* dicendum est, quòd in eo casu aliqua deliberatio præcedit actionem, non quidem formalis, sed interpretatiua, & hoc satis est vt dicatur propriè humana.

DVBIVM SECVNDVM.

V. omnes & solæ actiones humanæ sint propter finem?

Circa eandem conclusionem est. Secvndvm Dubium. V. *omnes & solæ actiones humanæ sint propter finem.*

§ 1. *Pars negatiua probatur.*

Primò quia *intentio finis* est actio humana, vt diximus dubio præcedenti, & tamen non est propter finem: ergo non omnis actio humana est propter finem. Probatur *minor*, quia vt aliquod agens operetur propter finem, necessarium est præsupponi intentionem finis; operari enim propter finem, est operari propter finem intentum aut volitum: Sed ipsa intētio finis non potest præsupponere intentionem finis, ergo neque est propter finē.

Confirmatur primo, quia si intentio finis debet esse propter finem, sequitur quod detur processus in infinitum, cum ad vnamquamque sit necessarium præsupponere aliam, propter rationem assignatā.

Confirmatur secundo, quia ita se habet finis in agibilibus sicut principiū in speculabilibus: ac proinde *velle propter finē* ita se habet in agibilibus, sicut in speculabilibus *assentiri* propter principia; sed in speculabilibus non assentimur primis principijs propter principia; ergo neque in agibilibus volumus finem propter finem.

Secvndò potest aliqua operatio humana habere rationem vltimi finis: sed inuoluit repugnantiam quòd illa actio exerceatur propter finem; ergo non omnis actio humana est propter finem. *Minor* patet, quia si illa actio exerceretur propter finem, haberet finem etiam in intentione operantis, & ex consequenti ipsa non haberet rationem vltimi finis. *Maior* etiam probatur, quia si quis liberè velit cytharizationem non ordinando eam in alium finem, tunc cytharizatio & est actio humana, saltem vt imperata; & habet rationem vltimi finis, respectu volentis eam, quia est ab eo volita vt finis non ordinatus ad alium finem.

Tertiò. Operationes quas beatus liberè exercet, postquam obtinet beatitudinem, sunt verè humanæ, vt constat ex præcedenti disputatione; & tamen non sunt propter finem, cum agere propter finem sit operari ad consequendum finem intentum, beatus verò iam obtinuerit suum finem: atque proinde non possit velle eum consequi suis operationibus.

Qvartò probo, quod in homine non solæ operationes humanæ sint propter finem. Quia operationes partis *vegetatiua*, quæ nullo modo pendēt ex libertate hominis; & operationes partis *sensitiuæ* quæ exercentur sine concursu voluntatis; imò & operationes partis *intellectiua*, quæ præsupponuntur ad vsum libertatis, non sunt propriè actiones humanæ: & tamen sunt propter finem; ergo non solę actiones humanæ sunt propter finem. Probatur *minor*, quia omnes suo modo adiuuant homines ad consequendum suum finem: operationibus enim partis vegetatiuæ conseruatur & confirmatur corpus, quod deseruit homini ad exercendum plures actiones meritorias; Operationes etiam partis sensitiuæ, si pertineant ad *sensus*, deseruiunt operationibus intellectus: si vero pertineant ad *appetitum*, deseruiunt operationibus voluntatis, quia sæpe disponunt hominem ad rectè operandum. Et tandem operationes intellectus adiuuant proponendo voluntati suum obiectum, & sunt fundamentum & radix libertatis.

Vltimò argumentor contrà rationem, qua D. Thomas probat hanc suam sententiam; quia & in ea supponitur vt certum, aliquod falsum; & præterea ipsa videtur inefficax.

Nam imprimis, supponitur in ea hoc antecedens, *obiectum voluntatis est finis & bonum*; quod tamen esse falsum, probatur tripliciter. *Primo* quia vnius potentiæ vnicum tantum est obiectum formale: sed finis & bonum non sunt idem formaliter; ergo neque sunt obiectum voluntatis. *Secundo* obiectum vnius potentiæ non est commune alijs: sed omnis appetitus, siue sensitiuus, siue naturalis fertur in bonum, iuxta illud Aristotelis 1. Eth. cap. 1. *Bonum est quod omnia appetunt*; ergo bonum non est obiectum voluntatis. *Tertio* obiectum debet esse adæquatum potentiæ, ita vt potentia non feratur in aliquid, quod sit extrà latitudinem ipsius: At voluntas non solùm appetit finem, sed etiam media; & per *nolitionem* versatur circa *malū* sub ratione mali, & circa id quod contrariatur fini; vt, nolumus ea, quæ non possunt simul esse cum fine, quem appetimus; aut quæ nobis impediunt eius consequutionem; Ergo finis & bonum non sunt obiectum voluntatis.

Et præterea ex illo *antecedenti* supposito colligit D. Thomas hanc conclusionem, *ergo omnes actiones humanę sunt propter finem*: & tamen videtur solum posse colligi, quod sint finis, aut quod tendant in finem; sicut ex eo quod obiectum visus sit color, solùm sequitur, quod omnis actus videndi sit coloris, aut tendat in colorē: non tamē quod sit propter colorē; & sicut ex eo quod volūtas habeat idē obiectū, quatenus ab ea eliciuntur aliqui actus necessarij, non sequitur quod huiusmodi actus sint

propter finem; sed vt plurimùm, quòd tendant in obiectum voluntatis, scilicet, finem & bonum.

§ 2. *Sensus dubij propositi.*

IN hac dubitatione potest esse difficultas & de *re ipsa* & de *sensu* D. Thomæ, & de vtroque peculiares conclusiones statuemus. Prius tamen ADVERTENDVM est, quod agere propter finẽ, est operari præsupposita motione finis, ita quod agens motum à fine aliquid operetur propter ipsum, aut gratia ipsius: quoniam cũ particula *propter* importet causalitatem finis, & finis, siue causa finalis (vt docet Aristoteles 2. Phys.) sit *id cuius gratia aliquid fit:* causalitas eius consistet in hoc, quod *moueat agens ad efficiendum aliquid gratia ipsius*. Dupliciter autem potest finis mouere ipsum agens, scil. Aut *medio desiderio* & appetitu sui: vt cum ex eo quòd volumus finem aliquẽ mouemur ad apponendũ media, quibus eum consequamur; Aut solum *media cognitione* suæ bonitatis & perfectionis, nam bonitas alicuius rei cognita potest allicere & attrahere ad sui amorem: vt cũ quis ex cognitione bonitatis & conuenientiæ, quã habet sanitas in ordine ad ipsius naturam, mouetur ad desiderãdum eam. Et ita dupliciter etiã sumitur, agere propter finẽ, scil. *strictè*, pro eo quod est agere propter finem appetitum & desideratum, aut mouentẽ & finalizantem medio desiderio suiipsius; Aut magis *late* pro eo, quod est, agere propter finem mouentẽ solũ media cognitione suæ bonitatis aut conuenientiæ, & non præsupposito aliquo desiderio, aut amore suiipsius. Quæ distinctio aliter solet ab alijs explicari. Dicũt enim quod cũ particula illa *propter* importet rationẽ aliquid diligendi aut operandi, dupliciter sumi potest, scil. aut prout significat *rationem extrinsecã obiecto*, & non existẽtem in ipso, vt cum dicimus quod aliquis propter sanitatẽ sumit cibos, aut vtitur medicamentis: tota enim ratio hoc efficiẽdi, est sanitas formalis, quę extrinseca est cibis & medicamentis; Aut prout importat *rationem intrinsecam obiecto*, & existentem in eo, sicut conuenientia, quã habet sanitas ad naturam nostram, est in ea, & est ratio propter quam desideramus ipsam sanitatem.

§ 3. *Resolutio quæstionis.*

SIt PRIMA CONCLVSIO. *Absolutè, cõcedendum est, conuenire homini agere propter finem.* Hæc est certa secundum fidem probatur psal. 118. *Inclinaui cor meum ad faciẽdas iustificationes tuas in æternũ propter retributionem.* Ad Heb. 11. *Iuxtà fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes & salutantes,* id est: Cum non acciperent promissa, sed fide viderent, seu crederẽt, & præ desiderio consalutarent. 1. Petri 1. *Reportantes finem fidei vestræ salutem animarũ vestrarum.* Et c. 2. *Subditi estote omni humanæ creaturæ propter Deum.* Tandem quia aliàs nullus esset locus promissionibus & minis, quibus Deus in scriptura vult aut inducere homines ad benefaciendum, aut deterrere à malefaciendo.

Est etiam *euidens* in lumine naturali: Quoniam euidens est hominem habere liberum arbitrium, & cognoscere finem in ratione finis, & proportionẽ mediorum ad ipsum: Ergo etiam est euidens, quod potest operari propter finem eligendo media conuenientia ad consequendum ipsum. Et ita Arist. 1. Eth. c. 1. vt euidens, & vt fundamentum totius philosophiæ moralis supponit, hominem agere propter finem, cum inquit, *omnem artem, doctrinam, actionem, consilium, siue propositum, appetere bonum aliquod.* Neque mirum est quod Aristoteles non probauerit propositionem.

SECVNDA CONCLVSIO. *Omnes actiones hominis, quæ sunt propriè humanæ in sensu explicato præcedenti dubitatione, sunt propter finem, non quidem necessariò strictè, sed aut strictè, aut latè.*

PRIMA pars probatur; Quia omnes illæ actiones sunt meritoriæ aut demeritoriæ alicuius præmij, & sunt dignę laude aut vituperio: ergo sunt propter finem aliquẽ. Patet *consequentia* quia quãuis omnibus actibus creaturarum conueniat suo modo esse propter finem: tamen hæc, quę diximus, nõ cõueniũt nisi illis, qui sunt propter finẽ ex directione ipsius agẽtis, quod in hac materia morali est esse propter finem propriè, vt dicemus art. seq.

Deinde probatur inductione. Quia vel actiones quæ sunt propriè humanæ versantur circa media, vel circa finẽ: *si primum*, necessarium est quod sint propter finẽ *strictè*, *tum quia* debet procedere ex deliberatione, quæ præsupponit intentionem finis, *tũ etiam quia* tota ratio eligendi media, est volitio finis, & conuenientia ipsorũ in ordine ad finẽ; Si *secundum*, erunt propter finẽ *latè*, quod sic probo. Illi actus procedunt ab homine moto à fine media cognitione suæ bonitatis: ergo sunt propter finẽ *latè*; Cõsequentia patet ex fundamento suppraposito, & *antecedens* probatur, quia voluntas non potest ferri in aliquod obiectũ nisi ratione suæ bonitatis cognitæ: sed bonitas obiecti non est ratio propter quam ipsũ obiectũ diligatur, nisi alliciendo & attrahendo ad sui amorem, quod est mouere per modum causæ finalis: ergo neque possumus diligere voluntate aliquod obiectum vt finem, nisi prius moueamur ab eius bonitate media cognitione.

Vltimò probatur ratione D. THOMÆ, quę est fundamentũ potissimũ huius veritatis, & potest ad hãc formã reuocari. Obiectũ voluntatis est finis, vt finis est, in actu exercito; hoc est, prout exercet suã causalitatem: ergo cum omnes actiones humanæ procedant ex voluntate, omnes erunt propter finem. Probatur consequentia: quia omnes actiones alicuius potentię, procedunt ab ea secundum rationẽ sui obiecti, id est, vt postulat ratio formalis sui obiecti: sed ratio formalis finis in actu exercito cõsistit in hoc, quod eius gratia, aut propter ipsum aliquid fiat; ergo omnes actiones humanæ, siquidẽ procedunt ex voluntate, debent esse propter finem.

Quod verò non possit hoc argumento probari, idẽ esse dicendũ de actionibus volũtatis necessarijs, explicabimus in solutione vltimi argumenti.

SECVNDA etiam pars probatur: quia volitio finis potest esse actio humana, & tamen non potest esse propter finem strictè, quia aliàs deberet præsupponere intentionem alterius finis, & ex consequenti ipsa non esset propriè volitio finis, sed electio medij, quod certũ est repugnare suppositioni factæ. Et potest ista repugnãtia apertius ostendi, in actu, quo volumus finem vltimum; quoniã fini vltimo repugnat esse volitum propter alium finem; aliàs ipse nõ esset vltimus. Non est ergo necessariũ quod omnis actio humana sit propter finẽ *strictè*, sed satis est quod sit propter finem *strictè*, aut *latè*, iuxta sensum in notabili explicatum.

Neque obstat quod ad appetendum finem, etiã vltimũ, possimus moueri ex desiderio suæ gloriæ, aut

nostræ perfectionis: quia tunc in rigore non volumus proximè ipsum finem, sed actum appetendi ipsum; & hunc actum ordinamus aut in honorem Dei, aut ad nostram perfectionem, quatenus actu operando perficimur; & ità in illo casu potiùs dicemur, eligere medium, quàm velle finem.

Neque rursum obstat, quod ex desiderio summi boni nostri in vniuersali possimus moueri ad appetendum visionem Dei, in qua scimus consistere nostrum bonum; Quoniam in isto casu non deligimus vnum in ordine ad alterũ, hoc est visionẽ in ordine ad summũ bonũ; sed applicamus rationem vniuersalẽ finis ad particularẽ: & ita in rigore non mouemur ad appetẽdum visionẽ Dei ex intentione alterius finis; sed id, quod prius appetebamus in confuso, & in vniuersali appetimus in particulari: quia incipimus cognoscere ipsum in particulari, & ex consequenti solùm incipimus appetere, moti à bonitate obiecti perfectiùs cognita.

TERTIA CONCLVSIO. Quãuis præcedẽs cõclusio possit defendi vniuersaliter quoad omnes actiones humanas, tam elicitas quàm imperatas: tamen ad veritatem sententiæ D. THOMÆ, & sensûs quem potissimum intendit in sua conclusione, non est hoc necessarium; sed in *imperatis*, quando habent rationem vltimi finis, satis est quod intelligatur quoad actum voluntatis quo imperantur, & quo habent quòd sint humanæ. Hanc conclusionẽ statuo vt explicem sententiam D. THOMÆ. Pro quo *Aduertendum*, quod duplices sunt operationes humanæ, quędam *elicitæ* à voluntate, & aliæ *imperatæ*, vt dixi præcedẽti dubitatione; Et de prioribus certum est, omnes debere esse propter finẽ: de posterioribus verò est nonnulla difficultas, quæ vt intelligatur,

SVPPONENDVM est, aliquas ex his operationibus imperatis à nostra voluntate, posse habere interdum rationem vltimi finis, etiam sumendo finem pro re, quæ est finis: vt cum neque ordinantur ab exercente eas in alium finem, neque ipsæ habent pro fine terminum à seipsis distinctum; Sicut cum quis vult actionem contemplandi aut cytharizandi, non ordinando eam in alium finem. Nam quamuis cum intelligimus producatur verbum, tamen verbum non est finis intellectionis, sed potius ordinatur ad eam, vt in materia de verbo mentis solet explicari.

Hoc autem posito, consequenter videtur dicendũ, quod huiusmodi actiones nõ sint propter finem: quoniam cum quæuis earũ sit finis vltimus, vt res quæ est finis, non poterit esse propter finem; Quia neque propter alium finem distinctum, aliàs ipsa non esset finis vltimus; neque propter seipsã, quoniam cum finis sit causa eorum quæ sunt ad finem, sequeretur quod idẽ esset causa suiipsius, quod repugnat, & in nullo genere causarum solet admitti.

HANC difficultatem proponit D. THOMAS in secundo argumento huius articuli: & quamuis in eius solutione aliqua dicat, quæ posteà sunt examinanda, in summa tamen respondet his verbis: *Ibi*, hoc est, in casu posito, *aliqua actio hominis, ad minus, ipsum velle, est propter finem; quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est vltimus finis.* Quibus verbis nihil apertius dici potest in confirmationẽ nostræ conclusionis. Fatetur enim D. THOMAS, non esse necessariũ omnes & singulas actiones humanas esse propter finem: quoniam illæ quæ habent rationem vltimi finis non sunt propter finẽ; sed satis esse, quod etiam in ijs exercendis homo operetur propter finẽ, saltẽ quoad actum elicitum voluntatis, quo actiones illæ imperantur, & à quo habent quod sint humanæ. Præmiserat enim, quòd si aliqua actio humana habeat rationem vltimi finis, illa non potest esse elicita à voluntate, sed solũ imperata. Et verè hoc satis est ad institutum Diui THOMÆ: quoniam in titulo articuli non inquirit, vtrum omnes actiones humanæ sint propter finẽ, sed vtrum homini conueniat agere propter finem: quomodo autem defendi possit, etiã istas actiones esse propter finem, dicam in solutione secundi.

VLTIMA CONCLVSIO. *Actiones quæ in homine nõ sunt propriè humanæ, siue pertineant ad partem vegetatiuam, siue ad sensitiuam, siue etiam intellectiuam, non sunt propter finem.* Hæc colligitur apertè ex D. Thoma in solutione ad 3. vbi docet, actiones, quæ in nobis non procedunt ex deliberatione quales sæpe sunt, fricatio barbæ, & motus manuum aut pedum, non esse propriè humanas, & ideò neque propter finem. Et idem docet 3 con. gent. c. 2. Et probatur ratione ex ipso desumpta, quia illæ actiones non sunt propter finem ex directione ipsius hominis, sed ex directione auctoris naturæ: ergo in materia morali non sunt propter finem. Patet cõsequentia, quia propter hanc rationẽ dicemus art. seq. actiones brutorum, & omnium rerum ratione carentium non esse propter finem.

§ 4. *Soluuntur obiectiones initio adductæ; vbi 1. An intentio finis sit actio propter finem.*

AD PRIMVM cum suis confirmationibus. Resp. solũ probare quod intentio finis non sit propter finem *strictè*; vt ità vt particula *propter* importet rationem volendi, quæ sit extrinseca ipsi fini: non tamen quod non sit propter finem *latè*, aut sumendo particulam *propter*, vt importat rationem volendi intrinsecam obiecto. Et in hoc sensu etiam concedi potest, quod assentimur principijs propter principia, hoc est, propter veritatem eorundẽ principiorum notã ex connexione terminorũ tanquã propter rationem formalẽ obiectiuã assentiẽdi.

Sed obijcies, quia finis non habet rationẽ finis nisi respectu mediorũ: At neque finis neque volitio finis habet rationẽ medij, si cõparentur ad bonitatẽ eiusdem finis; ergo velle finẽ propter suam bonitatẽ, non est velle propter finẽ. Probatur *minor*, quia imprimis finis non est medium respectu suæ bonitatis, non enim ordinatur ad eã; & ex hoc sequitur quod neque volitio eiusdem finis sit medium, quia actus specificantur à suis obiectis, Ergo actus voluntatis, cuius obiectum non est medium, non potest esse medium.

Respondetur negando maiorẽ: quia finis non solũ exercet rationẽ finis in ordine ad media, quę propter ipsum appetuntur: sed etiam in ordine ad actionem voluntatis, qua ipse appetitur; Cuius ratio est, quia voluntas appetit finem propter bonitatẽ, aut conuenientiam, quam iudicat intellectus esse in eo: & ex consequẽti homo dirigit actum, quo vult finem, in ipsum finem propter suam bonitatẽ: atque proinde finis vt terminat istum actum, habet rationem finis, quia ratio finis consistit in hoc, quòd *eius gratia aliquid fiat*. Itaque finis habet rationem finis & respectu actus

quo appetitur, & respectum mediorum quæ ad ipsum diriguntur mediante actu voluntatis: & prius respectu illius actus, sicut prius est velle finem, quàm dirigere media in ipsum, imò & quàm cogitare de medijs.

§. 2. *An actio, qua habet rationem vltimi finis, possit esse propter finem?*

AD 2. diximus in explicatione tertiæ conclusionis quomodo respondeat D. Thomas in solutione secundi. Sed vt nos defendamus nostram secundam conclusionem vniuersaliter intellectam de omnibus actionibus humanis, sicut in principio tertiæ diximus fieri posse: necesse est aliter respondere; quod vt efficiamus,

SVPPONENDVM est, actionem illam, quam supposuimus in argumento habere rationem vltimi finis, duobus modis considerari posse; scilicet, *vt subordinatur* actui voluntatis, quo imperatur, *aut secundùm* se præcisè sumptam. Si *priori modo* sumatur, est actio propriè humana; si tamen sumatur *posteriori modo*, non est actio humana, sed habet rationem obiecti, non solùm respectu actus, voluntatis; sed etiam respectu suiipsius, quatenus ei coniungitur & est actio humana. Habet enim ita considerata bonitatem aliquam, siue artificialem, siue alterius generis, secundum quam sicut obijcitur actui voluntatis, ità necesse est quod obijciatur sibi ipsi, vt ei subordinatur; quia impossibile est quod actus voluntatis respiciat aliquod obiectum, & quod actus ab eo imperatus non participet ordinem ad idem obiectum; ad eum modum quo actiones inferiorum artificum, quatenus procedunt ex directione superioris, respiciunt obiectum ipsius. Quod verò eadem actio considerata secundum se, possit esse obiectum suiipsius quatenus subordinatur imperio voluntatis, potest explicari optimo exemplo: nam actio extern a v. g. dandi eleemosynam, habet suam bonitatem moralem obiectiuam, secundum quam est obiectum, non solum actûs voluntatis, sed etiam suiipsius, quatenus ei subordinatur, quoniam vt ita subordinata participat bonitatem moralem formalem siue intrinseca denominatione, siue solùm extrinseca, (de quo dicemus suo loco in q. 18.) Impossibile autem est quod participet bonitatem formalem, quæ consistit in ordine ad obiectiuam, quin etiam participet ordinem ad eandem sicut ad obiectum.

HOC SVPPOSITO, ad argumentum in forma, nego minorem; & ad probationem dicendum est, quod illa actio secundùm diuersam rationem est finis vltimus, & exercetur propter finem. Est enim *finis vltimus* sumpta secundum se præcisè, & prout habet rationem obiecti; exercetur autem *propter finem* quatenus subordinatur imperio voluntatis, & habet rationem actionis humanæ.

ET SI OBIICIAS id quod proposuimus in fauorem tertiæ conclusionis, scilicet, non posse hanc actionem exerceri propter finem, qui sit ab ea distinctus, quoniam ipsa non erit finis vltimus, neque propter finem qui sit ipsamet, quoniam erit causa suiipsius; & ex consequenti non posse exerceri propter finem;

Respondetur, quod ea ratione, qua est actio humana, potest exerceri propter seipsam, vt est obiectum: neque est inconueniens quod idem secundum diuersas rationes sit causa suiipsius sicut in exemplo proposito, actio exterior quatenus est bona bonitate obiectiua, est causa sui ipsius quatenus participat, formalem, quia bonitas obiecti est causa bonitatis formalis, quę conuenit actui.

SED OBIICIES rursum, quando volumus aut appetimus Deum tanquam finem vltimum quamuis actus appetendi sit propter finem, tamen ipse Deus non est propter finem, quoniam est finis vltimus; Ergo similiter cum quis vult actum cytharizandi tanquam finem vltimum, quamuis volitio sit propter finem, scilicet propter cytharizationem; tamen ipsa cytharizatio non erit propter finem, quia etiam est finis vltimus.

Respondetur concedendo antecedens & negando consequentiam: & ratio discriminis est, quòd in Deo non possunt distingui duæ illæ rationes obiecti & actionis, sicut distinguuntur in actione imperata à voluntate.

§ 3. *An actiones beatorum possint esse propter finem?*

AD 3. concessa maiori neganda est minor; & ad probationem etiam negandum est, quod agere propter finem sit operari ad consequendum finem, si loquamur de eo in quo formaliter & per se consistit iste modus operandi, agere enim propter finem *formaliter* loquendo, est operari gratia finis & propter eius bonitatem ex propria directione; ad hoc autem per accidens & materialiter se habet, quod quis nondum est adeptus finem, & velit operari propter eius consequutionem; aut quod iam obtinuerit eum; & ita in vtroque casu potuit operari, propter finem: in priori quidem propter bonitatem, quæ reperitur in eius consequutione, quod est operari propter consequutionem finis: In posteriori verò, aut propter bonitatem vt iam à se obtentam, sicut cum gaudet quis de obtenta salute, aut fruitur ea; aut propter bonitatem absolutè sumptam, vt amando finem, aut aliquid efficiendo gratia finis, & propter eam; & hoc posteriori modo potest beatus operari propter finem iam adeptum: quia potest exercere liberè plures actus propter Deum quem amat, & propter eius bonitatem.

Ad 4. Respondetur solùm probare, illos actus ordinari etiam ad illum finem ex directione auctoris naturæ.

§ 4. *Quomodo finis & bonum sit obiectum voluntatis?*

AD VLTIMVM Respondetur, falsa esse illa duo quæ obijciuntur contra rationem Diui Thomæ. Et ad primum argumentum eorum, quibus probatur primum illorum, Quidam concessa maiori negant minorem. Dicunt enim quod bonum & finis non solum sunt idem realiter, sed etiam secundum rationem formalem:

quam

quam sententiam videtur sequi Medina hoc loco. Sed mihi non placet, quia *ratio formalis boni* consistit *in habitudine conuenientiæ*: *ratio* vero *formalis finis in habitudine ad ea quæ fiunt gratia ipsius*; At istæ habitudines sunt distinctæ, quoniam habent distinctos terminos. Ergo ratio boni est distincta à ratione finis. Probatur *maior* quoad *priorem partem*, quia in tantum res aliqua est *bona* alicui, in quantum est ipsi *conueniens*, & ideo est bona respectu vnius, & mala respectu alterius, quia vni congruit, & alteri non congruit. Atque ita D. Thomas 3. contra gentil. c. 3. in principio inquit, id, *quod est alicui conueniens esse ipsi bonum*. Et quoad *posteriorem partem* probatur *eadem maior*, quia finis (vt docet Aristot. 5. Metaphy. & 2. Phys.) est *cuius gratia aliquid fit*.

A

Dices, maiorem, quoad secundam partem, solùm esse veram de fine, quatenus exercet suam causalitatem, & actu finalizat: non tamen quatenus est principium huius exercitij; quoniam hoc modo solùm importat id quod potest finalizare & mouere ad hoc vt eius gratia aliquid fiat, atque hoc est ipsa ratio boni.

Sed contra. Eundem terminum respiciunt principium alicuius exercitij, & ipsum exercitium; Sed ratio finis, quatenus actu finalizat, consistit in hoc, quòd eius gratia aliquid fiat actu, vt isti fatentur. Ergo ratio finis in potentia, siue quatenus est principium finalizandi, consistit in hoc, quòd eius gratia possit fieri aliquid: & ex consequenti importabit habitudinem ad id, quod potest fieri gratia eius; quæ habitudo distincta est ab habitudine conuenientiæ, quam formaliter importat bonum.

B

Confirmatur, quia reliquæ causæ eundem terminum respiciunt vt principia suarum causalitatum & secundum suas causalitates, vt, materia non solùm vt actu materializans, sed etiam vt principium materializandi respicit formam; & forma siue vt actu informans, siue vt principium informandi, respicit effectum; Ergò similiter finis, tam prout actu finalizat, quàm prout potest finalizare, respicit id quod fit gratia ipsius, aut saltem fieri potest.

Præterea illa sententia est contra D. Thomam, qui 1. p. q. 5. art. 4. ex eo probat, bonum habere rationem finis, quia bonum est appetibile, iuxta illud, *bonum est quod omnia appetunt*; & appetibile habet rationem finis. Ex quo sic arguméntor. Bonum non est secundum suam intrinsecam rationem appetibile formaliter, sed solùm fundamentaliter, vt Caietanus probat super articulum 1. eiusdem quæstionis. Ergo etiam solùm habet rationem finis fundamentaliter; quod ita fatetur Caietanus super illum art. 4. & Ferrariensis 1. contra gent. c. 17.

C

Quare aliter respondetur, concedendo *maiorem*, si intelligatur de obiecto *in genere obiecti*, & negando *minorem* intellectam de distinctione inter bonum & finem in *eodem genere*; Nam quamuis distinguantur *formaliter in genere rei*, vt hactenus probaui: possunt constituere *vnum obiectum formale* voluntatis, quod sit vnum in genere obiecti; quia non pertinent ad hoc obiectum vt omninò distincta, & nullum habentia ordinem inter se; sed quatenus vnum, scilicet *Bonum*, determinatur per alterum, scilicet per *Finem*; ita quòd bonum non est obiectum voluntatis, nisi quatenus habet rationem finis, non quidem in *actu signato*, sed *in exercitio*, hoc est prout exercet rationem finis, ita enim sumitur finis à D. Thoma hoc loco, vt aduerterunt Caietanus in solutione primi dubij, & Conradus in explicatione horum verborum. Vt autem hoc intelligatur,

Adverte, quod sicut Bonum est obiectum cuiuscunque appetitus, (bonum enim est quod omnia appetunt) ita etiam est obiectum voluntatis, quæ est quidam appetitus. Cæterum hoc differt voluntas ab omni alio appetitu, siue naturali, siue sensitiuo: quod illi tendant in sua bona absoluta; voluntas verò feratur in bonum, quatenus exercet causalitatem finis. Et potest facile probari hoc ita esse, quia voluntas non fertur in aliquod obiectum appetendo illud, nisi quatenus intellectus ipsum apprehendit vt dignum quod appetatur propter suam bonitatem aut conuenientiam: Ergò cum appetit obiectum, ordinat actum appetendi in ipsum propter eius bonitatem: Ergo ipse actus appetendi terminatur ad obiectum quatenus exercet rationem causæ finalis. *Prima consequentia* patet, quia modus appetendi proportionatur modo cognoscendi. *Secunda* etiam probatur, quia id, cuius gratia aliquid fit, exercet rationem causæ finalis: Sed in isto casu actus appetendi terminatur ad obiectum gratia ipsius, & propter eius bonitatem. Ergo terminatur ad ipsum quatenus exercet rationem finis.

Et ex hoc patet solutio *ad 2*. Nam reliqui appetitus non feruntur in bonum, secundum eam rationem, qua est obiectum voluntatis: hoc est, quatenus habet rationem finis in exercitio. Alii respondent, quòd, cum dicimus, bonum esse obiectum appetitus sensitiui, & naturalis: debet intelligi de *bono materialiter*, hoc est, de re quæ est bona; non autem de *bono formaliter*, hoc est secundum rationem bonitatis & conuenientiæ; vt dicemus articulo sequenti.

Ad tertium, quantum attinet ad *actum nolitionis mali*, Respondetur, quod si D. Thomas loquatur de obiecto voluntatis (de quo statim dicemus) intelligendus est solùm de obiecto quoad actum volitionis: *Nolle* autem non est *velle*, sed respuere obiectum. Deinde dico, quod quamuis obiectum immediatum nolitionis sit malum sub ratione mali, aut id quod contrariatur fini, quatenus ita contrariatur: tamen quia omnis nolitio, vt aduertit Anselmus, est virtute alicuius volitionis: (vt, nolumus mortem, quia volumus vitam; & nolumus proiectionem mercium in mare, quia volumus earum conseruationem.) Hinc fit vt etiam omnis nolitio sit propter bonum & propter finem, scilicet, propter illud bonum, quo priuat malum quod nolumus, non solùm tanquam propter bonum, sed etiam tanquam propter finem.

§ 5. *Quomodo media ad finem sint obiectum voluntatis?*

QVod verò attinet ad id, quod in illo argumento obijcitur *de medijs*, Respondet CAIETANVS, D. Thomam loqui de obiecto voluntatis *primo & formali*, & hoc dicit esse finē in actu exercito. Neque obstat (inquit CAIETANVS) quod etiam *media* appetantur *in quantum media* sunt: quia non appetuntur, nisi ratione finis; ita quod finis sit tota ratio appetendi ea. Quam solutionem recentiores Thomistæ variè intellexerunt, atque ita occasione sumpta ex ea, duas confinxerunt solutiones, quas MEDINA refert hoc loco.

Nam *primo* dixerunt aliqui D. THOMAM loqui de obiecto *motiuo* voluntatis, media verò non esse obiectum motiuum, sed *terminatiuum* tantùm: quia vt voluntas feratur in aliquod medium sub ratione medij, non mouetur ab ipso medio, sed à fine.

Alij verò dixerunt, D. Thomam loqui de obiecto voluntatis *formali & per se*: media verò non esse obiectum formale & per se, sed *materiale* tantùm & *per accidens*, quia solùm appetuntur ratione finis; sicut paries dicitur obiectum materiale & per accidens potentiæ visiuæ, quia solùm attingitur ratione coloris, qui est obiectum formale & per se.

SED mihi vtraque solutio displicet. *Primò* quia vtraque videtur expressè contra D Thomam, qui infrà, quæst. 8. art. 2. vbi loquitur de obiecto *per se* voluntatis, inquit, quod si voluntas sumatur pro *potentia*, extendit se ad finem & ad medium, quia in vtroque reperitur ratio sui obiecti, scilicet, *ratio* boni: Ex quo apertè reijcitur *prima* solutio Thomistarum; nam supposito quòd aliqua res possit apprehendi ab intellectu, & quod habeat rationē obiecti voluntatis, nulla potest reddi ratio cur non possit mouere eam; Est autem notum apud omnes, quod *primum horum* cōueniat medijs: quod verò etiam *secundum* conueniat eis, constat apertè ex isto testimonio.

NEC POTEST assignari pro ratione improportio talis obiecti cum voluntate in modo essendi: sicut dici solet, substantias separatas non posse mouere intellectum nostrum pro isto statu, quia excedunt eum in modo essendi; *Tum quia* non est necessarium, quod semper media sint ita improportionata voluntati; *Tum etiam* quia hęc ratio nō habet locum in voluntate, cum finis possit esse improportionatus ipsi eo modo quo medium, & nihilominus sit obiectum motiuum ipsius.

SECVNDA ETIAM SOLVTIO reijcitur, quia id quod habet rationem formalē obiecti alicuius potentiæ, est eius obiectum formale & per se: atque ideo paries solùm est obiectū per accidēs potentiæ visiuæ, quia ipsi secundum suam substantiam non conuenit ratio formalis sui obiecti, sed ratione coloris, quem sustentat.

Confirmatur, quia D. Thomas in solutione secundi argumenti illius articuli, ita dicit se habere media & finem respectu voluntatis, sicut lucem & colorem respectu visus: Sed tam lux quàm color est obiectum motiuum & per se, ac formale potentiæ visiuæ; Ergo idem est dicendum de medijs & fine respectu voluntatis.

A PRÆTEREA contrà *eandem solutionem in particulari* sic argumentor. Obiectum materiale & per accidens non specificat actum potentiæ, vt paries non specificat actum potentiæ: sed medium vt medium specificat actum voluntatis, scilicet electionem; quæ quia terminatur ad medium, distinguitur ab intentione quæ terminatur ad finem: ergo medium vt medium non est obiectum per accidēs voluntatis, sed per se.

Item medium vt medium & vt distinctum à fine, importat bonitatem quandam, quæ dicitur vtilitas: sed ratione eius potest terminare actum voluntatis; ergo non est obiectum materiale aut per accidens, sed per se. *Consequentia* patet, quia obiectum materiale, verbi gratia, paries respectu potentiæ visiuæ, si sumatur secundum se, & vt distinguitur à colore, nihil habet ratione cuius posset terminare actū illius potentię. Et *maior* etiam est nota quia mediū, vt distinguitur à fine habet hoc, quod est conueniens & conducens in ordine ad finem, quod est esse bonum vtile. *Minor* vero probatur quia propositis duobus medijs ad eundē numero finem, quorū vnum sit altero conueniētius, & subinde vtilius ad finem; voluntas potius eligit quod vtilius est: sed non propter bonitatem finis, quoniā

B hæc est eadem numero respectu vtriusque medij; ergo pręcisè propter maiorē vtilitatem ad finem, & ex consequenti illa est ratio terminandi actum voluntatis.

Et ex hoc potest desumi argumentū contra *primam* solutionem, quia sicut bonitas finis media apprehensione intellectus mouet voluntatem: ita etiam vtilitas medij, & eodem modo concurrit ad actum eius: ergo etiam est obiectum motiuum voluntatis. Quare concedendum est, quòd ad obiectum voluntatis formale, aut per se, & motiuum, non solùm pertinet finis, sed etiam media.

Neque obstat id quo isti videntur decepti, scilicet quod voluntas vult media propter finem, & ratione finis, & non aliter. Quoniā aliud est *nullo modo* mouere volūtatem neque terminare formaliter eius actum: & aliud non mouere nec terminare nisi *præsupposita motione* & terminatione finis: Ex *primo* bene potest colligi aliquid non esse obiectum motiuum, & formale voluntatis, cæterum illud non conuenit medijs vt probauimus. Ex *secundo* vero solum potest colligi, non esse obiectum primariū; & hoc fatemur conuenire medijs: quia sicut tota

C eorum bonitas est per cōparationem ad finem, ita quod moueant voluntatem, & terminent eius actū, pendet ex eo, quod finis vtrūque exerceat. Potestq; hoc explicari exemplo conclusionum, quæ pertinent ad obiectum per se & formale intellectus, & nihilominus intellectus assentitur ijs propter principia, tanquam propter causam extrinsecā: imo ex hoc exemplo desumitur argumentum pro nostra sentētia: nam (vt etiam D. THOMAS fatetur loco citato ex Aristotele 5. Ethi.) ita se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus; sicut ergo Conclusio est intelligibilis per se & formaliter, quamuis dependenter à principio vt à causa extrinseca: ita etiam medium erit appetibile per se, quamuis in ordine ad finem, & propter finē.

ALII RELICTIS istis solutionibus, Respondent Diuum THOMAM non loqui de obiecto *adæquato* voluntatis, sed de *primario* tantum: & hoc dicunt esse finem; media vero esse obiectum secundarium,

cuius

A cuius rationem assignauimus nos paulo superius. Adduntque, propositionem illam ita intellectam deseruire optime intento Diui THOMÆ, quod est, probare, omnem actionem voluntatis deliberatæ esse propter finem. Nam quamuis obiectum primarium alicuius potentiæ contineatur sub adæquato, tanquam pars eius: tamen habet hunc modum adæquationis respectu potentiæ, quod in nihil possit ferri potentia, nisi aut sit ipsum, aut saltem importet ordinem ad ipsum. Sicut obiectum adæquatum visus non est lumen solum, sed lumen & color: quoniam tamen lumen est obiectum primarium, quidquid videtur, aut est lumen, aut videtur ratione luminis. Et similiter quidquid intellectus intelligit, aut est principium, aut intelligitur ratione principiorum: quia principia sunt obiectum primarium & præcipuum intellectus, licet non adæquatum. Atque dicunt isti voluntatem nihil velle, nisi aut sit finis, aut importet ordinem ad finem: & ex consequenti semper velle aut finem, aut propter finem.

SED NEQVE hæc solutio mihi placet. *Primo*, quia Diuus THOMAS in solutione secundi fatetur, quòd si aliqua actio imperata à voluntate sit vltimus finis; B ipsum *velle*, quo imperatur, quatenus terminatur ad eam, est propter finem: & tamen constat quod illa actio non est obiectum primarium voluntatis, ergo non loquitur Diuus THOMAS in hoc articulo de obiecto primario voluntatis. Quoniam aut isti nomine finis intelligunt *vltimum* simpliciter siue materialiter siue formaliter; aut *proximum*. *Primum* dici non potest, quoniam Diuus THOMAS hic nomine finis non intelligit finem vltimum, sed finem vt abstrahit ab vltimo, & non vltimo; alias non possit distingui hic articulus à 6. in quo explicat Diuus THOMAS quo modo actiones hominis sint propter finem vltimum. *Item* quia sequitur, quod ex illa propositione, *obiectum voluntatis est finis & bonum* non possit colligi, voluntatem semper operari actu & formaliter propter finem, quod tamen videtur intendere Diuus THOMAS, quoniam alias non explicuisset perfecte modum operandi, qui homini conuenit quoad actiones deliberatas: siquidem exercet eas propter finem expresse & formaliter. Et *sequela* probatur quia vt docet Diuus THOMAS articulo 4. huius quæstionis, solùm C est necessarium, actiones hominis esse virtualiter propter finem vltimum formaliter sumptum, siue in vniuersali. Si vero dicatur *secundum*, sequitur, falsum esse, quod illi supponunt vt certum, scilicet Diuum THOMAM loqui de obiecto primario voluntatis: quoniam plures sunt fines proximi, obiectum autem primarium cuiuscunque potentiæ debet esse vnum. Itē quia obiectum primarium potentiæ est, quod inter omnia, quæ ad eam pertinent, est præcipuum; & ad quod cætera important habitudinem aliquam: hoc autem respectu voluntatis solum conuenit Deo, & non alijs finibus proximis.

IDEO ALITER Respondetur *supponendo* Diuum THOMAM loqui de obiecto adæquato voluntatis; quòd, vt aduertit CONRADVS, nomine finis non solum intelligit *vltimum*, sed etiam *non vltimum*: quia etiam ea, quæ sunt ad finem, habent rationem finis respectu actuum voluntatis, quibus appetuntur: non solum quia terminant eos, sed etiam quia sua bonitate mouent vt appetantur propter eam, vt explicuimus cum impugnabamus priorem solutionem.

Ad alteram partem huius argumenti qua impugnatur illatio Conclusionis intentæ ex Antecedenti nunc explicato, *Respondetur*, quod quamuis in alijs obiectis non valeret illa consequentia, tamen loquendo de obiecto, quod est finis in actu exercito, est optima. Quoniam cum ratio finis in actu exercitæ consistit in hoc, quod eius gratia aliquid fiat: non potest aliqua actio terminari ad ipsum secundum istam rationem, quin sit gratia ipsius; & ex consequenti propter ipsum, quod idem est. *Ex quo patet* non obstare exemplum potentiæ visiuæ. Neque ètiam obstat id quod obijcitur de voluntate, quatenus est principium actuum omnino necessariorum. Quoniam voluntas secundum istam rationem non habet pro obiecto finem sub ratione finis, nisi vt subest directioni sui auctoris; & ideo actus, qui ab ea ita sumpta procedunt, non sunt propter finem quatenus ab ea procedunt; sed quatenus substant prædictæ directioni, quod commune est omnibus actionibus agentium naturalium vt dicemus articulo sequenti.

Neque, cum Diuus THOMAS inquit obiectum voluntatis esse finem & bonum, loquitur de voluntate absolute: sed quatenus est principium operandi humano modo; aut cum deliberatione: sic enim solum respicit finem sub ratione finis.

Et ita explicata illa cōsequentia, constat quā vim habeat ad probandū eam altera propositio qua Diuus Thomas vtitur, Scilicet *quod omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea secundum rationem sui obiecti* id est vt postulat ratio formalis sui obiecti. Ex hac enim propositione bene sequitur, quod si obiectum voluntatis est finis prout exercet rationem finis, hoc est, quatenus est id, cuius gratia aliquid fit: necessarium est, quòd actiones voluntatis, quatenus ab ea procedunt sint gratia finis, & propter finem; quoniam ratio formalis sui obiecti postulat quod ita fiant. Sicut quia color est obiectum visus in quantùm est visibilis, ideo actiones potentiæ visiuæ, quatenus ab ea procedunt, sunt visiones, quia aliter non possent attingere obiectum, vt visibile. Quoniam vero non est obiectum intellectus vt visibilis, sed vt intelligibilis: ideo actio, quia intellectus eum percipit, non est visio, sed intellectio.

§. 6. *An omnia, quæ sunt in aliquo genere, deriuentur à principio illius generis?*

CIRCA ARGVMENTVM SED CONTRA, *Nota*, propositionem, qua Diuus Thomas vtitur ad probandum Conclusionem, scilicet, *omnia quæ sunt in aliquo genere deriuantur à principio illius generis*, duobus modis referri ab eius expositoribus. *Primo*, vt iacet apud ipsum, & vt à nobis est proposita; *Secundo* ita, *Primum in vnoquoque genere est causa reliquorum, quæ in illo genere reperiuntur*; Et vtroque modo deseruire instituto ipsius. Si enim sumatur, *priori modo*, intelligenda est de deriuatione in illo genere, in quo principium habet rationem principij: quare

cum finis sit principium actionum humanarum, per modum finis, hoc est, tanquam id cuius gratia aliquid fit; bene sequitur, quòd actiones humanæ deriuentur ab eo vt à fine, hoc est, vt ab eo cuius gratia fiunt, quod est esse propter ipsum. Si tamen sumatur *posteriori modo*, non est intelligenda determinate de causalitate in genere causæ efficientis, sed confuse de aliqua causalitate; & quia finis est primus respectu omnium operabilium ab homine, ideo bene sequitur, quòd sit causa omnium actionum humanarum non quidem efficiens, sed finalis: quoniam causalitas finalis est proportionata modo, quo finis habet rationem primi respectu illarum actionum. Et ex hoc sequitur vlterius, quod omnes istæ actiones sint propter finem: quoniam cum causalitas finis in eo posita sit, quòd eius gratia aliquid fiat; idem erit, aliquid esse effectum finis in genere causæ finalis, & esse gratia finis, aut propter finem. Verum aduertendum, quod *prima* propositio est per se nota, vt constat; *secunda* vero habet aliquam difficultatem, de qua non disputabimus nunc, quoniam pertinet ad metaphysicam, & sufficienter explicatur à CONRADO, hoc loco, & à CAIETANO 1. p. q. 12. art. 3. Solùm placet aduertere circa eam, non haberi apud Aristotelem primo metaph. cap. secundo vt CAIETANVS loco citato arbitratur. Quoniam ibi ARISTOTELES, vt probet, principia esse maxime scibilia, assumit hanc propositionem; *quæ cæteris sunt causa, vt sciantur, ipsa sunt maxime scibilia*; ex qua non potest colligi propositio de qua agimus; sed ista, *quod in aliquo genere est reliquis causa, vt sint talia, ipsum est maxime tale*; quæ valde distincta est ab illa; & videtur esse eadem cum alia, qua idem ARISTOTELES vtitur 1. posteriorum. c. 2. scilicet *propter quod vnumquodque tale & illud magis*.

CIRCA SOLVTIONEM primi Nota; propter illa verba *finis est primus in intentione agentis & postremus in executione*, Interpretes Diui THOMÆ dua hic excitant quęstiones; *prima* est, *vtrum semper finis sit primus in intentione & vltimus in executione? Secunda* est; *vtrum esse intentional. quod finis habet in intellectu agentis sit ei ratio formalis secundum quam finalizat aut monet per modum finis, vel potius suum esse reale?* Sed quoniam ambæ pertinent ad philosophiam omittam eas.

DVBIVM TERTIVM.

An actus imperatus; aut elicitus à voluntate possit habere rationem vltimi finis.

CIRCA SOLVTIONEM SECVNDI est difficultas quoniam in ea Diuus Thomas dicit duo, quæ videntur falsa & inter se pugnantia. *Primum* est, quod aliqua actio imperata à voluntate humana potest esse vltimus finis, quod aperte videtur falsum; Quoniã finis aut sumitur in particulari, & sic est Deus; aut in vniuersali & formaliter, & sic est summum bonum, siue quod continet

A totum bonum hominis: constat autem quod nulla actio imperata à voluntate creata est Deus, neque totum bonum hominis, sed pars huius boni; ergo nullo modo potest habere rationem vltimi finis. *Alterum* est, quod actus elicitus à voluntate non potest esse vltimus finis: quod etiam aut est falsum, aut contradicit primo dicto; quod sic probo: Aut loquitur Diu. THOMAS de fine vltimo pro *re* quæ est vltimus finis, vt pecunia est finis auari, & Deus finis noster; aut pro *adeptione huius rei*, hoc est pro actu, quo consequimur *rem*, quæ est vltimus finis, quo pacto possessio pecuniæ est finis auari, & visio Dei est vltimus finis noster. Si *primo modo*, sequitur quod nullus actus humanus siue elicitus à voluntate, siue tantum imperatus ab ea, & elicitus à quacunque potentia; possit esse vltimus finis, quod est contra primum dictum; & probatur *sequela* quoniam finis vltimus pro *re adepta*, si sumatur in particulari est Deus; & in vniuersali aut formaliter, est summum bonum; Si vero dicatur *secundum*, sequitur, falsam esse hanc sententiam Diu. THOMÆ, quia bene potest actus elicitus à voluntate esse finis vltimus pro adeptione: & ita Scotus, qui dicit nostram beatitudinem formalem consistere in actu elicito à voluntate, hoc est in actu amoris, consequenter concedit, huiusmodi actum esse adeptionem nostri vltimi finis.

B *Et confirmari* potest hoc: quia ratio D. THOMÆ non probat oppositum; est enim hæc, Obiectum voluntatis est appetibile, quod est finis; ergo primum appetibile, quod est finis vltimus, non potest esse actus voluntatis. Cui tamen respõderi potest, *Antecedens* tantum esse verum, si intelligatur de fine *vt res est*, quoniam finis pro *adeptione*, non est ipsum appetibile, quod est obiectum voluntatis, sed eius adeptio. Et proportionaliter dicendum est finem vltimum, *vt res est* esse primum appetibile, non tamen vt est adeptio. Atque ita defendi potest, actum elicitum à voluntate esse vltimum finem, sumptum pro adeptione: quoniam huiusmodi actus habebit pro obiecto finem vltimum *vt res est*, scilicet ipsum Deum.

C AD HANC DIFFICVLTATEM, quantum attinet ad priorem partem, facile responderi posset, Diuum THOMAM non admisisse absolutè, actum imperatum à voluntate creata posse habere rationem vltimi finis: sed conditionaliter tantùm, vt daretur locus argumento; quasi diceret, etiam si admittamus, aliquam actionem humanam esse vltimum finem, adhuc est vera nostra sententia, scilicet, hominem cum operatur humano modo, agere propter finem. Quod qua ratione sit intelligendum iam supra est à nobis explicatum. Neque ex testimonio Aristotelis, cui argumentum illud innititur, potest colligi, quòd ipse senserit, aliquam actionem humanam esse vltimum finem: quoniam illo loco Aristoteles, (vt exponit ipsum Diuus THOMAS 1. p. q. 103. art. 2. ad secundum) non loquitur de fine vltimo, neque de fine hominis quatenus potest operari cum deliberatione, sed de finibus aut effectibus artium. Constituit enim hoc discrimen inter artes, quod quædam earum non habent pro vltimo termino operationem, sed aliquid sua

opera-

operatione factum: aliæ vero habent pro vltimo termino operationem, ita vt nihil amplius efficiant, vt cytharædica. Cum hoc tamen bene stat, quod etiam istarum actiones ordinentur in finem.

Sed tunc obijciet quis secundam partem difficultatis propositæ: quomodo scilicet, illa conditione supposita, possit esse verum discrimen, quod D. Thomas constituit inter actiones voluntatis elicitas, & imperatas, videtur enim satis impugnari argumento illo.

Huic difficultati Caietanus duas adhibet solutiones; & in gratiam primi supponit, quod cum finis *vt res*, & eius *adeptio* distinguntur, sicut in exemplis propositis in argumento, non distinguuntur vt duo fines, sed vt partes, aut quasi partes vnius finis sumpti integraliter & complete; sicut respectu auari non sunt duo fines pecunia & possessio pecuniæ, sed vnus integer & totalis: quod etiam expresse docet D. Thomas infra q. 2. art. 3. ad tertium. Ex hoc autem sequitur, quòd si ratio primi appetibilis conuenit vltimo fini, etiam debet conuenire adeptioni: quoniam, vt diximus, pertinet ad integram rationem vltimi finis. Et hoc supposito respondet CAIETANVS ad argumentum, Diu. THOMAM non loqui de fine præcise sumpto, vt est *res*, aut vt est *adeptio*: sed de fine integro & completo. Et ex hoc patet solutio *ad confirmationem*, quoniam ratio D. Thomæ intelligenda est de fine isto modo sumpto. Et ita CAIETANVS dicit, ipsum hoc modo argumentari: finis prædicto modo sumptus est primum obiectum voluntatis; sed actus voluntatis non potest esse primum obiectum voluntatis; ergo neque potest esse finis vltimus: siue finis sumatur pro *adeptione*, siue pro *re adepta*, quoniam vtroque modo pertinet ad rationem finis vltimi, vt est primum obiectum voluntatis.

Secundo Respondet, Diuum THOMAM loqui de fine vt res est. Et ad obiectionem contra hoc propositam dicit, non esse intelligendum de fine vltimo simpliciter, qualis est Deus; sed de vltimo in aliquo genere. Et hoc modo non repugnare quod aliqua actio imperata à voluntate sit finis vltimus; quoniam potest homo ita sibi eam assumere pro fine, vt non ordinet eam ad alium finem; repugnare autem quod actio elicita à voluntate sit hoc modo finis vltimus; quoniam finis vltimus sumptus pro *re*, quæ est finis, debet esse obiectum primum voluntatis, & ex consequenti non potest esse ipsum velle; cuius est obiectum.

Mihi ambæ istæ solutiones placent; Et *prima* videtur valde conformis Diu. Thomæ infra in q. 3. art. 4. ad secundum, vbi tradit eandem doctrinam, quam hoc loco; & tamen vt ibi sit ad rem, necessario dicendum est, quòd, cum inquit, beatitudinem non esse actum voluntatis, quoniam est obiectum ipsius, loquatur de beatitudine formali, siue vt sumitur pro adeptione, quoniam alias maneret insolutum argumentum, quod procedebat de hac beatitudine, & non de obiectiua.

Verum circa solutionem hanc duo sunt aduertenda: *primum* est, non inueniri in omnibus finibus distinctionem illam finis pro adeptione, & pro re adepta; speculatio enim veritatum naturalium

A potest intendi vt finis, & tamen ibi non distinguntur adeptio, & res adepta. Quare vt doctrina Diu. THOMÆ sit vniuersalis, dicendum est, quòd per finem integrum non intelligit determinate eum qui constat adeptione, & re adepta; sed eum, qui habeat integram rationem finis, quæ, vbi illa duo distinguuntur, constat ex eis. *Alterum* est, intelligendum esse cum limitatione secundæ solutionis, scilicet de fine vltimo non simpliciter, sed in aliquo genere. quoniã D. THOMAS in propositione quã defendimus, loquitur de fine vltimo, qui sit actio humana, & imperata à voluntate; constat autem quod finis vltimus simpliciter siue sumatur integraliter siue pro adeptione tantùm, non est actio humana; quoniam priori modo est Deus visus, & posteriori modo est visio diuinæ essentiæ, quæ, cum sit omnino necessaria, non est actio humana. Et propter hoc CAIETANVS, quantum ego intelligo, addidit in fine solutionis, Diu. THOMAM loqui de homine in quantum est homo, & non in quantum est consors diuinæ naturæ per gloriam: quibus verbis solum intendit docere, quod quando Di. Tho-

B mas dicit, solos actus imperatos à voluntate posse habere rationem vltimi finis; loquitur de actibus, ad quos homo concurrit vt homo, id est ex propria directione, & libere tendendo in eos vt in finem; nam actus in quo consistit vltima fœlicitas, ad quem homo non concurrit isto modo, sed vt particeps diuinæ naturæ per gloriam, bene potest habere rationem vltimi finis, quamuis non sit imperatus à voluntate; Quod nihil aliud fuit, quam addere priori solutioni limitationem prædictam.

SED ADHVC OBIICIVNT aliqui contra hanc sententiam Diu. THOMÆ: quoniam delectatio est actus elicitus à voluntate, & tamen potest appeti vt finis vltimus; ergo, &c. probant *minorem*. quia cum quis vult exercere aliquam actionem præcise propter delectationem, quam ex ea percipiet, tunc delectatio habet rationem finis vltimi; *tùm* quia bonitas ipsius est tota ratio appetendi exercitium actus, ita vt ea ablatâ non esset volitum tale exercitium: *tùm* etiam quia est vltima in executione, & ex consequenti prima in intentione, quod est proprium fi-

C nis.

Respondetur negando *Minorem*, & ad *primam* probationem dicendum est, quod cum delectatio consequatur ad operationem per modum effectus & passionis, non potest aliquis velle operationem propter delectationem, quin principalius velit ipsam operationem: & ita in eo casu delectatio habebit se respectu operationis vt finis effectus; & è conuerso operatio respectu ipsius vt finis principalis; *neque obstat*, quod ablata delectatione non appeteretur operatio; quoniam hoc prouenit ex necessaria connexione, quam delectatio habet naturaliter cum operatione, & non ex eo quod sit finis ipsius, nisi per modum effectus: Sicut ad hoc vt sit verum, quod quis nollet producere hominem, nisi futurus esset risibilis, non est necessarium, quod risibilitas sit finis humanæ naturæ, sed satis est quod naturaliter sit necessaria sequela risibilitatis ex ipsa; qui enim positiue non vult id, quod ex alio sequitur naturali

& necessaria sequela, non potest velle id ex quo sequitur. *Ad secundam probationem* dicendum est quod quamuis delectatio sit posterior in executione, quàm operatio ad quam consequitur: non sequitur quod etiam sit prior in intentione, quoniã operatio non solum est prior delectatione ordine generationis, sed etiam causalitate efficientiæ aut cuiusdam resultantiæ; illa vero maxima *vltimum in executione est primum in intentione*, non est vera, vbi vltimum pendet à primo isto genere causalitatis, vt constat in passionibus respectu essentiæ à qua dimanant.

ARTICVLVS SECVNDVS

Vtrum agere propter finem sit proprium rationalis creaturæ.

PRima Conclusio. *Necesse est omnia agentia agere propter finem.*

Secunda Conclusio. *Natura irrationalis agit propter finem quasi ab alio mota, & ducta, scilicet ab authore naturæ.*

Tertia Conclusio. *Proprium est rationalis creaturæ agere propter finem quasi agendo se, & ducendo ad finem.* CIRCA PRIMAM CONCLVSIONEM

NOTA, eam pertinere ad eam partem philosophiæ, in qua disputatur de causis: ex ea enim, tanquam ex principio, colligitur, dari causam finalem, quã aliqui ex antiquis philosophis omnino ignorauerunt, aut non distinxerunt à reliquis; quia non satis perceperunt propositionem istam; sed determinationem omnium causarum in modo operandi vnicuique proprio, ex qua D. Thomas, colligit propositionem hanc, referebant vltimò in casum & fortunam, aut in necessitatem ipsarum causarum, vt statim dicam. Contra quos videri possunt plures rationes pro ista propositione apud Aristotelem 2. libro. Phisicorum. c. 8. & 9. & apud D. THOMAM. libro 3. contra gentes cap. 2. & 3. Neque tamen hoc loco proposita est à Diu. THOMA ista Conclusio extra rem, sed congruentissima ratione: nam cum articulo præcedenti docuisset, hominem agere propter finem; consequenter explicandum erit, an hoc conueniat homini modo aliquo ipsi proprio, aut solùm eo modo quo communis est omnibus agentibus.

Sed dubitari potest circa propositionem hanc, vtrum sit vera vniuersaliter in omnibus agentibus? & quoniam D. Thomas in alijs Conclusionibus explicat in particulari quomodo sit intelligenda in agentibus creatis; ideo nunc solum examinabimus eam respectu Dei, quare

DVBIVM. I. EST,

Vtrum etiam Deo conueniat agere propter finem.

§. 1. *Argumenta partis negatiuæ.*

PArs negatiua probatur PRIMO, quia operari propter finem ꝫ est exercere aliquam actio- A nem gratia finis: sed de Deo non potest dici, quod exerceat aliquam actionem gratia finis: ergo neque quod operatur propter finem. Probatur *Minor*, quia omnis actio Dei, etiam illa, qua operatur ad extrà, est ipsa substantia Dei, vt docet D. THOMAS. 1. p. q. 25. art. 1. ad 3. & q. 45. art. 3. ad primum. Ergo sicut essentia Dei nõ potest esse gratia alicuius tanquam finis, quoniam aliàs haberet causam finalem: ita neque actio Dei.

SECVNDO, si Deus agit propter finem, aut finis ille est ipse Deus, aut aliquid extra Deum: non *primum*, quia Aristoteles docet 2. phisicorum cap. 7. causam efficientem & finalem non coincidere in idem numero; neque *secundum*, cùm efficiens moueatur, vt statim probabimus, sequeretur Deum moueri ad aliquo extrinseco, quod est impossibile; ergo nullo modo operatur propter finem.

VLTIMO. Vt aliquod agens operetur propter finem proprie, & non ex directione alterius, necessarium est quod moueatur à fine eius voluntas, etiam antequam operetur: sed voluntas B Dei à nullo fine potest moueri, quoniam esset potentialis; & præterea haberet causam finalem, cùm motio voluntatis à fine, sit effectus causæ finalis; ergo neque potest agere propter finem. *Maior* probatur *authoritate* Diu. THOMÆ, qui probat, omne agens agere propter finem, quia necessarium est, quod causalitas finis præcedat causalitatem efficientis: sed ista causalitas quæ ità præcedit, non potest esse alia, quàm motio metaphorica, qua finis mouet causam efficientem: ergo priùs quàm aliquod agens operetur propter finem, mouetur ab ipso fine. Et *præterea* probatur *ratione* ex ipso desumpta, quia nisi agens sit determinatum in ordine ad finem, non magis operabitur propter vnum finem, quàm propter alium: sed agens liberum determinatur, quatenus eius voluntas mouetur à fine: ergo vt aliquod agens agat propter finem ex propria directione, necessarium est quod prius eius voluntas moueatur à fine.

C

§. 2. *Sensus dubij propositi.*

PRO SOLVTIONE *supponendum est* primò, quæstionem hanc, *vtrum Deus operetur propter finem*, tripliciter posse intelligi: scilicet, vtrum operetur propter finem qui sit finis ipsius Dei; aut qui sit finis suæ actionis; aut termini actionis.

Secundo supponendum est quod triplices actiones possunt distingui in Deo; *quædam* enim sunt *notionales*, quales sunt emanationes personarum, filij & spiritus sancti: *aliæ* sunt *essentiales* omnino immanentes siue importent ordinem ad creaturas vt cognitio purè speculatiua creaturarum; siue non importent eum, vt amor & cognitio ipsius Dei; & *tertio* sunt aliæ quibus Deus aliquid *producit ad extra*, quales sunt creatio & conseruatio, quas ideo distinxi ab essentialibus, quoniam non est certum, sed controuersum, an sint idem cum eis, vel potius distinguantur, &

non sint

non sint in Deo formaliter, sed recipiantur in creaturis.

§. 3. *Quid sit dicendum de actionibus Dei omnino immanentibus, essentialibus sc. & notionalibus.*

SIT PRIMA CONCLVSIO. *Deus non agit propter finem, qui sit finis suipsius, aut suarum actionum omnino immanentium, siue sint essentiales, siue notionales.* PRIMA PARS probatur, quia Deus nullam habet causam, ergo non potest operari propter finem, qui sit finis suipsius: probatur *consequentia* quia haberet causam finalem.

Confirmatur primo, quia quod habet finalem, necessario habet causam efficientem: cum finis sit cuius gratia aliquid fit; ergo sicut Deo repugnat operari dependenter à causa efficienti sui ipsius, ita etiam repugnat agere propter finem, qui sit finis ipsius.

Confirmatur secundo, quia finis melior est, & præstantior eo, quod ordinatur in finem: sed nihil potest esse melius Deo; ergo nihil potest esse finis ipsius.

Et ex hoc manet etiam probata SECVNDA PARS, quoniam actiones illæ sunt formaliter in Deo, imo sunt idem omnino cum essentia diuina, ergo sicut Deo repugnat habere finem, ita etiam ipsis. Addidi in Conclusione particulam illam *omnino*, ad excludendum actiones, quibus Deus producit aliquid ad extra, siue sint formaliter transeuntes, siue virtualiter tantùm, & formaliter immanentes.

EX HAC CONCLVSIONE SEQVITVR PRIMO, quòd neque pater, cum generat filium, neque pater & filius, cum spirant spiritum sanctum, dicuntur vllo modo agere propter finem: probatur, quia tàm principio vtriusque emanationis, quàm ipsis emanationibus & terminis repugnat habere finem; ergo nullo modo possunt dici illæ personæ tunc agere propter finem: patet consequentia, quia vt aliquid agat propter finem, necessarium est quod finis, propter quem agit; sit finis aut ipsius, aut suæ actionis, aut saltem termini producti.

Sed obycies, quia quæuis illorum præsupponit cognitionem & amorem sui termini; ergo quæuis earum est propter suum terminum, tanquam propter finem; *Antecedens* suppono ex materia de Trinitate, in qua omnes docent, quòd cognitio essentialis vtriusque personæ præsupponitur ordine rationis emanationibus; & similiter quod amor essentialis præsupponitur processioni spiritus sancti: & multi quod etiam præsupponatur generationi filij, quamuis id non requiratur ex parte filij per se, & intrinsece. Et probo *consequentiam*, quia satis est vt aliqua actio sit propter finem, quod præsupponatur in suo principio cognitiò, & amor bonitatis termini.

Confirmatur primo quia satis est cognitio & amor bonitatis termini, scilicet personæ procedentis, vt propter eam sit volita eius processio prius ordine rationis: ergo & vt sit volita propter finem, patet consequentia, quia bonitas quatenus eius gratia aliquid est volitum, habet rationem finis in actu exercito.

A *Confirmatur secundo* quia perfectissimus modus operandi naturę intellectualis consistit in hoc, quòd est operari dirigendo operationes in suos terminos & fines, quod est operari propter finem; & in hoc excedit naturam carentem ratione, ergo non est deneganda Deo quantum ad processiones diuinarum personarum.

Ad argumentum admisso Antecedenti neganda est consequentia, quia quamuis cognitio & amor essentialis personarum procedentium præsupponatur processionibus ipsarum, non præsupponuntur vt motiua determinantia ad eas, etiam secundum nostrum modum intelligendi: non enim mouetur pater ad generandum filium propter eius amorem, sed ad hoc est determinatus ex perfectione & fæcunditate naturæ diuinæ; & idem est de patre & filio respectu spiritus sancti. Quod vero solet dici, *actionem, quam præcedunt cognitio & amor termini, esse propter finem*: intelligi debet, quando præcedunt vt mouentia & determinantia ad talem actionem, tunc enim aut terminus habebit rationem veri finis, aut saltem rationis à priori, vt postea explicabimus.

B *Ad primam Confirmationem* respondetur negando Antecedens, quia illa cognitio, & ille amor, etiam nostro modo intelligendi, non determinant neque mouent personam diuinam, à qua procedit alia, ad eam processionem: sed ipsa est ex perfectione suæ naturæ determinata ad eam. Si tamen hoc non obstaret, concedendum est, quod illa cognitio, & ille amor sufficeret, vt processio esset propter bonitatem termini: non tanquam propter verum finem, quia processioni diuinæ personæ repugnat habere veram causam finalem; sed tanquam propter rationem à priori, vt statim magis explicabimus.

Ad secundam confirmationem Respondetur quod quamuis ille modus operandi importet perfectionem respectu naturæ intellectualis creatæ, non sequitur quod etiam importet eam respectu increatæ, & quantum ad processiones ad intra: maior enim perfectio est, quod determinatio ad has processiones proueniat ex intrinseca determinatione, & perfectione diuinæ naturæ, quam quod ad eam sit necessarium præ- C supponi directionem aliquam in finem. Imo neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem vniuersaliter quoad omnes actiones: sed solum quoad eas, quibus tendit in finem, quoniam perfectius est tendere in finem ex propria directione, quàm solum ex directione superioris; & ita non est imperfectio in homine, quòd actiones, in quibus consistit eius formalis beatitudo, non sint propter finem, vt articulo præcedenti explicuimus.

SECVNDÒ SEQVITVR ex eadem Conclusione, nullo modo esse concedendum, quòd Deus agit propter finem quoad actiones essentiales, quatenus terminantur ad ipsum: vt cum amat, aut intelligit seipsum. Probatur, quia neque Deus consideratus siue in ratione principij, siue in ratione termini illarum actionum; neque ipsæ actiones, habent causam finalem.

TERTIO SEQVITVR neque esse absolute concedendum, quòd Deus agit propter finem

quoad easdem actiones essentiales & omnino immanentes, quatenus terminantur ad creaturas, sed aut esse absolute negandum; aut vtendum distinctione, qua explicetur cuius sit ille finis; ita vt solum concedatur de fine *qui est finis creaturæ*. Probatur, quia si, cum Deus amat creaturam, aut complacet in eius bonitate, dicamus quòd agit propter finē, particula illa *propter* potest importare causalitatem finalem, non solum respectu creaturæ, sed etiam respectu actionis: sed si importet eam respectu actionis, est falsa illa propositio; ergo non est concedenda absolute, patet consequentia, quia propositio quæ secundum rigorem, & proprietatem sermonis potest habere sensum verum & falsum, non est absolute concedenda, sed aut neganda, aut distinguenda.

Et confirmatur, quia propter hanc rationem D. Thomas. 1. p. q. 19. art. 5. negat absolute hanc propositionem, Deus vult hoc propter hoc.

Sed contra illationem istam argumentor sic: ille actus essentialis, prout terminatur ad creaturas, est formaliter liber: ergo necessariò debet esse propter finem; probatur *consequentia*, quia actus ille secundum illam rationem est volitio medij, & non est Deus determinatus ab intrinseco & ex propria natura ad eum: ergo necessarium est quod determinetur à volitione finis, & ex consequenti quod ipse actus sit propter finem. Patet *consequentia*, quia semper determinatio voluntatis ad medium vt medium est, prouenit ex volitione finis.

Confirmatur quia Diuus THOMAS art. præcedenti docet obiectum voluntatis esse finem & bonum: quod nos ibi explicuimus de voluntate quatenus libere agit, & de fine quatenus exercet causalitatem finis: ergo volitio Dei quatenus libere terminatur ad creaturas, habet pro obiecto finem isto modo sumptam, & ex consequenti est gratiâ finis & propter finem, vt ibidem explicuimus.

Ad argumentum concesso antecedenti neganda est consequentia. Et ad probationem, dicendum est, quòd vt voluntas diuina determinetur nostro modo intelligendi ad volitionem mediorum, satis est, vt præsupponatur ordine rationis volitio finis, tanquam *ratio* à priori volitionis mediorum, amor enim diuinæ bonitatis est Deo sufficiens ratio vt velit communicari creaturis.

Neque ex eo, quod detur huiusmodi ratio à priori respectu actus diuini omnino immanentis, sequitur, quod talis actus sit propter finem; quia esse propter finem, est esse gratiâ finis, & ex consequenti habere causam finalem: constat autem non esse idem habere rationem à priori, & habere causam; & quod secundum repugnat Deo, non vero primum; & ita negamus in Deo vnum attributum esse causam efficientem alterius: concedimus tament esse rationem à priori. Quo exemplo potest etiam explicari, quomodo vt vna prædictarum volitionum sit ratio à priori respectu alterius, non requiratur distinctio, aut ordo actualis à parte rei inter eas, sed sufficiat fundamentalis aut virtualis.

Verum aduertendum est, quòd, cum concedimus, in Deo dari rationem à priori actus essentialis omnino immanentis, loquimur de illo actu, solùm prout terminatur ad creaturas; nam prout terminatur ad Deum, neque habet causam finalem, neque rationem à priori.

A *Ad confirmationem* respondetur, quod quamuis bonum sit obiectum cuiuscumque voluntatis: tamen prout habet rationem finis, tantum est obiectum respectu eius voluntatis, cuius actus potest habere causam. Cuius ratio est, quòd bonum solum exercet rationem finis in ordine ad actum, qui habet causam, non tamen in ordine ad illum cui repugnat habere eam.

§. 4. *Quid sit dicendum de actionibus Dei ad extrà, formaliter aut virtualiter transeuntibus.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Deus, cùm aliquid producit ad extra, semper operatur propter finem termini producti, & actionis qua producitur, si talis actio sit formaliter transiens & subiectetur in creatura; non tamen si maneat in ipso Deo.*

Prima pars est adeo certa, vt de ea nulla ratione possit dubitari. Probatur ex illo Prouer. 16. *vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus*. & Apocalip. 1. *ego sum alpha & omega principium & finis*. Item *ratione*, quia euidens est, quòd quicquid habet causam efficientem, habet etiam causam finalem, imo etiam quod primum efficiens est etiam vltimus finis: ergo ad hunc finem ordinat Deus B cuncta quæ facit.

Et ex hoc manet etiam probata *secunda pars*, quia si actio, qua Deus aliquid producit ad extra, sit extra ipsum Deum, erit res creata, vel potius concreata: ergo conuenit cum alijs creaturis in hoc, quod est habere finem, & ex consequenti ad eum ordinatur à Deo: quod est, esse propter finem ex directione ipsius Dei.

Tertia vero Pars probatur, quia si actio illa sit formaliter in Deo, & non in creatura, erit idem cum ipsa substantia Dei: & ex consequenti non poterit habere causam finalem, vt satis ostendimus argumentis quibus confirmauimus præcedentem conclusionem.

SED OBIICIES contra hanc tertiam partem, quia sequitur ex ea, sententiam eorum, qui dicunt, actionem, qua formaliter Deus producit aliquid ad extra, esse in ipso Deo, & non in creatura, repugnare veritati certæ secundum fidem. Probatur sequela, quia de fide est, quòd Deus, cum aliquid ad extra producit, agit propter finē, vt patet ex testimonijs adductis pro prima parte huius Conclu- C sionis: & tamen si vera sit illa sententia, non potest hoc concedi; ergo illa sententia repugnat veritati fidei, probatur ista *Minor primò*, quia agere propter finem, est actionem agentis ex directione ipsius ordinari in finem: Ergo vbi actio non potest ita ordinari, quia repugnat ipsi habere finem, non potest dici quod agens agat propter finem. Et *secundo*, quia D. THOMAS. 1. p. q. 19. art. 5. docet negandam esse hanc propositionem, *Deus vult hoc propter hoc*. Et rationem dicit esse, quod ex ea sequeretur, dari causam Diuinæ volitionis, Sed hac ratione etiam concluditur, supposita illa sententia, negandam esse istam propositionem, *Deus agit propter finem*, quia non minus denotatur causalitas finalis per particulam *propter* in hac, quàm in priori; neque actioni qua Deus operatur ad extra, si sit formaliter in ipso Deo, repugnat minus habere causam, quàm volitioni, vt probauimus: Ergo etiam est neganda ista propositio.

Respondetur negando sequelam. Et ad proba-

tionem dici potest *primo*, ex illis testimonijs non colligi absolute, quòd Deus agat propter finem: sed solùm quòd est omnium finis, & quod omnia, quę fecit, ordinauit ad seipsum, vt ad finem eorum. *Secundo* dico, bene posse defendi, quod Deus agat propter finem, quando aliquid producit ad extra, quamuis actio, qua producit, sit formaliter in ipso. Et ad *primum* argumentum quo probatur oppositum, negandum est antecedens, si intelligatur vniuersaliter de omni agente, quod agit propter finem: solum enim est verum de eo, quod agit propter finem suę actionis; non vero de eo, quod solum dicitur agere propter finem, quia ordinat effectum, quem producit, in suum finem, non quidem postquam produxit eum, sed dum producit. Ad *secundum* respondetur, esse hoc discrimen inter *volitionem* Dei, quatenus est omnino immanens, & *productionem* siue operationem ad extrà: quod *volitio* ita considerata nihil ponit in creatura, quod ordinetur in finem; & ideo si dicamus quod Deus vult aliquid propter finem, denotatur quod diuinæ volitioni conuenit immediate & ratione sui habere finem: at verò *productio*, aut operatio, ponit in creatura aliquod esse, quod per eandem productionem ordinatur in suum finem; & ideo si dicamus quòd dum Deus producit aliquid ad extra, operatur propter finem, non denotatur quod ipsa operatio est propter finem, aut habet finem, sed quod per eam producitur aliquod esse ordinatum in suum finem.

Fateor solutionem hanc non omnino euacuare difficultatem, quia operari propter finem in rigore, non est producere aliquid quod habeat finem, sed exercere actionem gratia finis: nam sicut operari, est exercere operationem, ita operari propter finem, est exercere operationem propter finem, aut gratia finis, quod idem est. Sed mihi non occurrit alia melior.

Neque ignoro CAIETANVM 1. p. q. 44. art. 4. vt defendat Deum agere propter finem, cum aliquid producit ad extra, admittere dari causam finalem actionis, qua Deus ita operatur. Et vt euitet inconueniens, quod ex eo sequitur, scilicet substantiam Dei, cum qua prædicta actio identificatur, habere etiam causam finalem, *aduertisse*, actionem illam dupliciter posse considerari, scilicet, *materialiter*, hoc est quantum ad rem, quæ est actio, & *formaliter*, hoc est secundum rationem actionis; & dixisse, quod *priori* modo non habet finem, quia est ipsa substantia Dei, *posteriori* vero habet finem, scilicet bonitatem ipsius Dei.

Verum mihi non placet hæc solutiò, nam vel per rationem actionis intelligit Caietanus aliquam rationem realem, vel solam relationem rationis. Si *primum*, redit eadem difficultas, quoniam cum illa ratio formalis sit formaliter in Deo, necessario debet identificari cum substantia Dei, non enim potest esse aliquid reale formaliter in Deo, quod ab eo distinguatur actu à parte rei, vt nunc suppono, & ex consequenti non poterit habere causam finalem. Si vero dicatur *secundum*, quod video placuisse quibusdam Thomistis recentioribus, sequitur quod neque secundùm eam rationem possit actio Dei habere finem; quod sic probo, relatio rationis, sicut non est secundum se bona aut appetibilis, ita secundum se non potest habere rationem medij ordinati in finem, sed solum ratione fundamenti, aut quasi fundamenti: sed in Deo id quod habet modum fundamenti respectu illius relationis, scilicet ipsa actio Dei secundum suam substantiam, non habet finem, vt etiam Caietanus fatetur, ergo neque ipsa relatio. Potest etiam hoc impugnari, quia inintelligibile est, quod in sola relatione rationis consistat integra ratio formalis actionis: qua Deus operatur ad extra, etiam vt actio est; si vero cōsistit simul in entitate ipsius actus diuini, sequitur quod sicut entitas ista non habet finem, ita neque integra ratio formalis actionis vt actio est, habeat finem. Duo vero argumenta quibus Caietanus probat suam sententiam partim ex dictis & partim ex solutionibus nostrorum poterunt dissolui.

A

§. 5. *Soluuntur argumenta initio dubij adducta.*

AD PRIMVM, supposito quòd, cum dicimus, Deum agere propter finem, loquimur de eo quatenus operatur ad extra; Respondetur, quòd, si sequamur sententiam eorum, qui dicunt actionem qua Deus aliquid producit ad extra, esse formaliter transeuntem, & subiectari in creatura, potest concedi *maior*, cæterum *minor* est neganda. Si tamen sequamur oppositam sententiam, neganda est *maior* vt explicuimus in solutione difficultatis propositæ contra secundam conclusionem.

B

AD SECVNDVM respondetur, Quod finis propter quem Deus operatur, cum aliquid producit ad extra, potest esse & ipse Deus, & aliquid extra ipsum: Cæterum *ipse* vt finis vltimus, id autem quod est *extra ipsum*, vt finis non vltimus, seu habens Deum pro fine. Et ad testimonium Aristotelis, quatenus obijci potest contra primum, dicendum est quod illo loco Aristoteles solum loquitur de causis proxime & particulariter concurrentibus ad generationem, vbi forma geniti, quæ est finis primus generationis, non potest esse idem numero cum generante, sed solum secundum speciem.

§. 6. *An creatura possint dici vtiles Deo.*

SED ADHVC contra illud idem obijcit Durandus in 2. d. 1. q. 6. nu. 10. sequi ex eo, quod creaturæ sint bonæ ipsi Deo, vt vtiles: & ex consequenti quod Deo proueniat vtilitas aut commodum ex creaturis, quod est signum indigentiæ; probat sequelam, quia medium vt medium non est volitum nisi in quantum est bonum fini, propter quem appetitur: esse autem hoc modo bonum est esse vtile.

C

Respondetur negando sequelam: & ad probationem, etiam est negandum, quod medium sit volitum, in quantum est bonum aut vtile fini; vtilitas enim medij non est vtilitas aut commodum finis, sed ad finem: sicut vtilitas medicinæ ad comparandum sanitatem, non est vtilitas ipsius sanitatis, sed est vtilitas ad sanitatem, quæ cedit in commodum infirmi, & ita non vtimur medicamentis, quia sint bona aut vtilia sanitati, sed quia sunt nobis bona & vtilia ad consequendum sanitatem. Atque ita non sequitur, quod Deo in quantum habet rationem finis creaturarum sint bonæ ipsi creaturæ.

Sed contra quia saltem sequitur quod sint bonæ & vtiles ipsi, quatenus ordinat eas ad seipsũ vt ad finem. Probatur sequela, quia medium vt medium, formaliter est bonum vtile: & ex consequẽti alicui debet esse vtile, quod si non fini, vt dictum est, saltem ordinãti ipsum in finem. Sicut in exemplo posito, medicamentum dicitur bonum vtenti eo propter suam sanitatem.

Respondetur negando sequelam. Et ad probationem dicendum est, dupliciter posse intelligi, Deum ordinare creaturas in seipsum, vt in finem, *primo* vt in finem ipsarum, *secundo* vt in rationem à priori, qua nostro modo intelligendi determinatus est ad hoc vt libere vellet eas producere. Si *primo* modo sumatur, dico creaturas habere rationem boni vtilis, non respectu Dei, sed respectu ipsarum, quia medium est bonum vtile, quatenus deseruit alicui ad finis consecutionem: Deus autem non ita ordinat creaturas in finem, vt illis tanquam medijs velit consequi finem aliquem; sed potius vt ipsæ consequantur fines suos, quorum vltimus est Deus. Neque est verum quod si medium non est vtile fini, debet esse vtile ordinanti ipsum in finem, si loquamur de ordinante præcise & formaliter quatenus ordinans est: solum enim est vtile illi rei, quæ vel ex directione propria, vel alterius, consequitur finem per tale medium, & hoc solum probat exemplum propositum. Si vero sumatur *secundo modo*, posset alicui videri quod creaturæ sint bonæ aut vtiles Deo, quia non potest intelligi, quòd aliquid sit volitum propter finem, aut rationem à priori, nisi in quantùm est bonum volenti in ordine ad talem finem. At neque isto modo est concedendum: quia non mouetur Deus etiam nostro modo intelligendi, ad productionem creaturarum ex amore suæ bonitatis, tanquam ex appetitu obiecti obtinendi per talem productionem: sed tanquam ex appetitu obiecti communicandi; & ita non vult creaturas tanquam bonum suum, etiam quatenus sic amat suam bonitatem: sed tanquam indicium, aut signum manifestatiuũ suę bonitatis, & perfectionis. Itaque quamuis fini vt *obtinendus* postulet media, quæ sint bona operanti propter talem finem, vt in nobis constat: tamen finis vt *communicandus*, præcisè non postulat talia media, sed ea ex quibus communicetur; & de huiusmodi medijs bene potest intelligi, quòd sint volita propter finem aut rationem à priori, quamuis non sint bona volenti talem finem, aut rationem à priori. Cùm vero dicimus, bonitatem medij esse vtilitatem, aut intelligendum est solum de medijs ordinatis ad finem vt *obtinendum*, aut vtilitas non debet sumi pro bonitate ordinata ad supplendum indigentiam alterius, sed pro bonitate quæ consistit solum in quadam proportione ad aliud; siue ista proportio sit aptitudo vt tale medium deseruiat ad consequendum finem, siue ad manifestandum perfectionem finis, sicut in vniuersum electio medij subordinatur intentioni finis, & dimanat ex ea.

Et si inquiras, quo modo volitio creaturæ per modum medij possit nostro modo intelligendi subordinari amori diuinæ bonitatis, tanquam rationi à priori, si creaturæ neque bonitati Dei tanquam fini, aut rationi à priori, neque Deo vt amanti ipsas, sunt bonæ. *Respondetur*, ad hoc satis esse, quòd Deum communicari creaturis, deceat

A diuinam bonitatem; ex eo enim quod Deus amet suam bonitatem, tanquam ex ratione à priori, potest, nostro modo intelligendi, prouenire, quòd vellet id, quod ipsum decet, atque proinde communicari creaturis: vt autem dicatur hoc decere diuinam bonitatem, non est necessarium quod sit ipsi bonum, sed satis est esse consonum; & quod sit consonum satis patet, quia, cum sit ipsa bonitas, erit sui communicatiua, & quasi propensa ad hoc, vt se communicet: quoniam *bonum est diffusiuum sui*, & ex consequenti erit ipsi consonum quod se communicet.

Sed adhvc potest obijci, quoniam saltem dicimus, quod Deus vult creaturas propter seipsum, tanquam propter rationem à priori, quia vult eas producere ad manifestationem suæ naturæ, & suarum perfectionum: sed hæc manifestatio est bonum quoddam, & non ipsarum creaturarum, atque proinde Dei; ergo cum Deus vult producere creaturas propter seipsum, tanquam propter rationem à priori, vult illis mediis consequi aliquod bonum suum, & ex consequenti creaturæ sunt ad hoc bonæ & ipsi vtiles.

B *Ad huius solutionem*, Svpponendvm est, quod cum dicimus, Deum velle creaturas propter manifestationem suæ perfectionis, non est ita intelligendum, quasi huiusmodi manifestatio sit ratio à priori, propter quam vltimo sunt volitæ creaturę, illa enim est quid creatum, quoniam non est aliud quam ipsæ creaturæ, quatenus vt participationes quædam perfectionum, quæ sunt in Deo, manifestant eas: Sed sensus est, quod creaturæ, quatenus hoc pręstant, ordinantur in diuinam bonitatem, vt in finem. *Hoc supposito* dico, falsum esse, quod hæc manifestatio sit bonum Dei, potius enim est bonum creaturarum, non solum quia quo maior est, eo maiores sunt perfectiones, quas creaturæ à Deo participant: sed etiam quia ipsa manifestatio formaliter sumpta cedit in vtilitatem & commodum creaturarum; *tum quia* ex ea excitantur creaturæ rationales in laudem & amorem creatoris, *tum etiam*, quia sicut cedit in honorem filij quod nobilitas suorum parentum fiat omnibus manifesta, ita etiam cedit aliquo modo in honorem creaturarum, quod manifestentur perfectiones sui creatoris.

C Ad vltimvm Respondetur concedendo maiorem si intelligatur de motione aut secundum rem, aut secundum nostrum modum intelligendi, & de fine sumpto aut pro causa finali aut pro ratione à priori: neque argumenta, quibus eam confirmauimus probant motionem aut finem debere accipi determinate, *priori* modo, vt ex dictis constat. quod si sumatur *posteriori* modo, bene potest reperiri in Deo, vt satis explicatum est, & in hoc sensu neganda est *minor*: quare concedimus bonitatem Dei per modum rationis à priori, nostro modo intelligendi, mouere & determinare sufficienter eius voluntatem prius ordine rationis, quam velit operari ad extra.

Expenditur ratio, qua D. Th. probat primam conclusionem.

Circa rationem D. Thomæ, qua probat hanc conclusionem adverte, quod in ea supponit vt certam propositionem hanc *necessarium esse*,

rium esse, vt agentia sint determinata ad certos effectus quod habeant determinatos fines. Circa quam est duplex difficultas, *prima* quia videtur falsa, vnumquodque enim agens est sufficienter determinatum ad certum effectum ex determinatione suæ naturæ, quamuis secludamus ordinem ad finem; Quod & *ratione* probari potest, quia determinata natura habet determinatam formam, & hęc determinatam virtutem, & hęc est principium determinatæ actionis. Et *praeterea inductione*, nam ignis verbi gratia ratione suæ naturæ est determinatus ad producendum ignem, & non aquam.

Secunda difficultas est, quia videtur esse extra rem, nam D. THOMAS intendit probare, quod omne agens agit propter finem, & hoc colligit ex eo, quòd non producet determinatum effectum, nisi habeat certum finem cuius gratia agat: videtur autem, quòd non bene colligatur; quia actiones agentium terminantur ad effectus determinatos in indiuiduo, (actiones enim sunt circa singularia) constat autem quod quantum ad effectus isto modo sumptos non determinantur agentia à fine: nam, verbi gratia, ignis, cum producit ignem semper habet eundem finem, siue conseruationem speciei, siue aliquod aliud; & tamen non semper producit eundem numero ignem.

Ad primam difficultatem Respondetur, quòd quamuis determinata natura sit principium determinatæ actionis, & determinati effectus: tamen, quia ipsa natura non accepit casu à prima causa talem determinationem, sed in ordine ad aliquem finem, ideo tandem determinatio actionis & effectus agentis naturalis reducitur ad determinationem finis.

Ad secundam Respondetur, satis esse, quòd determinatio actionis & effectus, quoad specificationem, proueniat à fine, vt possit colligi intentum D. THOMÆ, scilicet agentia omnia agere propter finem; nam licet actiones versentur circa singularia, tamen ipsæ sunt determinatæ quoad specificationem, & per eas producuntur effectus determinati secundũ speciem; & ideo necessarium est quod sint propter certos & determinatos fines. A quo verò proueniat determinatio agentium ad producendum potius hunc numero effectum quam alium, de quo aliqui disputant hoc loco, alibi explicandum est.

Explicatur secunda conclusio D. Thomæ.

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM, *aduerte*, intelligi de omni natura carenti intellectu, siue omnino careat cognitione; siue habeat cognitionem sensitiuam. Et quod attinet ad priorem, fere nulla est difficultas, quoniam cùm careat omni cognitione, certum est, quod non potest dirigere operationem suam in finem, quod est agere propter finem, vt statim dicam: quoniam directio non est sine cognitione. Et ita quantum ad hoc necessario se habet vt mota, quoniam sua operatio dirigitur in finem ab alio, scilicet à suo auctore. Quare licet concedendum sit, quod operatio huius naturæ sit propter finem, quoniam alias non posset esse verum id quod vniuersaliter affirmauit D. Thomas in prima Conclusione, scilicet, omne agens agere propter finem: negandum tamen est, quòd, vt exit ab ea, sit propter finem; quod erat

A necessarium, vt talis natura operetur propter finem, vt mouens seipsum in finem.

Verum non ita intelligendum est dirigi à Deo operationem huius naturæ in suum finem, vt supposita ipsa natura, Deus libere ordinet eius operationem in finem: quamuis enim per impossibile non esset voluntas Dei quæ ita ordinaret operationes agentium naturalium in suos fines aut effectus, ipsæ operationes essent determinatæ ad eos, quia procederent ab agentibus habentibus naturas & virtutes determinatas in ordine ad eos; Sed dicendum est, cuiuscunque agentis naturalis operationem dirigi in suum finem à Deo, quia sicut natura & virtus ipsius agentis est propter operationem, & operatio propter finem, aut effectum: ita etiam Deus, cum producit agens talis naturæ, ordinauit eum ad suam operationem, & ad terminum eius; & sicut libere produxit ipsum, ita etiam libere voluit esse, vt operaretur tali modo, & vt produceret determinatum effectum.

Neque per hoc negamus, causas secundas indigere concursu primę, vt actu operentur: Sed solum quod, vt habeant determinatos fines & terminos, cum operantur, necessarium sit quod de nouo B ordinentur & determinentur ad eos; ignis enim quia habet calorem, est determinatus ad producendum calorem, quoniam ea est vis caloris: non tamen producet eum de facto, sine concursu Dei. *Neque obstat* exemplum sagittæ in scopum iactæ quo D. THOMAS vtitur in hoc articulo, & quo aliqui decepti, exemplificant priori modo hanc directionem agentium naturalium in suos fines; Quoniam D. THOMAS solum vtitur eo ad explicandum, quod sicut sagitta tendit in scopum vt mota ab alio, quia tendit vt subest directioni proijcientis: ita & prædicta agentia operentur propter fines suos vt mota ab alio, quia operantur propter eos, vt ab alio ordinata, & directa in eos; non tamen quia existimauerit, quod sicut sagitta, quando proijcitur, determinatur & dirigitur ad certum scopum, quoniam de se est indeterminata; ita etiam ista agentia, cum operantur, dirigantur de nouo ad suos fines, ita vt antea non essent ad eos determinata.

C

DVBIVM SECVNDVM
An irrationalia operentur propter finem.

DVBIVM TAMEN est an etiam respectu brutorum sit vera ista Conclusio D. Thomæ.

§. 1. *Argumenta, quod bruta agant propter finem.*

ET RATIO DVBITANDI pro parte negatiua est, quoniam bruta mouentur ad sua obiecta ex cognitione conuenientiæ, quę est in ipsis, ad suam naturam: ergo mouentur, aut agunt propter finem. *Consequentia* patet, quia, (vt diximus articulo præcedenti) satis est quod obiectum media cognitione suæ bonitatis attrahat & moueat ad sui appetitionem, vt talis appetitio, quatenus exit ab homine, sit propter finem. Et *Antecedens* probatur, quia in hoc excedit appetitus sensitiuus naturalem, quod mouetur in suum obiectum præsupposita eius cognitione: sed obiectum eius est bonum sensibile; quo mouetur in suum obiectum præsuppo-

præsupposita cognitione suæ bonitatis, aut conuenientiæ ad naturam sensitiuam.

Confirmatur, quia ideo homo mouetur ad finem, quia eius voluntas allicitur à bono, vt habet rationem finis; & ideo mouetur à se, quia mouetur ex propria cognitione: sed vtrumque reperitur in brutis; ergo etiam bruta mouentur à seipsis ad finem. Probatur *Minor*, quia imprimis appetitus bruti allicitur ab obiecto, quatenus est sibi conueniens, & bonum: sed non allicitur, aut attrahitur in genere causæ efficientis, sicut virtutibus naturalibus attrahuntur aliquæ res materiales; ergo allicitur ab obiecto in genere causæ finalis, & ex consequenti vt habet rationem finis. Et præterea brutum cognoscit illud obiectum esse sibi bonum, & conueniens; ergo in brutis reperiuntur illa duo, quæ diximus sufficere in homine, vt dicatur mouere seipsum in finem.

SECVNDO bruta cognoscunt finem secundum rationem finis: ergo mouent seipsa in finem; *consequentia* patet, quia, vt statim dicemus, nihil amplius requiritur. Et *Antecedens* probatur, nam quamcunque appetitionem antecedit cognitio obiecti; non secundum quamcumque rationem, sed quatenus appetibile est: quia solum mouet appetitum secundum rationem appetibilitatis, quæ est in eo; & non sufficit cognitio obiecti vt appetibile est in communi, quoniam non mouet nisi vt habet determinatam rationem appetibilitatis; ergo vt bruta appetant aliquod obiectum, necessarium est quod cognoscant ipsum secundum determinatam rationem appetibilitatis, quæ est in eo: sed tantum sunt duo modi appetibilitatis, scilicet *propter se & propter aliud*; vel, quod idem est, *finis*, & *vtilitatis* aut *medij*: quoniam omnes aliæ differentiæ habent se materialiter respectu appetibilitatis; ergo bruta cognoscunt duas istas rationes.

Confirmatur, quia bruta cognoscunt obiecta secundum illam rationem, secundum quam appetunt ea: sed appetunt ea vt habent rationem mediorum; ergo etiam cognoscunt ea vt media sunt, & ex consequenti etiam cognoscunt finem, vt finis est: quia non possunt cognosci media, vt media sunt, nisi etiam cognoscatur finis. Probatur *minor*, nam imprimis si cani alligato proijciatur caro, statim appetit, & conatur vincula dirumpere, & non alia ratione, nisi quia impedimento sunt ad arripiendum carnem, & ex consequenti vt arripiat eam, quoniam antea quiescebat: ergo appetit diruptionem vinculorum tanquam medium. Item cum hirundo appetit colligere festucas, nõ appetit colligere eas vt festucæ sunt: ergo quia aptæ sunt ad construendum nidum; & ex consequenti vt habent rationem medij. Et idem argumentum fieri potest de brutis quatenus quærunt victum, pabulum, aut potum ad sedandam famem aut sitim.

TERTIO quæ mouentur ex determinatione suæ naturæ, semper operantur eodem modo; imo & semper operantur, si adsint omnia necessaria, & remota sint omnia impedimenta: sed bruta non semper operantur eodem modo, neque semper operantur, quamuis possint, vt constat; ergo non mouentur in suos fines ex determinatione suæ naturæ.

VLTIMO, viuentia, iuxta doctrinam Aristotelis 8. phisicorum, mouentur à se; & hoc peculiari ratione concedendum est de brutis quoad motum

A appetendi, cum moueantur isto genere motus ex propria cognitione; ergo non mouentur in finem appetendo ipsum vt mota ab alio, sed vt mouentia se.

§. 2. *Explicatur & probatur sententia Diui Thomæ.*

SED HIS NON OBSTANTIBVS vera est sententia D. THOMÆ. Pro cuius explicatione & probatione, ADVERTE quod agere propter finem, est exercere actionem quæ sit gratia finis; dupliciter autem potest contingere, quòd aliqua actio sit gratia finis, scilicet, vel vt *exit* à proprio agente, vel vt *subest* ordinationi vel directioni superioris agentis. Quando actio est propter finem aut gratia finis *priori* modo, tunc agens dicitur agere propter finem, tanquam mouens se: quia virtute propria est causa actiua actionis, secundum eam rationem, qua est propter finem; Quando vero actio est gratia finis *posteriori modo*, tunc agens tantum dicitur agere propter finem materialiter, & vt motum ab alio; *materialiter* quidem, hoc est non *formaliter*, quia actio eius est gratia finis, non tamen

B prout est ab eo; Et *vt motum ab alio*, quia sicut instrumenta dicuntur operari vt mota ab alio, quia non operantur virtute propria, sed virtute superioris agentis, ita etiam huiusmodi agens dicitur agere propter finem vt motum ab alio, quia non concurrit virtute propria ad suam actionem, quatenus est gratia finis, sed vt subest superiori agenti ordinanti ipsum & suam actionem in finem, quod qua ratione fiat, explicatum est satis paulo superius.

SECVNDO ADVERTE, quòd vt actio aliqua quatenus exit à proprio agente, sit gratia finis, requiritur, quod in agente sit virtus, quæ, quatenus est ipsius, sit actiua actionis: non solum secundum entitatem, sed etiam quatenus est gratia finis; vt autem virtus aliqua sit principium actionis secundum istam rationem, necessarium est quod habeat pro obiecto finem sub ratione finis: sicut vniuersaliter, vt actio quæcunque, quatenus procedit ab aliqua potentia, aut ab aliquo habitu, terminetur ad aliquod obiectum, necessarium est quod illa potentia, aut ille habitus, secundum propriam rationem respiciat idem obiectum.

C TERTIO ADVERTE, quòd nullus appetitus, præter rationalem, si consideretur præcise secundum propriam rationem formalem, inclinat ad obiectum, quatenus formaliter habet rationem finis. Et quamuis hoc facile concedatur ab omnibus de appetitu naturali: tamen ratione communi probatur, tam de ipso, quam de sensitiuo in brutis; quia finis ratio in exercitio consistit in hoc, quod moueat ad hoc, vt eius gratia aliquid fiat; & ex consequenti, vt fiat tanquam proportionatum ipsi; sed hanc rationem neuter appetitus potest attingere; ergo neque finem vt finis est formaliter. Probatur *minor*, quia non potest appeti aliquid vt proportionatum alteri, nisi præsupponatur cognitio talis proportionis, quoniam appetitio semper commensuratur cognitioni: sed neque appetitus naturalis, neque sensitiuus in brutis, præsupponit talem cognitionem in proprio subiecto; quia cognoscere proportionem vnius ad aliud, est proprium rationis, ergo neuter potest attingere rationem

tionem finis in suo obiecto, quo manet satis confirmata conclusio D. Thomæ.

Ex his sequitur *primo*, verum esse quod diximus articulo præcedenti, dubitatione secunda, in principio; scilicet, quòd agere propter finem est, *præsupposita motione finis operari aliquid propter finem*, illud enim intelligendum est de agente quod agit propter finem tanquam mouens seipsum in finem, huic enim agenti conuenit moueri.

Secundo sequitur, quòd etiamsi finis non cõsideretur, vt habet rationem præmij, sed absolutè prout etiam reperitur in rebus naturalibus, præciso ordine moris, non est concedendum, agentia quæ carent cognitione intellectiua, agere propter finem mouendo seipsa.

§. 3. *Soluuntur rationes dubitandi.*

Ad primum aliqui respondent, bruta non cognoscere *formaliter* bonitatem, aut conuenientiam sui obiecti; sed solum *materialiter*, quia cognoscunt rem, quæ est sibi bona, aut cõueniens; & consequenter dicunt, quod appetitus sensitiuus in eis non fertur in bonum *formaliter*; sed solum *materialiter*. Quo posito, nulla est difficultas in argumento, potest enim negari Antecedens, verum hæc sententia, vt cœpi dicere articulo præcedenti, mihi non placet. *Primò* quia expresse videtur esse contra D. Thomam, qui in 1. p q. 80. art. 1. ad secundum docet, obiectum potentiæ apprehẽsiuæ & appetitiuæ esse idem subiecto, sed differre ratione formali, quoniam apprehenditur res vt est eius sensibile vel intelligibile, appetitur verò, vt est conueniens aut bonum.

Confirmatur secundo quia appetibilitas est ratio formalis *sub qua* obiecti potentię appetitiuæ, sicut cognoscibilitas est ratio formalis *sub qua* obiecti potentiæ cognoscitiuæ: sed appetibilitas dimanat immediate ex ipsa bonitate formaliter sumpta, vt docet Caietanus. 1. p. q. 5. art. 1. ergo bonum formaliter sumptum est obiectum in quod fertur potentia appetitiua, vt talis est. Patet consequentia, quia obiectum quod formaliter attingit quæcunque potentia, est illud quod immediate substat rationi *sub qua*; sicut potentia visiua percipit colorem formaliter, quia ad eum consequitur immediate visibilitas, quæ est ratio *sub qua* sui obiecti.

Tandem vel ratio formalis secundum quam obiectum est formaliter appetibile *vt quod*, est sua entitas absolute sumpta; vel quatenus est fundamentum & causa bonitatis aut conuenientiæ ad subiectum; vel quatenus est bona & conueniens formaliter: *primum* dici non potest, quia alias nulla posset reddi ratio cur potius appeteretur vna res, quam alia; Neque *secundum*, quia difficilius est quod appetitus, qui non ducitur ratione, feratur in obiectum quatenus est causa aut fundamentum bonitatis, quam quod appetat ipsum quatenus est bonum formaliter; ergo necessario dicendum est *tertium*.

Quare aliter respondetur, concedendo *Antecedens* ita absolute propositum; (supponimus enim cum D. Thoma, quod æstimatiua in brutis percipit obiecta, quæ sunt conuenientia, aut disconuenientia naturæ ipsorum), & negando A *consequentiam*. Et ad probationem, dicendum est, id quod refertur ex articulo præcedenti, intelligendum esse de motione quę prouenit ab obiecto, vt exercet rationem causæ finalis; & non præcise vt bonum est, quo modo autem differunt inter se duæ istæ motiones, statim explicabitur.

Ad confirmationem concessa *maiori* neganda est *minor*: non enim allicitur appetitus bruti à bono, prout habet rationem finis, sed solum allicitur ab eo, illo modo attractionis, quo vnaquęque res, etiam inanimata, dicitur attrahi à suo bono & à sua perfectione. Quod vt intelligatur, Adverte quod quamuis attractio metaphorica, prout distinguitur à physica (quę fit aut actuali impulsu, aut media virtute, aut qualitate reali emissa ab agente in passum) reducatur late ad causam finalem, tamen in rigore loquendo non est necessarium quod semper fiat à fine, vt habet rationem finis: sed sæpe potest prouenire à bono, vt habet rationem boni; quæ, vt diximus articulo præcedenti, distinguitur à ratione finis. Nam finis solum attrahit vt finis, quando mouet agens, vt gratia ipsius operetur: siue moueat desiderio suo ad electionem mediorum; siue sola cognitione suæ bonitatis excitet B agens ad hoc, vt in ipsum dirigat & ordinet suam actionem. At bonum, vt bonum præcise sumptum, solum attrahit ad simplicem tendentiam in ipsum, non tamen vt gratiâ eius aliquid fiat.

Quod si obijcias, attractionem hanc esse exercitium alicuius causæ, & non posse esse alterius quam finalis, atque proinde necessarium esse quod proueniat à fine, vt habet rationem finis. *Respondetur*, quod quamuis attractio ista explicatur per modum exercitij alicuius causæ: (dicimus enim quod prouenit à bono, sicut dicimus motionem finalem prouenire à fine; aut physicam ab efficienti) tamen proprie non est exercitium alicuius causæ, sed constit in hoc, quod est vnum tendere in alterum, non quomodocunque, sed tanquam in suum bonum, & in suam perfectionem; ad quod satis est, vnum esse ex natura sua commensuratum & proportionatum in ordine ad alterum. Est autem hoc discrimen inter bruta, & ea quæ carent cognitione sensitiua: quod ista per formam acceptam à suo auctore habent completam & proximam commensurationem in ordine ad suum bonum; bruta vero non nisi per formam, quam ipsa C accipiunt per sensum.

Ad secundum respondetur negando Antecedens. & ad probationem etiam negandum est totum Antecedens, non enim est necessarium quod appetitionem antecedat cognitio obiecti, quoad rationem quæ appellatur *sub qua*: sed satis est quod antecedat cognitio eius quoad rationem quæ appellatur *ratio formalis qua*, secundum quam formaliter terminat appetitionem. Quoniam cognitio solum præsuppponitur ad appetitionem, quia sicut nihil est volitum quin præcognitum, ita neque appetitum appetitu sensitiuo; ratio autem *sub qua* non est quæ formaliter appetitur, sed ratio formalis *qua*. Sicut ratio *sub qua* obiectum pertinet ad potentiam visiuam, scilicet visibilitas, nõ videtur, sed ratio formalis *quæ*, scilicet color, & idem est in alijs potentijs. Constat vero ex dictis quod ratio formalis *qua* obiecti potentiæ appetitiuę est bonitas aut conuenientia, & appetibilitas solum est ratio *sub qua*.

Ad confir-

Ad confirmationem conceſſa maiori neganda eſt *minor*, & ad probationem negandum eſt *Antecedens*, ſcilicet, quod ex deſiderio carnis moueatur in illo caſu canis ad appetendnm ruptionem vinculorum: quod tamen neceſſarium erat, vt appeteret eam tanquam medium; ſed ſimul mouetur ad carnem & ad ruptionem vinculorum, quatenus ex eis integratur vnum obiectum totale ſui appetitus, quod eſt conſecutio carnis. Et eodem modo dicendum eſt, non proponi cani per ſenſum, tanquam duo obiecta habentia inter ſe ordinem finis & medij, arripere carnem, & rumpere vincula; ſed vt vnum obiectum, quod, vt dixi, eſt conſecutio carnis. Et ſatis eſt quod ita incipiat de nouo proponi cani ruptio vinculorum ſub ratione boni ſui, ſcilicet tanquam pars illius obiecti; vt ipſe de nouo incipiat appetere eam: quamuis non proponatur ſub ratione medij; & idem dicendum de alijs exemplis in argumento propoſitis, neque amplius eſt tribuendum brutis, niſi velimus concedere, eſſe in eis vſum rationis.

Sed contra hoc obijci poteſt, quia canis apprehendit ruptionem vinculorum ſub ratione boni, & ſimiliter hirundo congregationem feſtucarum; & tamen non ſub ratione boni honeſti, vt conſtat; nec ſub ratione delectabilis, quia vtraque fit cum labore & defatigatione; ergo ſub ratione boni vtilis, & ex conſequenti ordinati ad aliud, quod eſt eſſe medium.

Reſpondetur quod quantum attinet ad præſentem quæſtionem, nulla eſt in hoc argumento difficultas, quoniam, vt dixi, ruptio vinculorum apprehenditur vt vnum obiectum cum arreptione carnis; & congregatio palearum cum conſtructione nidi; & ideo vtraque apprehenditur à bruto ſub ea ratione boni, ſecundum quam ſuus terminus mouet brutum. Difficultas vero eſt communis in omni ſententia, à *qua ſpecie boni moueantur bruta cum appetunt obiecta?* In quo mihi probabilius videtur, quod ſemper moueantur à bono delectabili, vt docet D. Thomas infra. q. 4. art. 2. ad ſecundum, quoniam non cognoſcunt bonum honeſtum, neque vtile: & præter hæc non datur quartum bonum; verum eſt, quod aliqui fingunt *bonum quoddam naturæ*, diſtinctum ab iſtis. Sed hoc vel ſolum importat rationem bonitatis communem ad omnia iſta: vel, ſi importat aliquam particularem rationem bonitatis, illa reducitur ad vtilitatē. Quare in exemplis propoſitis in argumento, dicendum eſt, quod ruptio vinculorum, & motus ad victum aut potum, apprehenduntur ſub ratione bonorum delectabilium, quia ſub iſta ratione mouent bruta caro propoſita, & victus atque potus. Et idem videtur dicendum de congregatione feſtucarum reſpectu hirundinis: nam quamuis non adeo manifeſta ſit delectatio, quam percipit hirundo in conſtructione nidi, credendum tamen eſt eſſe aliquam, quoniam (vt D. Thomas aduertit articulo citato in ſecundo argumento) natura in neceſſarijs ad conſeruationem indiuidui & ſpeciei, delectationem appoſuit, vt huiuſmodi operationes ab animalibus non negligantur. *Neque obſtat* quod prędictæ operationes non poſſint exerceri ſine aliquo labore & defatigatione: quoniam hoc commune eſt omni delectationi corporali; cum enim conſequatur ad actionem corpoream, neceſſarium eſt quod habeat adiunctam defatigationem aliquam.

Ad tertium reſpondetur, maiorem duas partes continere: *prima* eſt, quod ea, quæ agunt ex determinatione ſuæ naturæ, ſemper operantur eodem modo; & iſta poteſt eſſe vera, & falſa: ſi enim ſenſus eius ſit, quod hæc agentia non exercent diuerſas operationes, *falſa eſt*, ſi intelligatur vniuerſaliter de omnibus; ſi vero ſit ſenſus, quod quamlibet operationem in particulari exercent ſemper eodem modo, & cum omnimoda determinatione, & ſine indifferentia; *vera eſt*. Et hoc eſt ſatis vt verum ſit, quod huiuſmodi agentia operantur ex determinatione ſuæ naturæ, quia quamcunque operationem exercent cum determinatione ad vnum; & hoc etiam reperitur in brutis.

Altera pars eſt, quod hæc agentia poſitis omnibus requiſitis ad operandum, & remotis impedimentis, ſemper actu operantur, & hæc eſt vniuerſaliter vera etiam in brutis. Neque obſtat quod aliquando non operentur, quamuis obiectum ſit pręſens: quia cum hoc contingit deeſſe illis aliquid neceſſarium, ſcilicet apprehenſionem obiecti per modum conuenientis; non enim ſemper apprehendunt bruta, obiecta ſibi propoſita, tanquam conuenientia, ſed ſolum illis temporibus, quibus ſecundum ordinem naturæ ſunt conuenientia; quia ſicut eorum æſtimatiua determinatur à propria natura ad apprehendendum vt conuenientia, illa obiecta ſolum quæ ipſis ſunt conuenientia: ita etiam determinatur ad appræhendendum ea ſub iſta ratione ſolum pro illis temporibus, quibus ſunt conuenientia.

Ad vltimum reſpondetur, quòd in hoc, quod eſt agere propter finem, duo includuntur, ſcilicet *agere, & propter finem*, & quantum ad *primum* bruta & reliqua viuentia mouent ſe, quia habent in ſeipſis virtutem aut formam, quæ vt eſt ipſorum, eſt principium agendi; non tamen quantum ad *ſecundum*, quia non eſt ipſis virtus ordinatiua aut directiua in finem ſub ratione finis, vt ſupra explicuimus. Quando vero aſſerimus cum D. Thoma, bruta agere propter finem vt mota ab auctore naturæ, intelligendum eſt quantum ad hoc, quod eſt *propter finem*, non tamen ratione actionis ſecundum ſe. Quare neganda eſt iſta conſequentia, quæ fit in argumento: *bruta agunt vt mouentia ſe; ergo etiam agunt propter finem vt mouentia ſe*: Aut potius diſtinguendum eſt conſequens, iuxta doctrinam traditam.

Declaratur vltima concluſio D. Thomæ: quod proprium ſit rationalis creaturæ agere propter finem.

Circa vltimam concluſionem *aduerte*, intelligendam eſſe tantum quoad actiones, quas homo exercet cum aliqua libertate; illæ enim ad quas concurrit cum determinatione, quoad exercitium, & quoad ſpecificationem, neque dicuntur propriè humanæ, vt explicuimus articulo præcedenti; neque ſunt propter finem, quatenus exeunt ab homine, ſed vt ordinantur in finem ab auctore naturæ: & ita quoad huiuſmodi operationes homo non mouet ſeipſum in finem, ſed potius mouetur à ſuo auctore.

Neque obſtat, quod per cognitionem, quæ pręcedit actiones iſtas, poſſit homo cognoſcere finem in ratione finis; Quoniam per hanc cognitionem

non de-

non determinatur homo ad istas actiones, sed determinatus est ab intrinseco; & ideo non ita præcedit, vt ratione eius dirigantur in finem, quod tamen necessarium erat vt ratione eius dicerentur esse propter finem, vt explicuimus supra, cum inquirebamus an Deus quoad processiones ad intra dicatur agere propter finem.

Cur creaturæ irrationales debeant moueri in fines suos ab aliqua voluntate rationali?

A

CIRCA SOLVTIONEM ad tertium ADVERTE, quòd illud argumentum facile posset dissolui, solum enim concludit quod natura irrationalis non agit propter finem vt mouens & dirigens se in finem, quia ad hoc necessarium erat quod haberet pro obiecto finem sub ratione finis: non tamen quod non agat propter finē, sicut id quod ab alio mouetur in finem, quia ad hoc non est necessarium habere pro obiecto finem sub ratione finis, sed satis est dirigi ab alia causa cognoscente finem.

Cæterum D. THOMAS vult reddere rationem propter quam creaturæ irrationales debeant moueri in suos fines ab aliqua voluntate rationali, scilicet à voluntate diuina. Contra quam tamen sunt duæ difficultates.

B

Prima quia D. Thomas colligit, voluntatem esse causam vniuersalem respectu reliquorum appetituū, ex eo, quod ipse habet pro obiecto bonum vniuersale; illi vero particulare: in quo tamen cōmititur æquiuocatio, quia est argumentari ab vniuersalitate abstractionis, siue communitatis, ad vniuersalitatem causalitatis.

Secunda difficultas est, quia Diu. THOMAS probat, in brutis non esse voluntatem hac ratione: voluntatis obiectum est bonum vniuersale; sed in brutis non est apprehensio obiecti vniuersalis; ergo neque voluntas; & tamen maior aut est falsa, aut extra propositū; quod sic ostendo: quia aut in ea est sermo de obiecto voluntatis quoad exercitium volendi, aut quoad specificationem ipsius potentiæ; Si *primum*, falsum est quod tale obiectum sit bonum vniuersale, voluntas enim in exercitio non tendit in bonum vniuersale & abstractum ab inferioribus, sed in bonum singulare; quia sicut illud non perficit rem aliquam, sed istud: ita istud tantum est volitum; Si *secundum*, quamuis verum sit, quod voluntas specificatur à bono vniuersali siue vniuersaliter sumpto, non potest ex eo colligi quod non sit in aliquo subiecto, si non sit in eo, apprehensio boni vniuersalis: *tum* quia apprehensio solum requiritur ad potentiam appetitiuam propter exercitium appetendi: si ergo exercitium tantum terminatur ad bonum singulare, sufficiet apprehensio huius boni; *Tum etiam* quia appetitus sensitiuus, & specificatur per ordinem ad bonum sensibile in communi, & non ad hoc vel illud in particulari; & tamen est in brutis, in quibus non est apprehensio boni sensibilis in vniuersali.

C

Ad primam difficultatem respondetur, quod quamuis ita argumentetur D. THOMAS, nullam committit equiuocationem: non enim colligit, voluntati cōuenire vniuersalitatem causalitatis ex eo, quod habeat pro obiecto bonum in communi, quia indistincte sumat vnam vniuersalitatē pro altera: sed quia in præsenti vniuersalitas causalitatis colligitur optime ex vniuersalitate abstractionis ex parte obiecti. Id autem ostendi poterit hac ratione: quicunque appetitus siue sensitiuus, siue naturalis, habet pro obiecto bonum aliquod particulare, & finem particularem; voluntas vero habet pro obiecto bonum & finem secundum communem rationem boni & finis; ergo datur aliqua voluntas à qua omnes isti appetitus moueantur ad suos fines particulares. Probatur consequentia, quia in omnibus potentijs actiuis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem vniuersalem, mouet potentias quæ respiciunt fines particulares, vt D. THOMAS probat. 1. p. quęst. 82. artic. 4. duobus exemplis, *altero* desumpto ex politicis, & *altero* ex naturalibus; & priori in isto loco; est autem euidens dari voluntatem aliquam, respectu cuius omnes isti, appetitus sint ordinati, scilicet diuinam: non enim comparantur ad eam, sicut ad nostras; ergo ab ea mouentur ad suos fines particulares. Neque oportebat omnia ista dici hoc loco; quia supponebat dicta fuisse loco citato, vnde nos rationem istam desumpsimus.

Ad secundum Respondetur, imprimis maiorem illam esse veram de obiecto quoad exercitium: quia, vt inquit D. THOMAS 1. p. quæst. 80. artic. 2. ad primum quamuis appetitus intellectiuus feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem vniuersalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum, & hoc satis est ad colligendum intentum Diu. THOMÆ, scilicet, voluntatem non esse in creaturis carentibus cognitione intellectiua, quia in illis non potest esse apprehensio prædictæ rationis vniuersalis. *Deinde dico* esse veram de obiecto quoad specificationem. Cæterum hoc supposito dicendum est, Diu. THOMAM per bonum vniuersale non intelligere præcise bonum sumptum vniuersaliter, prout distinguitur à singulari: quia hoc modo etiam appetitus sensitiuus habet pro obiecto bonum sensibile in vniuersali, non enim specificatur per ordinem ad hoc, vel illud bonum determinatum; Sed intelligere bonum ita in vniuersali sumptum, vt contineat totam latitudinem boni, quoniam hoc est proprium obiectum appetitus intellectiui, & in eo differt ab appetitu sensitiuo & naturali, quia quiuis eorum fertur in determinatam aliquam partem boni vt explicui art. præcedenti.

Neque contra hoc habent vim obiectiones propositæ, quoniam dici potest, Diu. THOMAM. per apprehensionem boni vniuersalis, intelligere apprehensionem boni, vt continet totam latitudinem boni, & ex eo quod non possit reperiri in aliquo subiecto talis apprehensio, recte colligi, quod neque possit esse in eo appetitus, qui specificatur per ordinem ad illud bonum: quoniam sicut appetitus præsupponit in suo subiecto vim cognoscitiuam, ita etiam postulat talem vt extendi possit ad totam latitudinem sui obiecti.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus hominis recipiant speciem ex fine.

Conclvsio. *Actus humani siue considerentur per modum actionum siue per modum passionum, speciem a fine sortiuntur.*

Quæstionē huius articuli, vt aduertit Conrardvs, incidenter proposuit hoc loco D. Thomas: nā quoniam articulo primo definierat, omnes actiones humanas esse propter finem; & articulo secundo, esse propter finem, modo quodam peculiari, & distincto ab eo, quo omnia agentia dicuntur agere propter finem: Ideo voluit in hoc articulo inuestigare, quomodo se habeant actiones humanæ respectu finis, & an ab eo sortiantur speciem. Cæterum quoniam de specificatione actuum humanorum agendum est infra q. 18. ideo ad eum locum remittemus præcipuam difficultatem huius articuli. Et solum proponemus duo dubia circa litteram articuli.

DVBIVM PRIMVM.

Verum actiones recipiant speciem à principijs efficientibus à quibus dimanant?

ET ratio dvbitandi pro parte *negatiua* est, quia sæpe eadem actio potest prouenire à principijs efficientibus distinctis secundū speciem, vt calefactio ab igne, & à sole mediante lumine: Et è conuerso actiones specie distinctæ proueniunt ab eodem principio, vt à sole mediante lumine calefactio & illuminatio.

Confirmatur, quia, verbi gratia, si calefactio vt actio specificatur per ordinem ad suum principium secluso ordine ad terminum, scilicet ad calorem qui producitur; sequitur quod vltima ratio calefactionis, quæ fit ab igne, consistat in hoc, quod sit actio à calore formali, quia ab eo est de facto; & ex consequenti quod calefactio, quæ fit à sole, aut non sit calefactio, aut sit calefactio alterius speciei.

Secundo, potentia, quæ est principium effectiuū actionis, specificatur per ordinem ad actionem, vt docet Aristoteles 2. lib. de anima cap. 4. ergo non est dicendum, quod etiam actio sumat speciem ab ipsa potentia, ne detur circulus.

Et confirmatur, quia omnes admittunt doctrinam Aristotelis, qui in illo capite docet, potentias specificari per actus, & actus per obiecta: ergo actio in ratione actionis specificatur per ordinem ad obiectum: & ex consequenti non per ordinem ad principium; quoniam vna res tantum habet vnum specificatiuum.

Propter hoc argvmentvm Respondent aliqui, Diu. Thomam solum loqui de actibus humanis, respectu quorum finis habet rationem principij, & obiecti aut termini, vt statim dicemus. *Alij* autem dicunt, propositionem istam non esse intelligendam cum tanta limitatione, neque vero

A vniuersaliter de omni actione: sed solum de ea, cuius principium est potentia partim actiua & partim passiua; & quod respectu eius sumpsit pro eodem D. Thomas specificari à principio, aut à termino, quoniam vtroque modo concurrit ad eam obiectum, scilicet & vt obiectum, & vt terminus; vt constat *tum* exemplo actionum potentiarum cognoscitiuarum, & appetitiuarum; *Tum* ex ipso D. Thoma, qui 1. p. q. 77. art. 3. docet, hoc esse discrimen inter actionem potentiæ passiuæ, & actiuæ; quod ad *priorem* concurrit obiectum duobus modis prædictis, ad *posteriorem* vero solum altero eorum, scilicet vt terminus.

Vervm mihi neutra expositio placet. *Primò* quoniam D. Thomas, vt probet eam propositionem, de qua est disputatio, vtitur exemplo calefactionis, quam tamen certum est, non esse actionem humanam, neque procedere à potentia partim passiua, sed ab omnino actiua, scilicet à calore. Et *præterea*, quia in neutra explicatur, quomodo specificatio actionis, quę consistit in habitudine & commensuratione ad obiectum vt habet rationem termini, possit sumi à principio. Non enim satis

B est, quòd idem obiectum secundum aliam rationem sit etiam principium actionis: quia ex hoc solum sequitur, quod principium materialiter sumptum, id est res, quæ est principium, specificet actionem; non tamen quod specificet in ratione principij.

Ideo aliter Respondetur, (supposito quod loquimur tantum de vltima specificatione, & nō de gradibus superioribus, aut conditionibus communibus) dupliciter sumi specificationem ab aliquo: scilicet *efficienter* aut *formaliter*; & *priori* modo sumi à principio efficienti, quoniam sicut hoc producit efficienter entitatem rei, ita & producit eam determinatam ad certam speciem; *posteriori* vero à forma, seu actu constituente rem intrinsece. Estque hoc commune actioni cum omnibus rebus quæ habent causas. Habet autem hoc peculiare actio, quod importat habitudinem, & ad *principium* actiuum effectiuum, tanquam aliquid eius; & tanquam id quo formaliter reducitur ad actum secundum suæ actiuitatis; & ad *obiectum*, quoniam est ipsa communicatio, aut productio termini, aut saltem attinctio obiecti; ad eum modum quo actiones cognoscendi aut appetendi dicuntur attingere obiecta; & ideo peculiariter

C actionis specificatio tribuitur vtrique, non tamen prouenit ab vtroque eodem modo, sed ab vno efficienter, & ab alio quasi formaliter; à principio quidem *efficienter*, & aliquo modo radicaliter, non quia principium sit radix specificationis, sicut forma dicitur radix differentiæ: sed quia postulat actionem talis speciei, licet non eodem modo conueniat hoc omnibus principijs, vt statim dicam; Ab obiecto vero *formaliter*; quia obiectum habet se vt forma actionis, non quia vere sit forma, sed quia terminat habitudinem aut commensurationem ipsius, in qua consistit eius intrinseca specificatio; & terminus vt terminus reducitur ad genus causæ formalis.

Cæterum in principijs actiuis actionum est magna diuersitas, nam quædam sunt ex sua natura sufficienter determinata ad specificationem suarum actionum: alia vero indigent ad hoc vnione aliqua cum suis obiectis.

Primi

Primi generis dixit D. THOMAS 1. p. loco citato esse potentias pure actiuas; *posterioris verò* eas quæ partim sunt actiuæ, & partim passiuæ. Et in hac p. q. 72. art. 3. reducit ad *primum* genus omnia principia actiua naturalia; & ad *secundum* principia actiua actuum voluntariorum, vbi simul compræhendit potentias omnes cognoscitiuas & appetitiuas, quoniam quantum ad hoc eadem est ratio de omnibus. Et ex hoc discrimine inter principia actionum prouenit aliud in modo quo obiecta cōcurrunt ad specificationem ipsarum actionum; nam quando principia sunt primi generis, specificatio actionum solum sumitur à terminis seu obiectis formaliter, in sensu supra explicato: quia obiecta solum concurrunt terminando actiones; Quando vero principia sunt secundi generis, tunc specificatio actionum sumitur ab obiectis vtroque modo supra explicato, scilicet efficienter aut quasi efficienter, & formaliter; quia obiecta non solum concurrunt terminando actiones, sed etiam determinando principia effectiua ad earum specificationem. Et propterea D. THOMAS hoc loco, & infra. q. 72. art. 3. dixit specificationem actuū humanorum sumi vtroque modo à fine.

NEQVE OBSTAT, quod actio importat ordinem ad agens: Nam vel non importat eum vt sibi intrinsecum, sed vt connotatum, quoniam ratio actionis formaliter consistit in hoc, quod sit productio actiua termini, quia tamen productio ita sumpta debet esse ab aliquo producēte, ideo connotat ordinem ad ipsum: vel importat illum ordinem tanquam cōditionem communem, & quasi transcendentem ad omnia quæ habant esse tanquam id, quo alia sunt. Nam sicut potentia actiua, & habitus operatiuus sunt aliquid agentis & operantis, & ita important habitudinem ad ipsum, & nihilominus specificantur per ordinem ad sua obiecta: ita etiam actio est aliquid agentis, & quasi actus ipsius, in quantum est id, quo agens tanquam exercitio suæ actiuitatis cōmunicat, aut producit aliquid, & ideo importat habitudinem ad ipsum; eius tamen specificatio consistit in ordine ad terminum aut obiectum. Et altero ex his modis exponendum est id, quod communiter dici solet, scilicet, actionem formaliter esse motū vt ab agente.

AD PRIMVM respondetur, quod cum stet vnitas obiecti cum distinctione principiorū, & è conuerso distinctio obiectorum cum vnitate principij, vt constat in exemplis propositis, & vniuersaliter in principijs æquiuocis, & eorum actionibus: ideo indifferenter potest contingere, quod eadem actio secundum speciem emanet à principijs specie distinctis, aut quod ab eodem principio emanēt actiones specie distinctæ.

Ad confirmationem patet solutio ex dictis, non enim dicimus actionem specificari formaliter per ordinem ad principium effectiuum: sed per respēctum ad terminum; & ita calefactio, siue sit à sole, siue ab igne, semper est eiusdem speciei, quoniam terminus, scilicet calor productus, est idem secundum speciem.

AD SECVNDVM Respondetur, circulum illum in nostra sententia non esse vitiosum, quoniam est in diuersis generibus causarum: actio enim specificatur à potentia efficienter aut radicaliter vt supra dixi, potentia vero ab actione formaliter, aut in genere causæ finalis, quia actio est finis poten-

A

tiæ, & secundum istam rationem specificat eam, vt docet D. THOMAS. 1. p. q. 77. art. 3. ad primum.

Ad confirmationem Respondetur non esse incōueniens quod eadem res habeat duplex specificatum, alterum efficiens, & alterum formale.

DVBIVM SECVNDVM.

Verum sit verum id, quod supponit D. THOMAS, vt probet, actionem humanam, quatenus habet rationem actionis, specificari à fine; scilicet finem esse principium actionum humanarum.

ET RATIO dubitandi pro parte *negatiua* est, quia sequitur ex eo, quod obiectum cōcurrat effectiue ad actum humanum, quoniam alias non poterit esse simul in voluntate principium, & tamen hoc non solet admitti ab omnibus, immo multi existimant esse contra doctrinam D. THOMÆ.

B

Respondetur, impertinens esse ad veritatem sententiæ D. THOMÆ, quod finis concurrat efficienter ad actum voluntatis, quia solum affirmauerit finem habere rationem principij respectu huiusmodi actus; ad quod non est necessarium quod sit principium effectiuum in rigore, sed satis est quod sit quasi forma principij effectiui, scilicet voluntatis, non quidem dans ei virtutem ad operandum, quoniam si hoc præstaret deberet concurrere efficienter ad actum; sed determinans eam quantum ad specificationem actus. An vero concurrat efficienter disputabimus infrà.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrum sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ.

PRIMA CONCLVSIO. *In finibus per se subordinatis non datur processus in infinitum, neque ordine intentionis, neque ordine executionis*, hoc est neque ex parte finium, neque ex parte mediorum; *sed datur vltimus finis & primum medium ad talem finem.* SECVNDA CONCLVSIO *in finibus per accidens ordinatis non est inconueniens dari processum in infinitum.*

C

§. 1. *Sensus tituli.*

CIrca titulum NOTA, quod postquam D. THOMAS docuit, hominem agere propter finem, abstrahendo ab vltimo & non vltimo: consequenter vult explicare, vtrum habeat aliquem vltimum finem, propter quem operetur. Et ita, vt diximus in principio huius quęstionis, ab hoc articulo incipit D. THOMAS agere de fine vltimo in communi. Quia tamen dupliciter posset negari, hominem habere aliquem finem vltimum propter quē operetur; scilicet, dicendo, aut dari processum in infinitum in finibus; aut quod quamuis non detur talis processus, tamen non est vnus aliquis vltimus finis actionum humanarum, sed plures, ita vt in quocunque eorum sistendum sit, tanquam in vltimo: Ideo D. THOMAS vtroque modo reuo-

cat in dubium, vtrum homo habeat aliquem vltimum finem suarum actionum: & *priori* in isto articulo; posteriori vero in sequenti. Quare sensus huius tituli est, vtrum detur aliquis finis humanæ vitæ aut humanarum actionum, qui sit vltimus respectu ipsarum: ita vt nō ordinetur ad alium finem, sed in eo sit status tanquam in vltimo; siue sit vnus tantum, siue plures, quorum vnusquisque sit vltimus in suo ordine, & non ordinetur ad alium.

§. 2. *Explicatur prima conclusio articuli, de finibus per se subordinatis.*

CIRCA PRIMAM CONCLVSIONEM *Nota*, per fines *subordinatos* intelligi eos, qui in causando sunt subordinati, ita vt causalitas vnius pendeat ex causalitate alterius: quare cum causalitas finis cōsistat in hoc, quod moueat appetitum ad hoc, vt eius gratia aliquid efficiat, aut appetat; nō erit aliud finem aliquem subordinari alteri in causando, quā mouere prædicto modo appetitum dependenter ab alio fine, hoc est vt ordinatum ad alium finem. Et ita D. THOMAS. 3. contra gen. cap. 17. ratione 4. ait, in omnibus finibus ordinatis oportere, quod vltimus finis sit finis omnium præcedentium finiū. Quia tamen potest prouenire ex duplici capite, quod vna res ordinetur ad aliam, tanquam ad finē; scilicet ex ipsius natura, aut ex intentione operātis: ideo duobus modis potest dici subordinata in ratione finis alteri fini; scilicet aut quia sua natura postulat quod ordinetur ad eū, sicut medicina ex propria natura habet quod ordinetur ad sanitatem & quod appetatur propter eam; aut quia, quamuis id natura eius non postulet, tamen ex intentione operātis ordinatur, vt cum quis vult sanitatem vt possit incumbere negotijs, quibus cōgerat diuitias. Et quocunque ex istis modis subordinetur vna res alteri, dicitur subordinari per se, in eo sensu quo D. T. hic loquitur de finibus per se subordinatis. Nā quāuis subordinatio proueniens ex sola intentione operātis accidat rei cōsideratæ secundū suā naturam: tamē nō accidit ei quatenus exercet causalitatem finalem, quia exercet eam vt habens talem subordinationem, & non aliter; & vniuersaliter, vt aliqua causa dicatur per se subordinata alteri, satis est quod quantum ad causalitatem dependeat ab ea in eodem genere causæ, quia depēdere isto modo, est subordinari in ratione causæ.

CIRCA RATIONEM qua D. T. probat hanc primam conclusionem, ADVERTE, eam esse euidētem, siue ad fines, siue ad media spectes; nam neque incipiet *motio* finalis, nisi detur aliquis vltimus finis, qui primo moueat finaliter: neque *executio*, nisi detur aliquod primum medium, quo primo vtatur agens in ordine ad finem. Estque ratio ista desumpta ex Aristo. 2. metaph. cap. 2. vbi ea vtitur ad probandum peculiariter, non dari processum in infinitum in finibus per se subordinatis, & 8. phisi. c. 5. vbi idem probat de mouētibus per se subordinatis; Est autem eadem ratio quantum ad hoc de mouētibus efficienter, aut finaliter: & eadem ratione vtitur D. T. 1. contra ge. c. 38. & 3. cōtra gen. c. 2. & 17.

Verum circa eam tria sunt aduertenda. PRIMVM est, ex ea non relinqui probatum, dari vnum vltimum finem humanarum actionem, ad quem tam ipsæ actiones, quàm obiecta earum ordinentur: sed solum, in quacunque serie causarum finalium per A se subordinatarum dari vnum vltimum finem, in quo sistendum sit, ita quod non procedatur in infinitum. Hoc enim posito, bene posset incipere motio finalis, & executio mediorum; & ex eo non sequitur omnes series causarum finalium reduci ad vnum finem: sicut quamuis in quacūque serie prædicamentali detur vnum supremum genus, non cōtinuo sequitur omnes series prædicamentorum reduci ad vnum supremum genus; neque amplius intendit D. THOMAS vt dixi in explicatione tituli.

ALTERVM est, aliquos existimasse, ratione ista solum ostendi, respectu cuiuscunque actiones in particulari non dari processum in infinitum in finibus: non tamen simpliciter; quia bene posset aliquis ita operari, vt in vna operatione haberet vnū finem & in alia alium superiorem, & in alia alium, & sic in infinitum sincategorematice. *Sed isti decepti sunt* quia non aduerterunt, quod si finis primæ operationis subordinetur superioribus per se, & in causando, non poterit mouere finaliter agens, nisi etiam superiores fines moueant ipsum; & ita nisi aliquis finis primò moueat (quod est impossibile in isto casu, nisi detur aliquis finis vltimus) B nunquam agens exercebit primam ex illis operationibus. Si verò ille finis non subordinetur illo modo superioribus, sed sit volitus independenter ab eis, & sine ordine ad eos: tantum erit subordinatus eis per accidens; Et ita quamuis hoc modo multiplicet sibi homo fines in infinitum, solum sequitur dari processum in infinitū in finibus per accidēs subordinatis; quod expresse fatetur D. THOMAS in secunda conclusione, esse possibile.

TERTIVM est quod, quod hęc ratio non solum habet vim respectu singulorum finium, sed etiam respectu totius collectionis eorum. Quia vt bene aduertit SCOTVS in 1. d. 2. q. 2. §. *quantum ad primū articulum*; si singuli illorum finium sint dependentes ab alijs in causando, aut monēdo finaliter: etiā tota eorum collectio erit dependens, (quoniam collectio non habet causalitatem distinctā ab ipsis finibus; sicut collectio diuersarum causarum efficientium, non habet causalitatē distinctam ab ipsis causis) & ex consequenti, sicut singulorum finium vis ad mouēdum finaliter erit incompleta, nisi dependentia terminetur in aliquo, quod est impossibile, posito processu in infinitum: ita etiam tota C collectio erit incompleta & imperfecta ad mouendū finaliter, nisi eius dependentia terminetur, quod etiam est impossibile propter eandem rationem; siquidem, vt dixi, dependentia in causando totius collectionis, non est distincta à dependentia singulorum finium.

§. 3. *Explicatur secunda conclusio articuli de finibus per accidens subordinatis.*

CIRCA SECVNDAM conclusionem *Nota*, illos fines dici per accidens subordinatos, quorum vnus in causando non pendet ab altero, tanquam à fine suo, sed mouet finaliter sine dependētia ab eo. Et in huiusmodi finibus docet D. THOMAS, posse dari processum in infinitum: estque eorum exemplum in actibus reflexis nostræ voluntatis, vt docet D. THOMAS, in solutione vltimi. Si quis enim velit rem aliquam, & rursus velit volitionem, qua voluit eam, & postea velit volitionem istam reflexam: tum res volita est finis primæ volitionis, &

prima volitio secundæ, & secunda tertiæ. Et quia poterit aliquis multiplicare in infinitum huiusmodi volitiones reflexas: ideo etiam possunt in infinitum ordine quodam multiplicari huiusmodi fines. Cæterum ordo iste est per accidens, quia vnus finis nõ pendet ab altero in causando: nam quamuis de facto prima volitio sit finis secundæ, tamen si per impossibile non esset eius finis, non minus posset secunda volitio mouere in genere causæ finalis ad volitionem sui.

Neque obstat huic conclusioni, quod Diu. Thomas 1. p. q. 7. art. 4. probauerit, non solum in ordinatis per se, sed etiam in ordinatis per accidẽs, non posse reperiri infinitum; Quoniam ibi loquitur de infinito in actu; hic autem de infinito syncategorematico, aut in potentia; Et ita hoc loco non docet, dari actu infinitos fines per accidens subordinatos: sed solum posse istos fines multiplicari in infinitum successiue, & in potentia.

§. 4. *Circa solutionem primi.*

Disputant aliqui de sensu illius propositionis. Bonum est diffusiuum sui; Sed non est nunc necessarium de eo agere, quia quamuis diffusio Boni procederet in infinitum, siue in appetitu quatenus bonum causaret appetitionem sui, & hęc appetitio aliam, & sic in infinitum; Siue à parte rei per effluxum vnius boni in aliud: nihil sequitur contra determinationem huius articuli, quia fines illi essent accidentaliter ordinati. Videri possunt circa propositionem illam, quæ Caietanus dicit hoc loco.

§. 5. *Circa solutionem secundi.*

Notandum quod, cum D. Thomas inquit, *in speciebus numerorum & figurarum, posse dari processum in infinitum*, secundum rationem, quia nõ habent inter se ordinem per se, sed per accidẽs; Intelligendum est solum quatenus ab inferioribus ascendimus ad superiores, non verò è conuerso. Nam quamuis numeri posteriores non habeant ordinem causalitatis respectu priorũ, vt ternarius non est causa binarij, nec quaternarius ternarij: & ideo ascendendo à prioribus numeris ad posteriores, possit dari processus in infinitum: tamen priores semper habent ordinem causalitatis respectu posteriorum, vt binarius est causa ternarij, & ternarius quaternarij; & ideo tendendo versus priores numeros non potest dari processus in infinitũ, sed sistendũ est in aliquo, qui sit primus aut in vnitate.

Sed obiicies, quia sequitur, quod posito vno vltimo fine, possit dari processus in infinitum, tendendo versus inferiores, aut proximiores fines. Patet sequela ex paritate rationis; quia sicut numeri superiores nõ sunt causæ inferiorum, & accidit inferioribus, quod multiplicentur superiores: ita etiam proximores fines non sunt causæ vltimi finis non enim appetitur vltimus finis propter proximiores, & accidit vltimo fini multiplicatio proximiorum.

Pro solutione, duo supponenda sunt Primum est, quod sicut fines proximiores dicũtur subordinari per se superioribus ordine intentionis, & in genere causæ finalis, quia scilicet non sunt voliti nisi propter eos: ita etiam superiores possunt subordinari per se inferioribus ordine exequutionis, & quoad consequutionem, in quantum, scilicet, non potest perueniri ad superiores nisi per inferiores. Alterum est, dupliciter posse fieri processum in infinitũ in finibus proximioribus sub vno fine vltimo: scilicet; *aut ita* vt inter eos nõ reperiatur prædictus ordo quoad exequutionem, sed quilibet eorum sit immediatè volitus ad vltimũ finem; vt cum quis vult tanquam finem vltimum congerere diuitias, & propter hunc finem vult dare operam literis, & exercere aliquas artes, & adhibere alia media sine vllo ordine vnius ad alterum; *Aut ita* vt inter eos seruetur ille ordo, ita vt sicut ad vltimum finem est volitus secundus, sic etiam ad secundum sit volitus tertius, & ita consequenter.

His suppositis dico, quod si ille processus in infinitum intelligatur priori modo, concedẽda est *sequela*: neque hoc est contra D. Thomam, quoniã tam in finibus, quàm in ijs quæ sunt ad fines, dixit posse dari processum in infinitum, quando non habent ordinem per se. Si verò intelligatur *posteriori modo*, neganda est *sequela*; & ad probationem negandum est, esse paritatem rationis: constat enim ex dictis, esse magnum discrimen, quoniam numeri priores nullo modo subordinantur per se posterioribus; at verò superiores fines subordinãtur per se proximioribus ordine exequutionis, & quoad consequutionem.

ARTICVLVS QVINTVS.

Utrum vnius hominis possint esse plures vltimi fines?

Conclusio. *Impossibile est quod voluntas vnius hominis simul & semel se habeat ad diuersa sicut ad vltimos fines.* Titulus huius articuli manet explicatus ex ijs, quæ diximus circa titulũ articuli præcedentis. Circa conclusionem est

DVBIUM
Vtrum sit vera?

§. 1. *Argumenta partis negatiuæ:*

Pars negatiua probatur Primo, quia potest aliquis simul velle tria bona, scilicet, diuitias, honorem, & voluptatem, ita vt neque ordinet ea ad alium finem, neque vnum eorum ad alterum: ergo potest voluntas alicuius hominis habere simul tres vltimos fines. *Consequentia* patet, quia in casu antecedentis quodlibet illorum bonorum habet rationem *finis*, cum sit obiectũ cuius gratia voluntas operatur; & *vltimi*, quoniam voluntas operatur gratia eius, sistẽdo in eo, & sine ordine ad aliud bonũ. Et *antecedens* probatur, *tum auctoritate* D. Thomæ, qui infra q. 12. art. 3. vbi docet posse aliquem simul intendere plura, non ordinata ad inuicem, & vt plura sunt, *Tum etiam ratione* ipsius quę talis est: Potest aliquis præeligere vnum alteri, quatenus vtile est ad plura: ergo potest etiam simul intendere illa plura. Nos ergo simili ratione argumentemur; datis duabus rebus, quarum vna sit vtilis ad consequendum tria illa bona, quę retulimus in antecedenti; & altera solum ad vnum, potest aliquis eligere priorem relicta posteriori: ergo etiam potest simul intendere illa tria bona vt plura sunt, & sine ordine vnius ad aliud.

Secvndo Potest aliquis cõstituere suum vltimũ finem in duobus bonis sub disjunctione: ergò potest habere simul duos vltimos fines. *Consequentia* patet, quia in casu antecedentis ille homo constituit suum vltimũ finem in illis duobus bonis independenter ab omni alio distincto: & in eis constituit ipsum ex æquo, ita vt non magis in vno quàm in altero; & nõ vt constituunt vnum tertium, quia sub disjunctione vult vnumquodque eorum: ergo constituit suum vltimum finem in eis vt sunt duo, & ex consequenti habet duos vltimos fines totales. Et *antecedens* probatur, quia si aliquis ita statuat apud se, si obtinuero hoc, aut illud bonum, nihil amplius desiderabo: tunc quodcunque illorum bonorum est ita finis illius hominis, vt eo obtento quiescat omnino eius appetitus, & sit omnino satiatus. Sed possibile est quod aliquis ità illud statuat: ergo etiam est possibile, quod constituat suum vltimum finem in duobus bonis sub disjunctione.

Tertio. Qui peccat mortaliter, habet pro vltimo fine bonum commutabile, ad quod inordinatè conuertitur: Sed potest vnus homo non solum esse in multis peccatis in habitu, sed etiam actu ferri simul suo affectu ad plura peccata, absque subordinatione aliqua inter ea; ergo etiam potest sua voluntate constituere sibi plures vltimos fines.

Qvarto Iustus cum peccat venialiter habet pro vltimo fine Deum & creaturam: ergò habet duos vltimos fines. Probatur *antecedens*, quia imprimis, quoniam est in gratia, habet pro vltimo fine Deum; & præterea quatenus peccat venialiter habet pro vltimo fine creaturam, quod sic ostendo: Omnis operatio humana habet aliquem finem vltimum, ergo etiam operatio, quæ est peccatum veniale; sed non habet prò vltimo fine Deum, quoniam repugnat ipsi referri in Deum, cum sit Dei offensa, quamuis leuis; ergo habet pro vltimo fine creaturam.

Qvinto. Cum aliquis, postquam commisit peccatum mortale, iustificatur; prius ordine naturæ, quàm recipiat gratiam, conuertitur in Deum tanquam in finem vltimum, & simul habet creaturam pro fine vltimo: ergo simul habet duos fines vltimos. Probatur antecedens quoad *priorem* partem, quia prius ordine naturæ habet actum dilectionis Dei super omnia, & actum pœnitentiæ, quoniam istis actibus disponitur ad recipiendum gratiam, ergo etiam conuertitur in Deum tanquam in finem vltimum: patet ista consequentia, *Tum quia* impossibile est Deum, aut aliquod obiectum diligi super omnia, & non diligi vt vltimum finem; *Tum etiam, quia* illi actus habent aliquem vltimum finem, & non creaturam, ergò Deum. Quoad *secundam* etiam partem probatur illud ancedens, quia pro illo priori non intelligitur remissum peccatum, quoniam remissio peccati est effectus ipsius gratiæ.

Vltimo. Angelus, quando peccauit, non est deordinatus à Deo vt est finis naturalis: quoniam nec peccauit, nec potuit peccare contra ipsum consideratum secundum istam rationem, ergo etiã post peccatũ habet pro vltimo fine Deum vt est finis naturalis: & simul habet pro vltimo fine creaturam ratione peccati; ergo habet duos vltimos fines. Et idem argumentum potest fieri de *puero*, qui quatenus nascitur cum peccato originali, habet pro vltimo fine creaturam: & quia, iuxta aliquorum sententiam, non nascitur auersus à Deo vt est finis naturalis, etiam habet ipsum pro vltimo fine.

§.2. *Sensus Dubij, & fundamenta.*

Pro solvtione huius quæstionis svpponendvm est *primo*, quòd nomine *finis vltimi* intelligimus *bonum perfectum cuiusque* hoc est totam latitudinem boni possibilis acquiri. Cuius ratio est manifesta: quia sicut finis alicuius rei est terminus sui appetitus, ita finis vltimus, est vltimus terminus, & in quo omnino quiescit appetitus; Sed nullus appetitus quiescit omnino in bono, cui desit aliquid perfectionis sibi possibilis: quoniam cùm sit capax maioris perfectionis, & non habeat eam, non est satiatus; negatio enim perfectionis in subiecto apto nato, siue priuatio, excitat appetitum: ergo nullum bonum potest habere rationem vltimi finis respectu alicuius rei, nisi contineat totam latitudinem perfectionis ipsi possibilis.

Secundo svpponendæ sunt duæ distinctiones vltimi finis. Prima est Diu. Thomæ artic. 7. vbi docet, finem vltimum dupliciter sumi posse, *vno modo* in vniuersali secundum rationem finis vltimi, abstrahendo ab hoc vel illo, in quo est talis ratio vltimi finis; hoc est, pro ipsa bonitate & perfectione consummata alicuius rei, abstrahendo à subiecto, in quo talis perfectio reperitur; *Alio modo* in particulari, aut materialiter, hoc est, pro ipso subiecto particulari, in quo est tota illa perfectio. Et ita potest distingui vltimus finis humanæ vitæ: potest enim sumi *formaliter*, pro tota perfectione possibili acquiri ab homine; & *materialiter*, pro eo, in quo cernitur talis perfectio, siue illud sit vna res tantum, siue aggregatum ex pluribus, de quo dicemus postea.

Altera distinctio finis vltimi est, quantum ad determinationem huius materialis, siue particularis, in quo consistit ratio finis vltimi; & insinuatur etiam à Diu. Thoma in eodem articulo, vt ibidem dicemus. Potest autem fieri solum de vltimo fine hominis, quoniam reliqua omnia habent determinatum vltimum finem *vno modo*, scilicet à suo auctore: At verò respectu hominis potest determinari *vel à Deo*, & vt est auctor naturæ, & vt est auctor gratiæ; *vel ab ipso homine*, & vt sequitur rationem naturalem rectam, aut errantem, & vt sequitur lumen fidei.

§.3. *Resolutio quæstionis.*

Sit prima conclvsio. *Finis vltimus humanarum actionum, sumptus in vniuersali & formaliter, non potest esse nisi vnus.* Hæc est euidens ex definitione finis vltimi sumpti formaliter, quam in duabus suppositionibus supra positis explicuimus: quoniam implicat quod latitudo bonitatis aut perfectionis, quæ potest conuenire alicui rei, non sit vna; Posito enim quod sint duæ, neutra earum continebit totam perfectionem, cum extra eam sit perfectio, quæ pertinet ad alteram latitudinem.

Secvnda conclvsio. *Finis vltimus humanarum actionum sumptus in particulari aut materialiter, si consideretur*

si consideretur prout determinatur à Deo, (siue vt est auctor naturæ, siue vt est auctor gratiæ) necessario debet esse vnus tantum, imò & vna res tantum.

ET PRIMO quod *de facto* sit vnus tantum; est certum secundum fidem; Nam de Deo vt est *auctor naturæ*, dicitur Prouerb. 16. *Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus*; quare & hominem. De ipso verò vt est *auctor gratiæ* etiam est certum secundum fidem, quòd ordinauerit nos ad fruendum ipso, de quo in materia de beatitudine.

QVOD VERO in neutro ordine, scilicet naturæ aut gratiæ, potuerit constitui à Deo ratio vltimi finis nostri in duabus rebus, quarum quælibet per se esset vltimus finis noster, probatur ex præcedenti conclusione. Quia ratio formalis vltimi finis in hoc consistit, quod sit tota bonitas & perfectio nostra: at ista ratio non potest esse in duabus rebus; ita quod in qualibet earum sic adæquatè & totaliter; ergo neque potuit constitui à Deo ratio nostri vltimi finis in duabus rebus, quarum quælibet per se esset vltimus finis noster. Quod verò neque potuerit constitui in eis vt integrantibus vnum finem totalem, probabimus statim. Minor probatur; Quia vel quælibet illarum rerum contineret totum bonum nostrum, vel neutra, vel alterum tantum. *Primum* dici non potest, quia cum cuilibet earum deesset bonitas & perfectio alterius, neutra earum posset continere totum bonum nostrum. Si verò dicatur *secundum*, sequitur quod neutra esset vltimus finis noster quia neutri conueniret ratio formalis vltimi finis. Quod si dicatur *tertium*, sequitur quòd illa tantum, quæ contineret totum bonum nostrum, esset vltimus finis noster, quoniam ei duntaxat conueniret ratio vltimi finis.

Confirmatur. Quia vel quælibet illarum rerum esset ita totum bonum nostrum, quod sola & sine altera sufficeret nobis, & satiaret appetitum nostrum; aut altera tantum. Si *primum*, sequitur, quod altera superflueret, & ex consequenti quod non esset vltimus finis noster: quia vltimus finis cuiusque rei est necessarius ad satietatem & quietem sui appetitus: & sequela probatur, quia si quælibet sola sufficeret ad satiandum nostrum appetitum, altera non posset esse ad hoc necessaria, & ex consequēti esset superflua. Si verò dicatur *secundum*, sequitur quod illa tantum esset vltimus finis noster, vt constat ex definitione vltimi finis superius explicata.

ADDIDI in fine conclusionis illa verba, *imò & vna res tantum*: quia etsi homo possit sibi constituere vltimum finem in aggregato ex duabus rebus, vt statim dicemus; tamen à Deo id fieri non potest. Quod sic ostendo. Aut ambæ illæ res erunt creatæ, aut altera increata, scilicet ipse Deus, & altera creata: ambæ enim non possunt esse increatæ. *Primum* dici non potest, quia neque duæ, neque omnes res creatæ simul, continent totam perfectionem, quam potest homo appetere; atque ita non sufficiunt ad satiandum eius appetitum; Ergo Deus, qui cognoscit naturas rerum, non potuit constituere vltimum finem nostrum in aggregato ex rebus creatis. Neque *secundum*, quia Deus virtute, & eminenter est tota latitudo boni possibilis acquiri à nobis: sicut enim est *totum esse*, formaliter quidem suum; & eminenter totum esse creatum: ita etiam est *omne bonum*, formaliter suum; & eminenter omne bonum creatum. Ergo superfluè adderetur ipsi res creata ad constituendam finem vltimum, qui perfectè satiaret appetitum humanum.

TERTIA CONCLVSIO. *Si homo sequatur lumen fidei, aut rationem naturalem rectam, non potest constituere sibi plures fines vltimos in particulari, neque totales, neque partiales & integrantes vnum totalem.*

Probatur, quia lumen fidei inclinat ad credendum, nostrum finem vltimum esse Deum clarè visum: hoc enim est nobis reuelatum; Ergo si homo sequatur ductum huius luminis, solum constituet suum finem vltimum in Deo clarè viso. Et quod idem etiam dicendum sit, si sequatur rationem naturalem rectam, probatur, quia ratio naturalis, si non erret, conformatur directioni auctoris naturæ; sicut ergo est impossibile, hominem dirigi à suo auctore ad duos fines vltimos: ita etiam impossibile, dirigi ad eos à ratione naturali recta.

VLTIMA CONCLVSIO. *Si homo sequatur rationem naturalem errantem, poterit constituere sibi plures fines vltimos in particulari, seu materialiter, verum partiales, seu per modum partium integrantium vnum totalem; sed non totales.*

PRIMA PARS probatur, quia non repugnat, quod aliquis ignorantia aut errore ductus iudicet, totum suum bonum non posse reperiri in aliqua vna re simplici: sed in aggregato ex multis, ita quod in qualibet earum sit aliqua eius pars, & totum in omnibus simul.

Et Confirmatur auctoritate Diui THOMÆ, qui in primo argumento refert ex D. AVGVST. lib. 9. de ciuitate Dei, quosdam posuisse vltimū finem hominis in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute. Et postea in eius solutione dicit, quod omnia ista accipiebantur in ratione vnius boni perfecti ex eis constituti, ab ijs qui in eis vltimum finem ponebant. Et eodem modo decepti sunt quidam ex antiquis philosophis, qui (vt refert ARISTOTELES lib. 1. Ethic c. 8.) constituebant beatitudinem in bonis animi scilicet, virtute & sapientia, & in copia externarum rerum. Imò & ipse ARISTOTELES aliquo modo videtur constituere vltimum finem in aggregato ex diuersis rebus. Nam cum cap. 7. illius libri dixisset, summum bonum, quod habet rationem beatitudinis & vltimi finis, consistere in operatione secundum virtutem in vita perfecta: postea capite 8. & 10. inquit, necessaria esse etiam bona externa, & corporis, saltem vt adiumenta, & instrumenta ad rectè operandum.

SECVNDAM PARTEM vt probemus, *Supponendum* est, duobus modis posse intelligi, quod aliquis constituat sibi duos vltimos fines totales: scilicet, *copulatiuè*, ita vt vtrumque velit cōsequi, & quemlibet eorum tanquam finem vltimum sufficientem ad satiandum suum appetitum; aut *sub disiunctione*, ita vt non intendat consequi vtrumque, sed alterum tantum; & non magis vnum quam alterū; & quemcunque eorum vt sufficientem, ad satiandum perfectè suum appetitum. Hoc supposito, probatur illa pars;

Et primum, quod PRIOR modus sit impossibilis, satis probari videtur argumentis, quibus probauimus secundam conclusionem. Ex eis enim constat, impossibile esse, quod duobus obiectis

conueniat ratio vltimi finis, ita quod vnicuique conueniat totaliter & adæquatè respectu eiusdem appetitus: & ex hoc sequitur, quod intendimus, scilicet, etiam esse impossibile, quod aliquis homo illo modo constituat sibi rationem vltimi finis in duabus rebus.

Dices argumentum hoc non habere vim respectu eius, qui ignorauerit rationem formalem vltimi finis: nam cum ex ea proueniat, quod repugnet applicari illo modo diuersis rebus; qui ignorauerit eam, non cognoscet repugnare, & ex consequenti poterit eam applicare.

Respondetur, quod quamuis is, qui appetit aliquod obiectum vt finem vltimum, possit ignorare rationē finis vltimi in actu signato, tamen in actu exercito non potest eam ignorare: hoc est, quamuis ignoret quod ea ratio, secundum quam appetit obiectum, sit ratio formalis vltimi finis; non tamen potest ignorare eam; Sicut enim in exercitio tendit affectu suo in obiectum secundum illam rationem: ita necessarium est, quòd cognoscat ipsum secundum eam, & ex consequenti quod concipiat illud obiectum vt totum bonum suum, & vt sufficiens ad satiandum perfectè suum appetitum. Et quoniam repugnat, quod aliquis simul concipiat hoc modo duo obiecta distincta: ideo etiam repugnat, quòd simul proponat sibi duos vltimos fines totales.

De posteriori etiam modo probatur quod sit impossibilis. Quoniam qui illo modo appetit duos vltimos fines, cognoscit se esse capacē bonitatis & perfectionis, quam vterque continet: ergo etiam cognoscit, quod neuter solus est sufficiēs ad replendum suam capacitatem, & ex consequenti neque ad satiandum perfectè suum appetitū; ergo repugnat, quòd simul appetat eos, etiā sub disiunctione, tanquam vltimos fines. *Prima consequentia* probatur, quia cognoscit, quòd sua capacitas & suus appetitus extenditur ad vtrumque finem, cum videat se appetere vtrūque tanquā bonū suum: ergo etiā cognoscit, quod obtēto quocunque eorū, manet sua capacitas replenda, quatenus extenditur ad alterum; & ex consequenti quod neuter eorum solus est sufficiens ad replendum eam. *Secunda* etiā probatur, quia repugnat, quod aliquis appetat vt vltimum finem, id quod non apprehendit sub ratione vltimi finis; hoc est, vt bonum sufficiens ad satiandum suum appetitum.

Dices, hac ratione non probari intentum absolutè, sed solum respectu finium, qui in ratione appetibilium, aut quoad suas bonitates distinguerentur specie: si enim distinguerentur solum numero, quilibet eorū posset apprehendi vt sufficiens ad satiandum appetitum, quod sic videtur ostendi; Illi duo fines conueniunt in vna ratione formali appetibilitatis, ita vt hæc non sit maior in vtroque quā in altero tantū: ergo nō minus adæquat capacitatē appetentis & vim appetitiuam vnus eorum solus, quàm ambo simul; & ex consequenti non minus poterit quis apprehendere alterum eorum vt sufficientem ad satiandum suum appetitum, quam vtrumque simul.

Propter hoc argumentum aliqui concedunt, nō repugnare, quod aliquis cōstituat sibi sub disiunctione duos vltimos fines, qui solū distinguantur inter se numero. Sed *mihi* oppositum videtur verius, & ad id moueor hoc argumēto. Aut enim qui appe-

A tit duas res solo numero distinctas, tanquā vltimos fines suos, diligit eas præcisè quatenus sunt vnum formaliter; aut etiam quatenus distinguuntur numero: Si *primum*, sequitur quod non constituat rationem vltimi finis, aut suum summum bonū in duabus rebus quatenus duæ sunt, nisi vt plurimum materialiter, & remotè; quia scilicet ratio formalis in qua conueniunt, & in qua iste constituit suum summum bonum, est in illis rebus; Si vero dicatur *secundū*, sequitur manifestè quod non diligat quālibet earum per se vt totum suum bonum; quia nō potest appetere vnam earū quatenus distinguitur ab altera, nisi appetat id quo distinguitur, & ex cōsequenti, nisi apprehendat illud vt bonum suum: quare cum non sint in qualibet earum ambæ differentiæ, quibus ab inuicem distinguuntur, impossibile est quod quamlibet earum appetat vt totum suum bonum. Et ex hoc patet solutio ad argumentum oppositum.

Sed adhuc obijci potest, quia non repugnat quod duæ causæ efficientes, quæ solum distinguantur numero, concurrant sine vlla subordinatione inter se ad eundem effectum: ergo neque etiam repugnat, quod aliquis habeat duos fines vltimos solo B numero distinctos.

Respondetur concedendo antecedens, & negādo consequentiam: quoniam ex illo antecedenti vt plurimum posset colligi, non repugnare quod eadem volūtas habeat duos fines immediatos, & nullo modo subordinatos inter se: non tamen quod non repugnet istos fines esse vltimos; nam quamuis vnus eorum non subordinetur alteri, possunt ambo subordinari vni tertio, vel constituto ex ipsis quasi per aggregationem; vel ab eis omninò distincto; imò necessariū est ita subordinari, quia neuter eorum appetitur vt continens totum bonū appetentis. Et similiter in casu antecedentis illæ duæ causæ non concurrent vt primæ, sed solum vt æque immediatæ respectu effectus: quia licet vna earum non subordinetur alteri, necessarium est vtramque subordinari vni primæ, quam repugnat non esse vnam.

§.4. *Soluitur primum & secundum argumentum, de pluribus bonis copulatiuè & disiunctiuè volitis.*

C AD primvm, omissa solutione quorundam recētiorum, qui dicunt, quod qui ita appetit illa tria bona, constituit seipsum finem eorum: quia vult ea in ordine ad seipsū, & propter se, quatenus vult ea sibi, & ita tantum habet vnum vltimum finem; quoniam de hac sentētia dicemus in solutione tertij; Respondetur *primo*: Transeat antecedēs, & nego consequentiam, quia ex eo quod appetitio terminetur vltimo in aliquo obiecto, solum potest colligi quod illud obiectum sit finis vltimus ipsius appetitionis, non tamen quod sit finis vltimus appetentis: quia adhoc (vt diximus) requiritur quod sit totum bonum eius, constat autem, quod in casu illius antecedētis nullum illorum bonorum appetitur vt integrum bonum, & sufficiens ad satiandū appetitum, sed vt pars boni totalis. Et quando dicimus non posse eundem hominē habere simul plures vltimos fines, non loquimur de fine operis, sed de fine sufficienti ad satiandum perfectè appetitū: quoniam iste tantum appellatur simpliciter finis

vltimus, vt

vltimus, vt ostendimus in prima suppositione.

Sed quoniam potest vlterius *obyci*, quod cum homo semper operetur propter aliquem vltimum finē simpliciter, vt probamus articulo sequenti: & in casu antecedentis, non appetat illa tria bona propter aliquem finem vltimum distinctum ab ipsis, siquidem appetit ea sine ordine ad alium finem; videtur sequi quod appetat ea tanquam vltimos fines simpliciter.

Ideo *aliter Respondetur* negando antecedens. Nā quamuis in eo casu homo non appetat vnum illorum bonorum propter alterum: tamen vnumquodque eorum appetit tanquam partem sui boni totalis, & ex consequenti vt medium ad consequēdum suum bonum totale, quod ille ignorantia ductus existimat existere in aggregato ex illis tribus bonis. Et ad *primam* probationem illius antecedentis Respondetur, D. THOMAM illo loco solum docere, posse aliquem simul intendere plura quæ non sint ordinata ad inuicē; non tamen quæ non sint ordinata respectu vltimi finis. Quomodo verò ea, quæ non sint ad inuicem ordinata, possint subordinari eidem fini, explicuit D. THOMAS ibidem in solutione ad 2. vbi inquit, quod qui intendit simul plura intendit ea quatenus sunt vnum: *vel quia* concurrunt ad integrandum aliquod vnum, sicut ad sanitatem concurrunt calor & frigus commensurata; & ita vnumquodque eorum appetit vt finē vltimum non simpliciter, sed partialem duntaxat. (quod in vltima conclusione diximus posse fieri) & aliquo modo ordinat ipsum ad alium finem, vt magis explicabimus articulo sequenti, *vel quia* cōtinentur sub aliquo communi, quod potest esse intentum, sicut acquisitio vini & vestis continetur sub lucro, & ita qui intēdit lucrum potest hæc duo simul appetere. Quo loco apertè docet D. THOMAS, illud, quod habet rationem vnius, esse finem pluriū, quæ appetuntur simul & sine ordine inter ipsa. Et ex hoc patet solutio *secundæ* probationis.

Ad SECVNDVM, aliqui ex recentioribus respondēt, negando quod in illo casu homo habeat duos vltimos fines: huius autē quatuor assignāt rationes. *Prima est* quod duo illi fines cōstituunt vnum sub disiunctione, cuius ratio consistat in hoc, quod sit vnus illorū vel alter, & non magis vnus quàm alter: sicut aliqui dicunt conceptum adæquatum Entis esse vnum sub disiunctione, quia est esse per se & in alio. *Secunda est*, quod in illo casu homo non incipiet operari nisi prius determinauerit sibi alterum illorum finium in particulari. *Tertia* est quod obtento altero illorum quiescat homo. *Vltima* est, quod tunc homo constituat seipsum vltimum finem, quoniam vtrumque finem refert in suum commodum. Sed ex his rationibus tres priores sunt apertè insufficientes: de vltima vero dicemus in solutione tertij. Ideo *aliter* & facilius respōdetur negando *antecedens*: cuius rationē assignauimus in argumento, quo probauimus secundam partem vltimæ conclusionis. Ex qua etiam constat quid dicendum sit ad probationem huius antecedentis.

§. 5. *Soluitur tertium argumentum de fine peccantis mortaliter.*

AD TERTIVM communiter solet dici, CAIETANVM respondere, quòd, qui peccat mortaliter,

A non conuertitur ad obiectum immediatum, siue ad finem proximum peccati, sed seipsum constituit finem vltimum boni apparentis, quod est in illo obiecto aut fine, quia sibi vult bonum illud: & ita quamuis actu feratur quis suo affectu in plura peccata, non sequitur quod feratur in plures vltimos fines, quia respectu omnium constituit se vltimum finem; Et ideo potius dicetur conuerti per plures vias, aut per diuersa media in seipsum, tanquam in vltimum finem; Adduciturque pro hac solutione testimonium AVGVSTINI, qui lib. 14. de ciuit. Dei. c. vlt. hic ait: *Fecerunt ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui vsque ad contemptum Dei; cælestem vero amor Dei vsque ad contemptum sui.*

Sed mihi hæc solutio neque videtur CAIETANI, neque sufficiens. Et *primum* quod non sit Caietani, probatur apertè, quoniam in fine solutionis huius difficultatis inquit, quod bona commutabilia, ad quæ conuertitur peccator, non appetuntur ab eo vt fines vltimi simpliciter sed vt fines vltimi partiales; hoc est vt partes boni proprij, quod est simpliciter finis vltimus ipsius. Vbi aperte dicit, finem vltimum, ad quem conuertitur
B is, qui peccat mortaliter, esse aliquid distinctum ab ipso, scilicet, bonum quod sibi intendit acquirere. Cum vero in principio prædictæ solutionis dicit, huiusmodi finem vltimum esse ipsummet peccatorem; intelligit bonum propriū eius; aut ipsum peccatorem non secundum suam substantiam præcise, sed vt habentem illa bona.

Vt etiam probemus solutionem illam esse *insufficientem, supponendum* est, finem sumi dupliciter, scilicet pro fine *cuius gratia*, & pro fine *cui*, hoc supposito, sic argumentor; Peccator non est finis *cuius gratia* respectu boni commutabilis, ad quod conuertitur, cum peccat mortaliter, sed solum est finis *cui*: Sed quod finis *cuius* gratia, ordinetur ad aliam rem vt ad finem *cui*, non tollit ab eo rationem vltimi finis simpliciter; ergo si in casu argumenti peccator habet plurimos vltimos fines, loquendo de fine *cuius* gratia, scilicet plura bona commutabilia, ad quæ conuertitur, quamuis ordinet ea ad seipsum vt ad finem *cui*, concedendum erit absolutè quod habet plures vltimos fines simpliciter. *Maior* patet, quia finis *cuius* gratia, est finis quem appetimus, & quem volumus consequi per media, quoniam respectu eius est inten-
C tio, & ad eum ordinatur electio mediorum: & finis *cui* est cui volumus bonum aliquod; sed peccator, cum conuertitur ad bonum commutabile, non appetit seipsum, neque vult consequi seipsum per bonum illud tanquam per medium; sed potius appetit & intendit consequi bonum illud, & & seipsum respicit tanquam id, *cui* vult illud consequi; Ergo peccator non ordinat bonum commutabile ad seipsum, vt ad finem *cuius* gratia, sed solum vt ad finem *cui*. *Minor* etiam probatur, *Tum quia* cum quis sperat sibi beatitudinem, respicit seipsum tanquam finem *cui* respectu ipsius beatitudinis, quia sibi vult eam: & nihilominus habet beatitudinem pro vltimo fine simpliciter; *Tum etiam quia* finis *cuius* gratia non ordinatur ad finem *cui*, sicut medium ad finem, sed sicut perfectio ad perfectibile, & sicut actus ad potentiale: ergo quod finis *cuius* gratia habeat finem *cui*, non tollit ab eo rationenem vltimi finis simpliciter. Patet ista consequentia, quia fini vltimo solum repugnat ordina-

ri ad aliud

ri ad aliud sicut medium ad finem; Imò hac ratione probari potest, quod repugnet, hominem habere seipsum tanquam vltimum finem simpliciter, cum vult sibi bonum commutabile tanquam suam perfectionem: quia repugnat vltimo fini simpliciter, quod sit volitus vt potentialis & perfectibilis respectu alicuius boni ipsius appetentis, cum sit de eius ratione quod contineat, aut verè, aut secundum existimationem appetentis, totum bonum eius, vt suprà diximus. Et hac ratione vtitur D. THOMAS. quæst. sequenti artic. 7. ad probandum impossibile esse quòd anima hominis, vel aliquid eius, sit vltimus finis ipsius: quia scilicet est in potentia ad aliquem perfectionem suam, nempe ad actum secundum.

Et *confirmantur* hæc omnia autoritate D. THOMÆ, qui articulo citato in solutione secundi inquit, quod quamuis homo, cum amat aliquid distinctum à se, appetat illud sibi: nihilominus beatitudo eius consistit in bono, quod distinguitur ab ipso; quia solum est de ratione beatitudinis, quod amatur summè tanquam summè concupitum. Et 1. p. q. 60. artic. 4. ad 8. inquit, quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, Sed tanquam bonum quod quis vult sibi. Ex quibus locis appertè colligitur, non repugnare fini vltimo simpliciter ordinari ad finem cui, hoc est, esse volitum alicui tanquan bonum ipsius.

Quodsi propter hæc dixerint auctores, quibus placet illa solutio, peccatorem in casu huius argumenti non constituere suum vltimum finem in seipso præcisè sumpto, sed vt affecto perfectionibus apparentibus, quæ sunt in bonis commutabilibus ad quæ conuertitur: hoc est, vt fruẽtem delectatione, lucro, aut honore; manebit insolutum argumentum: quoniam sicut peccator in casu argumenti non ordinat illicitam voluptatem ad lucrum, neque ad alium finem, ita neque se fruentem voluptate ordinat ad seipsum diuitem.

IDEÒ ALII respondent *supponendo*. quod peccator non conuertitur ad creaturam vt ad vltimum finem intentione directa & formali: quia sicut non iudicat in creatura esse totum suum bonum, ita neque expresse appetit eam vt totum suum bonum; Sed dicitur conuerti ad creaturam virtualiter & interpretatiuè, quatenus ex eo quod vt consequatur bonum creatum deserit Deum, & eius voluntatem, transgrediendo eius præcepta, conuincitur diligere magis illud bonum creatum, quam Deum; & ex consequenti diligere illud vt vltimum finem suum. Et *hoc supposito* dicunt, quòd quamuis repugnet aliquam directè & formaliter intendere simul duos vltimos fines simpliciter; non tamen repugnat quod dicatur eos intendere virtualiter & interpretatiuè. Adduntque, rationem huius esse, quod cum aliquis virtualiter intendit aliquem finem vt vltimum simpliciter, potest intentione formali solum intendere ipsum vt bonum partiale, vt patet ex ijs quæ diximus de eo qui peccat mortaliter: atque ita etiam quamuis virtualiter intendat duos fines vt vltimos simpliciter, potest

A formaliter & expresse solum intendere vnumquemque eorum vt partialem. Tota vero ratio, propter quam non potest aliqua voluntas habere simul duos fines vltimos simpliciter, sumitur ex actu formali, quia scilicet repugnat quod ita appetat actu duo obiecta, vt vnumquodque eorum appetat tanquam totale bonum suum. Et vlterius addunt, quod cum voluntas peccantis sit deordinata, in alijs, non mirum est quod etiam in hoc sit deordinata, quod virtualiter, & non quoad actum formalem habeat duos fines vltimos simpliciter.

Sed mihi neque hæc solutio placet, quia in casu huius argumenti peccator habet actum, quo formaliter intendit vnumquodque illorum bonorum tanquam bonum partiale: ergo non potest dici, quod simul intendat interpretatiuè illud idem bonum tanquam bonum totale. Patet *consequentia*, quia intentio interpretatiua non potest esse contraria formali efficaci: neque potest aliquis conuinci, quod velit aliquod obiectum modo aliquo repugnante illi modo, quo formali volitione vult ipsum absolute & efficaciter. B *Antecedens* vero probatur, quia (vt ex dictis constat) repugnat quod peccator simul intendat formaliter vnumquodque illorum bonorum vt totale. Ex ex hoc patet infirmam esse *primam* rationem pro illa solutione adductam; *secunda* verò nullam habet apparentiam: nam quamuis voluntas peccatoris sit deordinata in alijs, non sequitur quod etiam sit deordinata in eo, quod est impossibile; quale est intendere simul, siue formaliter, siue interpretatiue duos fines vltimos totales.

QVARE ALITER RESPONDETVR cum CONRADO, quòd peccator in casu huius argumenti non conuertitur ad obiectum immediatum cuiuscunque peccati, tanquam ad suum bonum totale, & ex consequenti neque tanquam ad finem vltimum simpliciter: sed tanquam ad partem sui boni totalis, quod quasi per partes intendit consequi in singulis obiectis ad quæ conuertitur, & ita solum habet plures vltimos fines partiales, quod in vltima conclusione diximus esse possibile. Et hæc reuera est etiam Caietani sententia, vt suprà dixi- C mus & ipse expresse declarat articulo sequenti.

§. 6. *Solutio quarti argumenti de fine iusti peccantis venialiter.*

AD QVARTVM, omnes negant antecedens: cæterum ad probationem non eodem modo respondent. Nam imprimis aliqui Thomistæ dicunt, obiectum immediatum peccati venialis in homine iusto referri in Deum: non quidem *actualiter*, hoc est, ratione actus, quo directe & expresse ordinetur in Deum; neque *virtualiter*, hoc est ratione intentionis præcedentis, qua homo retulerit seipsum & omnia sua in Deum: sed *habitualiter*, hoc est, ratione habitus charitatis, quem iustus habet cum peccat venialiter; & ex consequenti non appeti vt vltimum finem, neque iustum habere ratione ipsius duos vltimos fines. Existimantque hoc esse con-

sonum

sonum doctrinæ Diu. THOMÆ, qui infrà q. 88. art. 1. ad 3. inquit, quod, qui peccat venialiter, inhæret bono temporali; non vt *fruens*; quia non constituit in eo finem: sed vt *vtens*, referens in Deum non actu, sed habitu. Et 2. 2. quæst. 24. artic. 10. ad 2. sic ait: quod amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Et in hoc conueniunt CAIETANVS, CONRADVS, & alij recentiores explicantes prædicta testimonia Diu. THOMÆ.

SED in modo explicandi, qua ratione propter habitum charitatis dicatur iustus diligere habitualiter propter Deum, tanquam propter vltimum finem illud obiectum, quod appetit, cum peccat venialiter; non conueniunt inter se. Nam CAIETANVS loco citato ex 2. 2. & in hac parte quæst. 9. artic. 3. dicit, bonum illud solum amari habitualiter propter Deum, quia, cum amatur, est in amante habitus charitatis, ratione cuius, & quantum est ex eius natura & efficacia, non repugnat amari propter Deum, nisi aliunde repugnaret, scilicet, ex parte ipsius obiecti, quod non est amabile propter Deum. CONRADVS vero dicit, amari habitualiter propter Deum, quia non auertit à Deo, prout est finis vltimus. ALII tamen recentiores hoc loco dicunt, amari propter Deum habitualiter, quia saltem mediate refertur in Deum ab ipso habitu; non aliquo actu, qui tunc eliciatur ab habitu charitatis, sed sola entitate ipsius. Quod ita explicant; Quando iustus peccat venialiter, appetit obiectum proximum peccati propter se, & ordinando ipsum ad se, tanquam ad finem, non enim appetit ipsum, nisi quatenus cedit in proprium commodum, aut vtilitatem; Et quia ipse iustus est ordinatus habitualiter ratione habitus charitatis in Deum tanquam in vltimum finem: ideo etiam obiectum illud ordinatur habitualiter, saltem mediate, in eundem finem.

VERVM hæc solutio mihi non placet: Nam imprimis, quamuis id, quod CAIETANVS & CONRADVS dicunt, sufficiat ad explicandum quomodo verba Diu. THOMÆ suprà relata possint habere verum sensum, quod ipsi solum intendebant, non enim agebant de pręsenti difficultate: tamen non sufficit ad explicandum quomodo iustus, cum peccat venialiter, non conuertatur ad aliquod obiectum, tanquam ad finem distinctum à Deo, & non subordinatum ipsi tanquam vltimo fini: & ex consequenti, neque ad dissoluendum difficultatem argumenti propositi; quod sic ostendo. Obiectum peccati venialis est irreferribile in Deum, vt CAIETANVS fatetur, & probari potest facile, quoniam displicere Deo, & est ab ipso prohibitum; ergo non potest charitas referre ipsum in Deum. Patet consequentia, quia charitas solum ea potest referre in Deum, quæ referibilia sunt, non verò ea quibus repugnat referri. Quod verò, cum iustus appetit huiusmodi obiectum, habeat habitum charitatis, per accidens est ad hoc, vt dicatur appetere ipsum, vt subordinatum fini charitatis: quia iuxta istorum sententiam solum concurrit habitus charitatis ad appetitionem huius obiecti *concomitanter*, quia scilicet est simul cum ea, non verò *per modum principij*: Ergo non magis dicitur appetere obiectum illud vt subordinatum fini charitatis, quam si ibi non adesset charitas.

ID ETIAM, quod retuli ex recentioribus, quamuis, si esset verum, sufficeret ad dissoluendum hoc argumentum: tamen videtur omnino falsum. Quod sic probo; Impossibile est, quod charitas vllo modo referat immediate in Deum, finem proximum aut obiectum immediatum peccati venialis, vt paulo superius probaui: ergo etiam est impossibile, quod referat ipsum hominem secundum eam rationem, qua appetit sibi illud obiectum; ergo non potest dici, quod illud obiectum appetitur vt ordinatum in Deum tanquam in finem vltimum, quia appetatur vt bonum hominis, qui est ita ordinatus. Hæc *secunda consequentia* patet, quia ad hoc necessarium esset, quod homo ea ratione, qua appetit sibi illud obiectum, esset ordinatus in Deum; Vt enim primum medium referatur in finem mediante secundo, necesse est quod secundum medium, quatenus terminat habitudinem primi, ordinetur in finem. *Prima vero consequentia* probatur, quia homo, quatenus appetit sibi illud obiectum, peccat & displicet Deo, vt transgrediens præceptum, quo ipse prohibuit peccatum illud: ergo secundum istam rationem est irreferibilis in Deum, sicut ipsum peccatum est irreferibile; & ex consequenti etiam est impossibile, quod habitus charitatis referat ipsum secundum istam rationem. Non enim potest habitus referre in suum finem, id cui repugnat referri.

IDEO ALII concedentes cum præcedentibus, iustum habere Deum pro vltimo fine simpliciter, & similiter negantes, habere simul creaturam pro vltimo fine, ALITER respondent ad argumentum, quo probatur hoc secundum. Negant enim maiorem; dicuntque non esse necessarium, quod omnis actio humana habeat finem vltimum simpliciter. Quodsi eis *obycias*, saltem necessarium esse, quod habeat suum obiectum tanquam finem, cum sit proprium actionis humanæ esse propter finem, vt diximus articulo primo; & ex consequenti etiam esse necessarium, quod huiusmodi obiectum appetatur vt vltimus finis, quantum est ex intentione appetentis, cum non appetitur vt ordinatum in alium finem; atque proinde eum, qui peccat venialiter, conuerti ad bonum commutabile, tanquam ad finem vltimum, quoniam appetit obiectum immediatum peccati sub ratione boni, & finis nullo modo ordinati in Deum tanquam in finem; *Respondent* admittendo, quod obiectum habeat rationem finis respectu actionis humanæ, quam terminat: negant tamen sequi, quod terminat vt finis vltimus simpliciter, ex eo quod terminet vt finis non ordinatus in alium finem; Dicunt enim ex hoc solum sequi, quod sit *vltimus finis negatiuè*, id est non volitus in ordine ad alium finem; non tamen quod sit *vltimus finis positiuè*: quia ad hoc non est satis quod non sit volitus propter alium finem, sed requiritur, quod omnia sint volita propter ipsum. Sicut

sum. Sicut ex eo quod aliquis à nullo fuerit viribus superatus, solum sequitur quod sit fortissimus negatiuè; vt verò sit fortissimus positiue non satis est hoc, sed requiritur quod ipse superet omnes. Et quoniam de ratione vltimi finis simpliciter, est, quod sit vltimus *positiuè*, & non solum negatiuè: ideò obiectum peccati venialis non poterit dici vltimus finis simpliciter. Neque repugnat quod aliquis habeat duos fines vltimos, quorum vnus sit vltimus simpliciter, & alter solum negatiue: sicut in exemplo proposito non repugnat aliquem hominem esse fortissimum positiue & simpliciter, & simul alterum esse fortissimum negatiue.

A

SED procuuldubio decipiuntur. Quia repugnat quod aliquid sit vltimum positiue, & quod aliud sit vltimum negatiue, etiam secundum potentiam, ita vt neque referatur, neque referibile sit in illud, quod est vltimum positiue: sicut etiam repugnat dari aliquid, quod sit primum positiue, & quod simul detur aliud, quod sit primum negatiue, ita vt neque si conferatur cum eo, quod est primum positiuè, sit posterius eo. *Neque fauet* eis suum exemplum: nam ille qui à nullo superatus est, potest superari ab eo, qui ipsum excedit viribus & robore, si cum eo congrediatur.

B

Item, quoniam Diu. THOMAS artic. sequenti docet expresse, omnem actionem humanam esse propter finem vltimum positiue & simpliciter, & non solum negatiue.

Atque ideo hoc supposito, tria mihi videntur dicenda ad huius argumenti solutionem. *Primum* est, quod iustus, qui peccat venialiter non refert in Deum, tanquam in finem, obiectum immediatum seu finem proximum peccati venialis, & hoc satis *probatum* est superius, quia obiectum immediatum peccati venialis est irreferibile in Deum. *Secundum* est, quod non appetit iustus illud obiectum vt vltimum finem simpliciter, sed vt finem partialem. *Probatur*, quia eo modo aliquid habet rationem finis, quo habet rationem boni: sed iustus non appetit obiectum istud vt totale bonum suum, sed solum vt partiale; ergo etiam solum appetit ipsum vt finem partialem. Dici autem non potest, iustum non appetere obiectum istud sub ratione boni nec totalis, neque partialis, & ex consequenti neque vt finē siue simpliciter siue partialiter; Quia iustus de facto appetit obiectum istud: ergo appetit ipsum vt bonum, nihil enim potest appeti nisi sub ratione boni, aut veri, aut apparentis; sed non appetit vt bonum totale, alias recederet à Deo: ergo appetit vt bonum partiale. *Tertium* est, quod finis vltimus actionis terminatæ, ad hoc obiectum, quantum est ex intentione operantis, non est Deus, sed bonum satiatiuum sui appetitus. *Probatur*, quia iustus, vt diximus, non refert obiectum illud in Deum, sed intendit eo satiare suum appetitum; ergo actio illa quatenus exit ab eo, non tendit per obiectum istud in Deum, tanquam in vltimum finem, sed in bonum satiatiuum sui appetitus.

C

Et ex his patet solutio ad argumentum. Nam quamuis operatio, quæ est peccatum veniale, quantum est ex intentione operantis, non habeat pro vltimo fine Deum: non sequitur quod habeat pro vltimo fine creaturam; quia satis est quod habeat pro vltimo fine bonum satiatiuum appetitus ipsius iusti. Neque ex hoc potest colligi, quod iustus in illo casu habeat duos fines vltimos: quia Deus, & Bonum satiatiuum appetitus, non comparantur inter se, vt duo fines vltimi; sed vt finis materialiter sumptus, seu res, quæ est finis, & ratio formalis finis non determinata, aut applicata ad aliquam rem in particulari.

SED restant duæ difficultates circa solutionem hanc. PRIMA est, quia sequitur, quod loquendo de fine materialiter sumpto, seu de re, quæ est finis, Deus non sit finis vltimus simpliciter, aut totalis, respectu iusti peccantis venialiter; sed partialis tantum, quantum est ex parte suæ intentionis. Probatur sequela, quia res, quæ est finis vltimus simpliciter, & totalis, continet totum bonum appetentis, & satiat perfectè eius appetitum; sed in isto casu neutrum horum conuenit Deo respectu iusti, quantum est ex intentione ipsius iusti, cum appetit aliquid extra Deum, & sine ordine ad ipsum; Ergo Deus non est finis totalis iusti secudum eius intentionem, sed partialis tantum.

Confirmatur primò, quia iustus in isto casu non constituit totaliter rationem formalem sui vltimi finis in Deo, sed partialiter tantum: ergo quantū est ex propria intentione, non habet ipsum pro vltimo fine totali. *Consequentia* patet, quia eo modo aliquid est finis vt res, quo est in ipso ratio formalis finis: ergo si iustus solum constituit partialiter rationem formalem sui vltimi finis in Deo: solum habet ipsum, quantum est ex propria intentione, pro vltimo fine partiali. Et *antecedens* probatur, quia ratio formalis vltimi finis, est tota latitudo boni acquisibilis, aut bonitas completa & sufficiens ad satiandum appetitum: sed hanc in casu argumenti, non constituit iustus adæquatè in solo Deo, sed in Deo, & in aliquo extrà Deum, scilicet in obiecto immediato peccati venialis, appetit enim ipsum, tanquam partem sui boni; ergo partialiter tantum constituit rationem formalem sui vltimi finis in Deo.

Confirmatur secundo, quia pars dicitur quatenus cum alia parte constituit totum: sed obiectum immediatum peccati venialis dicitur finis partialis iusti, quia non ipsum solum est finis iusti, sed ipsum, & Deus; ergo etiam Deus est finis partialis, aut pars finis totalis, qui erit aggregatum ex Deo, & ex illo obiecto.

Ad argumentum Respondetur, consequens illud duplicem posse habere sensum. *Primus est*, quod iustus, cum peccat venialiter, relinquat Deum quatenus habet rationem finis vltimi. & in hoc sensu est certum secundum fidem esse negandum, quoniam alias propter peccata venialia amitteret homo gratiam & charitatem, non enim permanent isti habitus in eo qui auertitur à Deo tanquam à fine vltimo; neque in isto sensu probant ipsum argumenta proposita. *Alter sensus* est, quod iustus, cum peccat venialiter, non auertatur à Deo, tamen quia vult aliud obiectum tanquam finem, non ordinatum in ipsum, dicatur habere pro fine vltimo non Deum solum, sed

Deum &

Deum & obiectum illud; non tanquam duos vltimos fines totales, sed quasi partiales, & constituentes vnum totalem per aggregationem. Et in hoc sensu habet difficultatem illud consequens, & nihilominus est negandum. Et ad probationem dicendum est, quod vltimus finis dicitur totum bonum appetentis, quia ita appetitur, ac si extra ipsum nullum haberet bonum is qui appetit: ad quod non est necessarium, nihil aliud appeti, sed satis est ipsum esse principium finale omnium appetitionum, & habere quasi dominium quoddam ipsius voluntatis quoad suos actus; hoc autem conuenit ei, quatenus nihil appetitur, quod non sit ipsum, aut importet ordinem ad ipsum, aut saltem (si appetatur aliquid sine tali ordine, sicut appetitur obiectum peccati venialis in nostro casu) ratione ipsius est propensus appetens ad relinquendum illud obiectum, & ad inclinationem oppositam illi, qua tendit in ipsum. Sicut enim amicitia compatitur secum offensas leues amici, & nihilominus amor amici, quantum est de se, inclinat ad tollendum eas; ita etiam cum hoc, quòd aliquis habeat Deum pro vltimo fine simpliciter, stat quod appetat aliquod obiectum, non referendo ipsum in Deum; & quod amor appretiatiuus Dei inclinet, quantum est de se, ad relinquendum illud obiectum. Et propterea DIVVS THOMAS infra quæstione octuagesima octaua, articulo primo dicit, quòd peccatum veniale, est reparabile per principium intrinsecum, existens in ipso homine, quia non tollit ordinem in vltimum finem: qui, cum sit principium totius ordinis, inclinat ad tollendum deordinationem peccati venialis.

Et ex hoc patet solutio ad *primam Confirmationem*, constat enim quomodo iustus, quantum est ex propria intentione, constituat in Deo totam rationem formalem sui vltimi finis totalis.

Ad secundam respōdetur, quod obiectum peccati venialis non dicitur finis partialis in isto casu, quia simul cùm Deo, tanquam cum altera parte, constituat finem totalem: sed quia appetitur vt bonum in se limitatum, & non continens in se totam latitudinem boni; sicut etiam creatura respectu Dei dicitur ens & bonum partiale, quia in seipsa est limitata, quamuis Deus non sit pars eius.

SECVNDA DIFFICVLTAS, est, quia sequitur ex hac nostra solutione, quòd, sicut qui peccat mortaliter, auertitur à Deo, vt habet rationem finis vltimi; ita etiam auertatur, qui peccat venialiter. Probatur sequela, quia eodem modo conuertitur vterque ad creaturam, vt ad vltimum finem: ergo etiam auertitur vterque eodem modo à Deo, vt ab vltimo fine: *Consequentia ista* patet, quia tota ratio auersionis à Deo, est conuersio ad creaturam: sicut tota ratio recessus à termino à quo est accessus ad terminum ad quem; & *antecedens* probatur, quia dupliciter potest intelligi, quod aliquis conuertatur ad creaturam vt ad vltimum finem; scilicet, *aut quia* affectu suo diligit eam vt totale bonum suum, & omnia sua refert in eam; *aut quia*, licet diligat eam vt bonum partiale, tamen nullo modo refert, neque referre potest eam ad Deum. Et *priori modo* neuter conuertitur ad creaturam vt ad vltimum finem: vt de eo, qui peccat venialiter est notum, ex ijs, quæ paulo superius dicebamus; & de eo, qui peccat mortaliter constat ex solutione tertij, & ex communi experientia: non enim, qui furatur, refert omnia in furtum, imò sæpè est ita effectus erga furtum, vt, si opus esset, relinqueret ipsum, propter aliud peccatum vtilius. *Posteriori verò modo* vterque conuertitur ad creaturam vt ad vltimum finem: vt de eo, qui peccat mortaliter, constat apud omnes; & de eo, qui peccat venialiter, est à nobis concessum in solutione huiùs argumenti.

Respondetur negando sequelam: & ad probationem dico, quod quamuis vterque conuertatur ad obiectum immediatum sui peccati posteriori modo: tamen iste modus habet latitudinem; Dupliciter enim potest aliquis conuerti hoc modo in bonum commutabile, scilicet: *Primò* non solùm non referendo ipsum in Deum, qui est verus vltimus finis; sed etiam quantum est ex parte sui affectus, aut, vt alij dicunt, *interpretatiuè*, præferendo bonum commutabile Deo; vt cum quis appetit bonum commutabile cum graui offensa Dei, & agendo contrà eius voluntatem in re magni momenti: Qui enim ita appetit bonum aliquod, proculdubio conuinci potest, quod affectu suo præferat bonum illud Deo & eius amicitiæ; quia repugnat quod aliquis velit esse alicui amicus, & quod simul velit ei displicere in re magni momneti, & grauiter ipsum offendere. Aut *secundò* potest aliquis ita conuerti ad bonum commutabile, non referendo ipsum in Deum, vt neque præferat ipsum Deo: vt si appetat bonum illud cum leui tantum offensa Dei, & agendo contrà eius voluntatem solum in re parui momneti. Qui enim sic appetit bonum aliquod, non præfert ipsum diuinæ amicitiæ simpliciter, sed solùm perfectioni aut feruori amicitiæ: quoniam leues offensæ non repugnant amicitiæ, sed perfectioni ipsius, quæ quò maior est, eo magis postulat, vt neque in rebus parui momenti amicus displiceat amico. Quando aliquis *priori modo* conuertitur ad bonum commutabile, necessarium est quod auertatur à Deo; & ita conuertitur, qui peccat mortaliter, quoniam grauiter offendit Deum: Quando verò conuertitur *posteriori modo*, non auertitur à Deo, vt à fine vltimo: & sic conuertitur, qui peccat venialiter, solum enim committit leuem offensam contrà Deum.

§ 7. *Solutio quinti & sexti argumenti principalis.*

AD QVINTVM Respondetur negando antecedens: & ad probationem admitto quod tunc ille homo habeat Deum pro vltimo fine: nego tamen, quòd etiam habeat creaturam pro vltimo fine. Et ad argumentum, quo hoc probatur, dico, quod in eo instanti quo introducitur gratia, non est peccatum in anima: quia primum esse gratiæ, est primum non esse peccati; & nihilominus dicitur tunc expelli peccatum, quia tunc introducitur forma, quæ expellit ipsum formaliter; quod etiam concedendum est in expulsione formarum naturalium, quæ desinunt esse per primum non esse.

Quod si obijcias, quia actus illi sine gratia non sunt sufficientes ad expellendum peccatum: ergo in illo priori naturæ, quo præsupponuntur gratiæ, intelligitur homo cum peccato, & ex consequenti conuersus ad creaturam, vt ad vltimum finem; *Respondetur*, negando consequentiam. Ex illo enim antecedenti solùm potest colligi, quòd non sit expulsum peccatum ex vi illorum actuum præcisè: non tamen quod omnino non intelligatur expulsum, quia simul adest gratia expellens ipsum. Et ratio huius est, quia *prioritas naturæ non est prioritas in quo, sed solum est prioritas causalitatis seu dependentiæ* vnius ab altero in aliquo genere causæ: & ita, ex eo quòd actus illi præcedant gratiam ordine naturæ, non sequitur quod detur aliquod instans siue temporis, siue naturæ, in quo sint sine gratia, aut simul cum peccato; sed solum quod gratia, pendet ab eis, tanquam à dispositionibus, & quòd ad effectum gratiæ, qui simul est cum eis, non sufficiunt ipsi præcisè sumpti.

AD VLTIMVM Respondetur negando antecedens; & ad probationem dico, quod supposito quod angelus fuit ordinatus in finem supernaturalem, non potuit auerti ab eo, quin simul auerteretur à fine naturali, & à regula rationis; quoniam ratio naturalis dictat, quod qui ordinatus est in finem supernaturalem sequatur in suis operibus directionem præceptorum, quibus ducitur in eum finem; de quo dicemus in materia de peccatis. Quod verò dici solet, angelum non potuisse peccare contra finem naturalem; intelligi debet de peccato directè & immediatè commisso contrà illum finem; non autem de eo peccato, quod immediatè est contra finem supernaturalem: hoc enim ex consequenti potest esse contrà finem naturalem, quatenus scilicet est contrà id, quod dictat ratio naturalis; non quidem immediatè, sed ex suppositione prædictæ ordinationis in finem supernaturalem.

Ad id etiam quod objicitur de pueris, quatenus nascuntur cum peccato originali; *Aliqui* admittunt, eos non esse auersos ratione illius peccati, à fine naturali, sed solùm supernaturali: negant tamen esse conuersos ad creaturam, vt ad vltimum finem, quia peccatum originale in eis importat auersionem solam sine conuersione. *Aliter* etiam responderi potest, negando, quòd pueri isti non sint auersi à fine naturali, ratione peccati originalis. Sed de hoc dicemus suo loco.

A

ARTICVLVS VI.

Vtrùm homo omnia quæ vult, velit propter vltimum finem?

CONCLVSIO. *Necesse est quòd omnia, quæ homo appetit, appetat propter vltimum finem.*

Explicatur titulus articuli.

CIRCA titulum & conclusionē ADVERTE. *Primò*, appetitionem alicuius obiecti in homine dupliciter considerari posse, vel *vt est à Deo*, vel *vt est ab ipso homine*; & sic adhuc dupliciter, scilicet, vt est ab homine *moto* in finem à suo auctore, aut vt *mouente* seipsum in finem. & operante propter finē ex propria directione. Et hoc postremo modo sumitur hicà D. THO. Nam cum hactenus docuerit, hominem operari propter finem, & habere tantum vnum vltimum finem: iam consequenter vult explicare in isto articulo, an semper, quando operatur propter finem, operetur propter vltimum finem; & respondet conclusione affirmatiua, quæ eodem modo est intelligenda Quod si quæstionem proponas de eadem actione considerata secūdum duas *priores rationes*, etiam est respondendum affirmatiuè: imò & addendum est, esse propter vltimum finem in particulari, qui est Deus: Deus enim ex propria intentione ordinat ad seipsum, tanquam ad vltimum finem, ea, quorū est causa, secundū eam rationē, secundùm quam est eorum causa, ita vt velit ea esse propter seipsum, tanquā propter finem, vt diximus art. 1. & cōstat ex illo Prouer. 16. *Vniuersa propter semetipsum operatus est Deus.* Non tamen expressit D. THOMAS additionem hanc in sua conclusione, quoniam, vt dixi, solùm loquitur de illa actione considerata secundùm posteriorem rationem; secundùm quam forte non est necessarium quod sit propter Deum, tanquam propter vltimum finem.

B

SECVNDO ADVERTE. Dupliciter posse inquiri, an necessarium sit, actionem illam prædicto modo consideratam esse propter vltimum finem, scilicet *aut* vt sit meritoria aut saltem bona moraliter, *aut* præcisè vt sit propter finem, ita vt necessarium sit, actionem illā, (quę, vt exit ab homine, est propter finem) etiā vt exit ab eo esse propter vltimū finē, nec posse ista duo separari. Et in hoc secundo sensu proponitur hoc loco ista quæstio à D. THO. (nam in priori pertinet ad materiā de gratia) & in eodem est accipienda conclusio: Cui non oportet addere limitationē quorundā, qui dicunt intelligendū esse cum hac moderatione, vt id, quod homo appetit, non sit ipse vltimus finis, qui neque seipsū, neq; aliquid distinctū à se potest habere pro fine. Nam cū D. THO docet, hominē appetere propter vltimū finē quidquid appetit: nō loquitur determinatè de vltimo fine respectu obiecti, sed indifferēter de vltimo fine, aut respectu obiecti & actionis simul, aut saltē respectu actionis Sicut enim diximus art. 1. omnē actionē humanā, etiam illā, quæ terminatur ad vltimū finē, esse suo modo propter finem: sic nunc dicemus esse etiam suo modo propter vltimum finem. Et hoc est quod potissimum intendit docere D. THOMAS: atque ita sensus suæ conclusionis, vt ex his obseruationibus colligitur, est, necessarium esse,

C

quod quicquid homo appetit humano modo, appetat ex propria directione propter vltimum finem: siue iste finis sit finis solius actionis, siue actionis & obiecti simul.

Circa hanc conclusionem ita explicatam est

DVBIVM VNICVM.

Vtrùm sit vera?

§ 1. *Proponuntur diuersæ sententiæ.*

In qvo est controuersia inter Scotvm & D. Thomam de eius veritate absolutè; & inter discipulos D. Thomæ, de sensu in quo est vera. Atque vt intelligatur diuersitas sententiarum, circa rem hanc, Svpponendæ sunt distinctiones duæ. Prima est finis vltimi, qui dupliciter sumi potest, scilicet *formaliter* & *materialiter*, vt satis explicuimus artic. præcedenti. Altera distinctio est relationis in vltimum finem, quæ significatur, cum dicimus, actionem aliquam esse propter vltimum finem. Est enim triplex relatio actionis in finem, *actualis, virtualis, & habitualis.* *Actualis* est, quando actu cogitamus de fine, & in illum ordinamus actionem: vt cum quis ex actuali consideratione diuinæ bonitatis excitatur ad amandum Deum, tanquàm vltimum finem. *Virtualis* est, quando virtute præcedentis relationis actualis, ordinatur aliqua actio in Deum: vt cum quis summo mane retulit actu se, & omnes actiones eius diei in Deum, virtute illius relationis censentur relatæ in Deum saltem illæ actiones, quæ eo die non sunt peccata, quamuis postea non fuerit recordatus Dei. Et idem est cum aliquis proficiscitur Compostellam propter Dei & D. Iacobi honorem: quamuis enim in itinere obliuiscatur huius finis, totum iter refertur in ipsum, virtute illius primæ relationis actualis, quam habuit, cum iter facere cœpit. *Habitualis* appellatur ab aliquibus, quando actus ordinatur in finem solùm ratione habitus existentis in operante: vt cum quis existens in gratia operatur bona moraliter, nihil cogitans de Deo vt est finis supernaturalis. Præter has relationes, aliqui, cum Conrado hoc loco, constituunt *quartam*, qua aliquis actus refertur in finem vltimum ratione sui obiecti proximi, & eo mediante, quia, scilicet, obiectum ex natura sua ordinatur in ipsum: vt, cum quis vult id, quod suaptè natura ordinatur in finem, dicitur velle illud propter finem vltimum, quamuis neque tunc cogitet, neque antea cogitauerit de Deo. Et ad hanc relationẽ reducitur *alia*, qua actus humanus potest dici relatus in vltimum finem ratione *propensionis naturalis*, quã voluntas habet in ipsum. *Aliam* etiam his adiunxit relationem in vltimum finem Caiet. qui, vt diximus artic. præcedenti, censet, peccatum veniale referri habitualiter in Deum, ratione habitus charitatis, cum quo est simul. Sed iste modus relationis impertinẽs est ad propositum: quoniam, vt nos ibidem probauimus, quamuis habitus charitatis referat in Deum habitualiter illud subiectum, in quo est; non tamẽ refert ipsum actum, qui est peccatũ veniale, sed solùm se habet concomitanter ad eũ; Nos vero agimus de relatione actuum in finem.

His svppositis est in hac re Prima sen- A tentia Scoti, qui absolutè videtur negare, esse necessarium, quod omnis actio humana sit propter finem vltimum; aut, quòd omnia, quæ volumus actu elicito, velimus propter vltimum finem etiamsi vltimus finis sumatur formaliter, & in vniuersali. Nam in 1. d. 1. q. 4. §. *ad istam rationem*, dissoluit argumentum, quo ante probauerat oppositum, & erat primum ex ijs, quibus D. Thomas probat conclusionem articuli. Et in 4. d. 49. quæ 10. §. *ex his sequitur solutio 2. quæstionis*, inquit, quod appetitus naturalis est determinatus ad hoc, vt nihil appetat; nisi in ordine ad perfectionem appetentis, quia ad hoc est datus rebus, vt ad perfectionem suam inclinentur: tamen appetitus deliberatiuus non est ita determinatus, vt nihil possit appetere, nisi in ordine ad beatitudinem; & loquitur de beatitudine, non solùm in particulari, sed etiam in vniuersali, vt colligitur manifestè ex comparatione inter appetitum naturalem & deliberatiuum; & *ex primo argumento*, quo probat suam sententiam, quod tale est: Voluntas vt deliberatè operans potest velle aliquid, & non propter B beatitudinem negatiuè, hoc est, non volendo ipsum propter beatitudinem: ergo non est necessarium, quod quicquid appetit, appetat propter vltimum finem; aut quòd omnis actio, quæ procedit ab ea, quatenus prædicto modo operatur, sit propter vltimum finem. Probatur *antecedens*, quia potest voluntas velle obiectum illud, intellectu nihil cogitante de beatitudine. Quæ ratio etiam habet vim respectu beatitudinis sũptæ in cõmuni, aut formaliter: quoniã etiam potest cõtingere, quod intellectus nihil cogitet tunc de beatitudine ita sumpta.

Confirmatur, quia intellectus potest cognoscere bonum aliquod particulare, scilicet, sanitatem, aut scientiam, nihil cogitando de habitudine, quam habet ad vltimum finem: sed vt sic proponitur bonum illud voluntati vt habens sufficientem bonitatem ad mouendum voluntatem: ergo etiam voluntas potest velle illud in se, & sine ordine ad vltimum finem.

Secvndo. Potest voluntas velle aliquid, & non propter vltimum finem, non solùm *negatiuè*, hoc est, non referendo illud in finem vltimum: sed C etiam *contrariè*, hoc est volendo expressè, quod non sit propter beatitudinem: ergo non est necessarium, quod quicquid appetit, appetat propter vltimum finem. *Consequentia* patet, quia repugnat quod voluntas velit aliquid propter finem vltimum, & quod simul velit non esse propter ipsum. *Antecedens* vero probat Scotvs, quia Christianus certò credit, suum vltimum finem, & suam beatitudinem consistere in Deo clarè viso vel amato: & similiter credit, fornicationem non solùm non ordinari in illum finem, sed etiam ei repugnare: ergo poterit velle fornicationem non propter beatitudinem, non solùm negatiuè, sed etiam contrariè, dicendo, volo fornicationem, & nolo vt sit propter beatitudinem.

Tertio potest probari hæc sententia Scoti, quia ex opposito sequeretur, non posse reperiri aliquem actum, qui ideò tantum esset malus, quia otiosus: quod videtur falsum, & contra D. Thomam, vt inferiùs probabimus. Et probatur *sequela*, quia actus non dicitur otiosus, nisi quia non ordinatur in finem bonum, scilicet, propter vltimum.

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui supponunt vt certum, omnem actum humanum esse propter vltimum finem: vt verò explicent in particulari, quomodo sumant finem vltimum, & de quo genere relationis in ipsum loquantur, dicunt duo: *Primum* est, non esse necessarium quod omnis actus humanus sit propter vltimum finem in particulari, scilicet propter Deum: sed satis esse, quod sit propter vltimum finem in communi, siue formaliter sumptum. *Secundum* est, necessarium esse, quod omnis actus humanus referatur *virtualiter* in vltimum finem, hoc est ratione intentionis formalis aut actualis eiusdem vltimi finis. Hanc sententiam quoad vtrumque dictum sequitur CAPREOLVS in 1. d. 1. q. 3. art. 3. in probationibus primæ conclusionis. CAIETANVS hoc loco, & RICHARDVS in 2. d. 38. circa 2. principale. q. 3. vbi in corpore sequitur primum dictum huius sententiæ, & secundum in solutione ad 3. Et quoniam in *priori* dicto non dissentiemus ab istis, solùm referemus argumenta, quibus probari potest *secundum*, quod est magis controuersum inter discipulos D. THOMÆ. Probatur ergo PRIMÒ, quia videtur esse expressa sentẽtia ipsius: quod *primum* colligo ex solutione ad 3. huius articuli, vbi vt explicet qua ratione homo, quicquid appetit, appetat propter vltimum finem, quamuis non cogitet de eo; dicit virtutem primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, manere in quolibet appetitu cuiuscunque rei. *Deinde* colligitur ex secunda ratione articuli, in qua D. THOMAS facta collatione inter primum appetibile, & primum mouens, colligit, quòd, sicut causæ secundæ non mouent, nisi vt motæ à primo mouente: ita secunda appetibilia non mouent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est vltimus finis. Ex quo vlterius colligitur intentum: quia non potest intelligi, quomodo secunda appetibilia pendeant à primo in mouendo, nisi quia necessarium sit præsupponi aut ordine, temporis, aut saltem naturæ, appetitionem finis. Et *tandem* colligi potest ex 1. p. q. 60. art. 2. vbi inquit, intentionem vltimi finis esse naturalem, & ab ea tanquam à causa, procedere appetitiones aliorum obiectorum, quæ appetuntur propter finem.

SECVNDO. Si non sit necessarium, actum humanum terminatum ad finem proximum referri in vltimum ratione præcedentis intentionis actualis eiusdem finis vltimi: sequitur, actum humanum non esse propter vltimum finem ex directione ipsius hominis; & ex consequenti, hominem, cum operatur modo humano, & propter finem, ex propria directione non mouere seipsum in vltimum finem; sed quantum ad hoc, operari vt motum ab alio, sicut operantur ea, quę carent ratione. Probatur sequela, quia homo ideo dicitur mouere se in finem, cum appetit aliquid propter finem, quia appetit illud vt motus à fine, & ex desiderio aut intentione finis, vt explicuimus art. 1. & 2.

Confirmatur, quia vt homo dicatur appetere aliquid propter vltimum finem mouendo seipsum in finem vltimum, necessarium est, quod ex propria directione ordinet illud in finem: sed im-

A possibile est ordinari aliquid in finem ex directione hominis, nisi in ipso homine præcedat cognitio & intentio illius finis; ergo impossibile est, quod homo appetat aliquid propter finem vltimum, tanquam mouens seipsum in illum finem, nisi præcedat in eo intentio actualis vltimi finis.

TERTIO appetitio alicuius obiecti propter vltimum finem, est electio, ergo procedit ex intentione vltimi finis, & ex consequenti, refertur in ipsum ratione præcedentis intentionis actualis; *Consequentia* patet, quia intentio finis præsupponitur ad consultationem, & ad electionem, quæ sunt de medijs ad finem. *Antecedens* verò probatur, *Tum quia* quod appetitur propter finem, appetitur vt medium, & actus voluntatis qui terminatur ad medium sub ratione medij, est electio; *Tum etiam* à sufficienti enumeratione actuum voluntatis: ille siquidem actus non est simplex voluntas, neque intentio, quoniam isti actus terminantur immediatè ad finem, & non ad id quod ordinatur ad finem: ergo necessario debet esse electio.

B QVARTO. Ita se habet finis in rebus agendis, sicut principia in scientijs, vt docet ARISTOT. 7. Ethic. cap. 8. & 2. Phys. cap. 9. Sed in scientijs semper assensus conclusionis, saltem quãdo deducitur ex principijs, supponit assensum ipsorũ principiorum: ergo etiam appetitio boni particularis propter finem vltimum præsupponit appetitionẽ finis vltimi. Patet *consequentia*, quia ità se habet in conclusionibus, deduci earum assensum ex principijs, sicut in bonis particularibus appeti propter finem vltimum.

VLTIMO, ita se habet finis vltimus respectu immediati in mouendo appetitum, sicut causa prima & secunda in alijs motionibus Physicis: sed causa secunda non potest mouere aut concurrere, nisi prima moueat & concurrat priùs ordine naturę; ergo neque finis proximus potest mouere appetitum, nisi vltimus priùs moueat, & ex consequenti non poterit appeti finis proximus propter vltimum, nisi priùs saltem ordine naturæ appetatur vltimus.

TERTIA SENTENTIA est aliorum; qui à præ-
C cedentibus dissentiunt in omnibus: dicunt enim esse probabile primum dictum eorum, oppositũ tamen esse probabilius, & primum dictum esse falsum; existimantque necessarium esse, hominẽ quæcunque appetit appetere propter vltimum finẽ in particulari, qui est Deus. Et probant hoc PRIMO, quia homo in omni opere suo appetit suam beatitudinem, & bonum quod possit explere suum desiderium: sed beatitudo & hoc bonum, non potest reperiri nisi in Deo; ergo homo semper, cum habet actum appetendi circà quodcunque obiectum, appetit Deum.

SECVNDO, quicumque appetit esse, viuere, & perfectus esse, appetit etiam omnia, quæ necessaria sunt vt sit, vt viuat, & vt perfectus sit: sed ad hæc omnia est Deus simpliciter necessarius; ergo nihil eorum potest homo appetere, quin etiam appetat Deum.

TERTIO, quodcũque bonũ particulare est quędam participatio diuinæ bonitatis: ergo non potest aliquis appetere bonum aliquod particulare, quin

saltem

saltem implicitè & virtualiter appetat Deum.

VLTIMO, sicut Deus est prima causa efficiens omnium rerum, ita etiam est vltimus finis, iuxta illud Apocal. vltimo: *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis.* Et Prouerb. 16. *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus*: sed impossibile est causas secundas efficientes mouere, aut efficere aliquid, nisi prima, quæ est Deus, efficiat, & moueat; ergo etiam est impossibile, fines particulares mouere ad sui appetitionem, nisi etiam moueat finis vltimus in particulari, qui est Deus.

§ 2. *Resolutio quæstionis.*

SIT PRIMA CONCLVSIO, *non est necessarium, quod omnis actus humanus referatur actu & formaliter in vltimum finem,* aut quod quicquid homo appetit, appetat actu & formaliter propter vltimum finem: siue vltimus finis sumatur materialiter & in particulari, siue formaliter. In hac conueniunt omnes expositores D. THOMÆ, & potest facilè probari, quia sæpe experimur omnes, quod appetimus aliqua bona particularia, cum neque recordamur Dei, neque boni in communi: ergo tunc non possumus referre actu & formaliter obiecta illa in vltimum finem. Patet consequentia, quia actualis relatio alicuius obiecti in finē requirit actualem cognitionem finis.

SECVNDA CONCLVSIO. *Non est necessarium, quod actus humanus, quatenus procedit ex directione hominis, sit propter vltimum finem in particulari, qui est Deus:* neque quod propter eum appetat homo, quicquid appetit. Addidi verba illa, *quantùm est ex directione hominis:* quia si consideretur actus humanus quatenus est à Deo, necessarium est, quod secundum eam rationem, secundùm quam est ab ipso, sit etiam propter ipsum, tanquam propter vltimum finem. Et idem est si actus ille consideretur quatenus exit à naturali propensione voluntatis; sicut enim voluntas habet naturalem propēsionem ad Deum tanquā ad vltimum finem: ita etiam actus, quatenus exit ab ista propēsione, debet respicere eundem finem. Probatur ista cōclusio: quia sępe actus humanus, quatenus procedit ex particulari directione hominis, auertit à Deo, vt habet rationē finis vltimi, vt cōstat in actu peccati mortalis; ergo repugnat, quòd, quatenus procedit ex eadem directione, ordinetur in Deum tanquam in vltimum finem.

Confirmatur primo, quia actus peccati mortalis, quatenus procedit ex directione hominis, habet pro vltimo fine creaturam: ergo non potest secundum eandem rationē habere pro vltimo fine Deū.

Confirmatur secundo, quia actus, qui est peccatū mortale, quatenus procedit ex directione hominis, habet quod terminatur tanquam ad obiectum immediatum, ad id, cui repugnat ordinari in Deum, tanquam in finem vltimum; ergo etiam habet secundam istam rationē, quod non possit ordinari in Deum, tanquam in vltimum finem. Patet *consequentia,* quia quando obiecto actus repugnat ordinari in aliquem finem, etiam repugnat actui, quatenus terminatur ad illud obiectū. Et *antecedens* probatur, quia actus ille, quatenus procedit ex directione hominis, habet quod terminetur ad obiectū repugnans regulæ & voluntati diuinæ & prohibētī aliquid, tanquā offensiuū Dei in re magni momēti.

AD HÆC *respondent* autores oppositæ sententiæ, in peccato mortali duo posse distingui, scil. *Entitatem* ipsius, & *bonitatem*, scilicet vtilitatem aut delectationem; & *malitiam* moralē: & ratione *primi* ordinari in Deū vt in finem vltimū, quoniā illa bonitas, & illa entitas, est quædam participatio diuinæ bonitatis, in qua Dei bonitas & sapientia relucet; non verò ratione *secundi.* Et quia peccans nō intendit *secundum*, sed *primum* (quoniam nemo intendens ad malū operatur; neque voluntas potest ferri actu, qui sit prosequutio, in obiectū sub ratione mali) ideo dicunt, actū, qui est peccatū mortale, etiamsi cōsideretur quatenus procedit ex intētione peccātis, ordinari in Deum, vt in vltimū finē.

SED CONTRA, quia actus peccati in tantū habet quod est malus moraliter, & peccatum, in quantū est volūtarius voluntate peccātis, vt probat CAIETAN. inf. q. 72. art. 1. Sed esse voluntarium voluntate peccantis, exprimitur per hoc, quod est procedere ex eius intentione & directione: quia nō potest intelligi, in quo alio cōsistat, actum aliquē per modum actus, esse homini voluntariū aut liberū; ergo actus peccati, quatenus procedit ex intentione & directione peccantis habet quod sit malus moraliter & peccatū: & ex consequenti non potest, quatenus procedit ex ea, referri in Deū, quia malo morali quatenus tale malum est, & peccato vt peccatum est, repugnat referri in Deum.

Confirmatur, quia homo, quoniam potest operari vt mouens se in finē, & vt dirigens suas operationes in eū, habet quod possit operari cū respectu ad regulā, & ad legē; ergo operationes eius, quatenus procedunt ex eius directione, habēt conformitatem, aut dissonantiam ad regulam. Neque ad hoc oportet, quod primò moueatur ad operādum à dissonantia obiectiua, quæ est in obiecto actus: sed satis est quod cū ea sit cōiuncta bonitas delectationis aut vtilitatis, à qua primò mouetur; & quod huiusmodi bonitas non possit terminare actum aliquē, qui procedat ex directione hominis, si sumatur vt separatus à prædicta dissonantia.

Item actus odij Dei, quatenus procedit ex directione hominis, est formalis & directa fuga à Deo: ergò non potest secundum eandem rationem esse tendentia in Deum.

Et *tandē*, qui peccat ex malitia, vult peccare quia malum est, quāuis sub aliqua ratione boni, vt postea explicabimus: sed repugnat quod malū rationis, etiā sub ratione boni, referatur in Deū, tanquā in vltimū finē; ergo peccatū illud, quatenus procedit ex voluntate libera, aut ex directione hominis, non potest referri in Deū, vt in vltimum finem.

TERTIA CONCLVSIO. *Omnis actus humanus est propter vltimum finem sumptum formaliter, aut in vniuersali:* & ex consequenti, quicquid homo appetit, vel est vltimus finis, vel appetitur propter vltimum finem ita sumptum. Probatur *primò* ratione articuli, homo nihil potest appetere, nisi sub ratione boni: aut ergo, cum appetit aliquod obiectum, appetit ipsum tanquam bonum vniuersale, & perfectè atque omnino satians suum appetitum; aut tanquam bonum partiale, quod non omnino satiat appetitum suum. Si *primum*, ergo tunc homo appetit vltimum finem, & actus eius est propter vltimum finem; patet consequentia, quia vltimus finis simpliciter est bonum,

quod perfectè satiat appetitum, vt diximus articulo præcedenti. Si *secundum*, ergo homo appetit illud bonum propter vltimum finem formaliter sumptum, & ex consequenti etiam actus eius est propter eundem finem; Probatur *consequentia* quia finis vltimus formaliter sumptus est bonitas tota, seu totalis latitudo boni possibilis acquiri, abstrahendo à re, vel à rebus, in quibus potest reperiri: sed bonum partiale habet partem huius bonitatis totalis, & ratione eius appetitur propter bonitatem totalem, & ex consequenti propter vltimum finem formaliter sumptum; patet consequẽtia, quia pars est quædam inchoatio totius, & inchoatio rei suapte natura ordinatur ad eius consũsummationem: ergo impossibile est, quòd voluntas appetat bonum partiale, quia appetat ipsum propter vtimum finem formaliter sumptum.

DEINDE probatur testimonijs AVGVSTINI, nam 4. de ciuit. Dei cap. 23. inquit, neminem aliquid appetere propter aliud, nisi vt fælix fiat; Et lib. 11. de Trin. cap 6. referens quosdam actus voluntatis, inquit, omnes istæ, atque tales voluntates, proprios fines habent. qui referuntur ad finem illius voluntatis, qua volumus beate viuere. Et lib. 13. cap. 5. ita inquit: omnes homines esse beati volunt, idque vnum ardentissimo amore appetunt, & propter hoc cætera quæcunque appetunt.

QVARTA CONCLVSIO. *Vt actus humani, qui non terminantur immediatè ad vltimum finem, sed ad bona particularia, dicantur esse propter vltimum finem formaliter sumptum, non est necessarium quod referãtur in eum virtute alicuius intentionis actualis ipsius finis vltimi, sed satis est, quod illa bona particularia suapte natura sint ordinata ad vltimum finẽ ita sumptum, sicut partes ad suum totum, & sicut inchoationes boni perfecti ad bonum perfectum.*

Pro explicatione & probatione huius conclusionis ADVERTE, non esse eius sensum, quod non possint isti actus referri in vltimum finem virtute intentionis actualis ipsius finis, si, cùm appetuntur bona particularia, maneat ipsa intentio finis aliquo modo: hoc est aut secundum se, aut in aliquo effectu; quando enim continuatur intentio finis altero ex his modis, bene potest mouere ad appetitionem aliorum bonorum propter finẽ, vt constat in exemplis propositis in principio huius dubij, cum explicabamus, quid esset relatio virtualis in finem. Sed sensus est non refefri de facto hoc modo actus humanos in vltimum finem; Sed sensus est, non referri de facto hoc modo actus humanos in vltimum finem, sed ratione obiectorum, quæ suapte natura tendunt in eum. Vbi duæ partes inoluuntur, ex quibus *secunda*, quæ continet modum rerum, quo isti actus referuntur in vltimum finem satis confirmata est argumento, quo probauimus præcedentem conclusionem. *Prima* vero, quæ est negatiua alterius modi, probatur: quia vel intentio finis vltimi est *simul tempore* cum appetitionibus bonorum particularium, vel *præcessit eas tempore* & non manet cum eis; *Primum* dici non potest, quia repugnat manifestę experientiæ: nemo enim recordatur semper actu summi boni in communi, & ex consequenti neque semper appetit ipsum actu. Item nullus est qui in seipso experiatur, quod semper, cùm appetit bonum aliquod particulare, moueatur ab actuali desiderio summi boni in communi. Neque etiam potest dici *se-*

A *cundum*, quia intentio finis non dicitur referre appetitiones aliorum bonorum in finem, nisi quia mouet ad eas: sed intentio, quæ non est, sed fuit, neque reliquit aliquem effectum sui, qualis est illa de qua loquimur; non potest mouere, aut inclinare ad appetendum alia bona: ergo neque potest referre in suum finem actus quibus appetuntur.

Quod vero aliqui dicunt, intentionem finis relinquere aliquem effectum physicum, scil. physicam propensionem voluntatis in finem; non sufficit ad dissoluendum hoc argumentum; Quia illa propensio deberet esse superaddita voluntati, & ex consequenti, aut haberet rationem habitus, aut dispositionis, cum non sit actus: & tamen neutrum admittitur respectu summi boni in communi, in doctrina magis recepta inter discipulos D. THOMÆ. Et *præterea* quamuis admittatur, certum est quod illa propensio non erit habitus, quoniam in voluntate non acquiritur habitus vnico actu; si vero sit dispositio, non permanebit diu in voluntate; Et *tandem*, quamuis intentio illa relinquat habitum in voluntate, non satis est, vt ratione eius dicantur actus subsequentes relati virtualiter in finem illius intentionis: quia habitus non potest esse B causa relationis virtualis actuum, quorum non est principium in suum obiectum, nisi mediante proprio actu; Si vero sumatur præcisè secundum suã entitatem tantũ, potest esse causa relationis habitualis, quæ est media inter virtualem & actualẽ, & distincta ab vtraque.

Aliqui probant hanc secundam partem conclusionis hoc argumento: non est necessarium, quod primus actus voluntatis sit formalis intentio vltimi finis in vniuersali; ergo non est necessarium quod omnes appetitiones bonorũ particularium, referantur in vltimum finem virtute prioris intentionis formalis; & consequentia quidem, supposito antecedenti euidens est; cæterum antecedens est controuersum, de quo nos dicemus in suo loco.

VLTIMA CONCLVSIO. *Actus humani, quatenus prædicto modo ordinantur in vltimum finem, scilicet ex parte obiecti, dicuntur esse propter vltimum finem; & quatenus substant directioni primæ causæ; & quatenus procedunt ex directione hominis, cæterum priori modo expresse & formaliter, posteriori vero implicite & quasi virtualiter.* Hæc conclusio quoad vtrãque partẽ videtur certa; C nam *imprimis* quòd actus ille, ex directione primæ causę referatur actu in vltimum finem, patet, quoniam obiectum eius suapte natura tendit in vltimum finem, vt diximus, ergo etiam & actus; sed inclinationes aut relationes conuenientes rebus creatis ex natura rei, substant actuali directioni primę causæ ordinantis actu rẽ vnã ad alteram: ergo actus ille xx directione primæ causę ordinãtur actu & formaliter in vltimũ finẽ. *Quod vero etiã* quatenus procedit ex directione hominis ordinetur in vltimũ finẽ implicite, & quasi virtualiter, Probatur, quia operari propter finẽ, siue vltimum, siue non vltimũ, est operari vt motum ab ipso fine, vt explicuimus art. 1. & 2. Sed cum homo appetit bona particularia propter finem vltimum, eo modo quem in conclusione pręcedenti explicuimus, mouetur quasi virtualiter ab ipso fine vltimo: ergo appetit illa bona propter finem vltimum ex propria directione quasi virtualiter.

Proba-

Probatur *minor*, quia homo appetit illa bona vt motus ab eis, quatenus aliquo modo appetitum quietant & satiant, & ex consequenti quatenus participant aliquo modo virtutem vltimi finis generaliter sumpti, quæ est, posse quietare & satiare perfectè appetitum.

Confirmatur primo, quia bonum particulare suaptè natura ordinatur in finem vltimum sumptum formaliter: ergo actus, qui ex directione hominis, ordinatur in huiusmodi bonum, etiam ex eadem directione tendit, saltem implicitè, in finem vltimum.

Confirmatur secundo, quia actus, qui, vt procedit ex directione hominis, est auersiuus à bono rationis, etiam vt procedit ex eadē directione est auersiuus à Deo: ergo similiter actus, qui ex directione hominis est propter bonum particulare, etiam ex eadem directione erit propter bonum vniuersale, saltem implicitè.

Est autem *aduertendum*, quod consulto dixi in cōclusione, *quasi virtualiter*, vt distinguerem relationem illam in vltimum finem, ab ea, quam in principio huius dubij appellaui *simpliciter virtualem*.

Sed restat difficvltas, quia ex his duabus conclusionibus, & ex potissima earum ratione, sequitur, quod actus peccati, quatenus procedit ex intentione peccantis, ordinetur in Deum, vt in finem vltimum: quod est contra id, quod diximus in probatione secundæ conclusionis. Probatur sequela, quoniam illa vtilitas aut delectatio, quam appetit is qui peccat, ordinatur suaptè natura in Deum: ergo etiam tanquam in finem; ergo etiam actus peccati, qui ad eam terminatur, tendit quatenus procedit ex directione aut intentione peccantis, in eundem finem ipsa mediante. Patet consequentia ex ratione, quà probauimus illas duas conclusiones.

Respondetur negando consequentiam, nam quāuis bonitas illa possit, quantum est ex sua natura, referri in Deum: tamen vt hic & nunc appetitur à peccante, & ex directione ipsius, referri non potest; quoniam (vt diximus) is, qui peccat non appetit, neque potest appetere bonitatem illam, vt separatam à malitia morali. Quamuis enim vellet, quod non esset ei coniuncta: quia tamen aduertēdo, aut cum obligatione aduertendi, quod est coniuncta, appetit ipsam; ideo simpliciter & absolutè, & ex propria directione appetit eam, vt coniunctam malitię morali; & ita constat, obiectum, quod habet iste actus, quatenus procedit ex directione peccantis, non posse secundùm istam rationem referri in Deum, & ex consequenti neque actus ratione ipsius.

§ 3. *Soluuntur argumenta initio dubij posita.*

Ad primvm Scoti respondetur negando antecedens, si intelligatur de fine vltimo in vniuersali, aut formaliter sumpto: vt nos intelligimus sententiam D. Thomæ. Et ad probationem, dicendum est, quod vt homo dicatur appetere bonum aliquod propter vltimum finem, non est necessarium, quòd tunc cogitet, aut antea cogitauerit de vltimo fine; sed satis est, quod bonum illud suaptè natura ordinetur in ipsum, vt explicuimus. Et eodem modo respondendum est *ad confirmationem*. Quomodo autem relatio in vltimum finem sit homini voluntaria, quamuis non cogitet de vltimo fine, explicabimus in solutione confirmationis secundi argumenti secundæ sententię.

A

Ad secvndvm etiam est negandum antecedēs, si etiam intelligatur de beatitudine sumpta quoad suam rationem formalem in communi, & ad probationem, dicendum est, fornicationem solum repugnare beatitudini sumptæ in particulari pro visione diuinæ essentiæ, non tamen rationi formali beatitudinis sumptę in communi; imo potius ordinari ad ipsam, sicut bonum partiale, & inchoationem boni perfecti, ad perfectum; ita respondet D. Thomas articulo sequenti ad primum.

Ad tertivm Respōdetur negando sequelam, & ad probationem dicendum est, actum aliquem non dici otiosum ex defectu finis sumpti in generali, sed ex defectu finis sumpti in particulari, aut materialiter pro *re*, quæ est finis.

Ad primvm secvndæ sententiæ Respondetur, negari non posse, esse valde consonum aliquibus verbis D. Thomæ, illud secundum dictū: sed nihilominus non colligitur apertè ex ijs; Nā ad *primū* testimoniū potest dici, quòd, cū D. Thomas inquit, virtutē primæ intentionis esse in quolibet appetitu cuiuscumque rei, non loquitur de intentione formali præcedenti, sed de virtuali, quæ continetur virtualiter in appetitione cuiuscunque boni particularis; nam sicut in ipso bono est participatio virtutis vltimi finis, vt supra explicuimus: ita etiam in eius appetitione est virtualiter desiderium vltimi finis, & ita exponit verba ista Conradvs hoc loco. *Ad secundum* testimonium respondetur, ad veritatem illius comparationis satis esse, quod sicut causæ efficientes nihil possunt efficere, nisi virtute accepta à prima: ita bona particularia non possunt mouere voluntatem, nisi vt habent participatam virtutem vltimi finis sumpti in communi; hoc est, vt habent partem eius: ad quod non est necessarium, quod vltimus finis moueat prius voluntatem, sed satis est quod bona particularia non moueant, nisi vt est in eis virtus vltimi finis, saltem secundum participationem, & inchoationē quandā. Et ex hoc colligitur optime intentum D. Thomæ, scilicet, quòd non potest voluntas appetere huiusmodi bona, nisi in ordine ad vltimum finem, vt in probatione tertiæ conclusionis explicuimus. *Ad tertium testimonium* Respondetur, aliud esse loqui de eo, quod necessarium est, vt actus aliquis referatur in finem vltimū sumptum in vniuersali; & aliud loqui de eo, quod requiritur, vt sit propriè electio; & *de primò* diximus nos, non fieri semper & de facto virtute alicuius intentionis formalis ipsius vltimi finis; de *secundo* vero concedimus, postulare necessario, quod præsupponatur aliquo modo intentio finis, quoniam ex ea procedunt electiones mediorum, & hoc solum docuit illo loco D. Thomas; non enim loquitur ibi de *primo*, sed de *secundo*, quoniam solum intendit explicare, quo modo sit in Angelis dilectio electiua; In quo tamen sensu sit accipiendum id, quod ibi addit, scilicet, intentionem vltimi finis esse naturalem, nos explicabimus infra quęstione decima, art. primo.

B

C

Ad secvndvm argvmentvm respondetur, negando sequelam, iuxta sensum explicatum in vltima conclusione, & ad probationem dico, du-

pliciter posse moueri hominem à fine ad volendum aliquid propter finem; scilicet, *aut* ab ipso fine secundum se, *aut* à virtute eius participata in aliquo obiecto; & ad *primum* requiri, quod præcedat desiderium, aut intentio ipsius finis, non vero ad *secundum*, vt explicuimus in probatione illius conclusionis.

Ad confirmationem respondetur, concedendo *maiorem*, si non intelligatur in rigore, de ordinatione obiecti in finem, tanquam boni consequentis ad consecutionem ipsius finis, sed de ea, quæ sufficit vt obiectum dicatur volitum propter finem; & negando *minorem*, quia satis est, quod intellectus cognoscat in obiecto virtutem vltimi finis participatam; vt homo dicatur ordinare ex propria directione appetitionem illius obiecti in vltimum finem, saltem implicitè, & quasi virtualiter, vt illo loco explicuimus.

AD TERTIVM. Respondetur negando antecedens, si vniuersaliter accipiatur: solum enim est verum, quando id, quod appetitur propter finem, appetitur tanquam medium ordinatum ad consecutionem finis; non vero quando solum dicitur appeti propter finem, quia partialiter habet rationem vltimi finis, & ordinatur ad eam, sicut pars ad totum; & ita accidit in nostro casu. Sicut enim nõ potest homo consequi summum bonum sumptũ formaliter, & vt abstractum à rebus abstractione formali: ita non potest appetere aliquid propter ipsum vt obtinendum. Et ex hoc patet solutio ad *primam probationem* illius antecedentis, non enim dicitur appeti vt medium, id quod quomodocunque appetitur propter finem: sed id, quod appetitur vt ordinatum ad consecutionem finis. Et ad *secundam* dicendum est, quod appetitio boni particularis propter finem vltimum in vniuersali, est formaliter intentio, non quidem finis vltimi simpliciter, sed finis particularis.

AD QVARTVM Respondetur, Aristotelem non comparare ad principia propria scientiarum finem vltimum simpliciter, præsertim sumptum formaliter & in vniuersali; vt nos loquimur de eo; & ita ex illa doctrina nihil colligi contra nos: sed solum comparare finem vltimum in aliquo genere, & comparationem consistere in hoc, quod sicut in quauis scientia, si procedendum sit à priori, præsupponitur cognitio principiorum, & inde progredimur ad conclusiones: ita etiam ad electiones in quacumque materia necessarium est, præsupponi intentionem vltimi finis in illo genere, quoniam ex fine proprio sumitur ratio electionum in quacunque materia. Et ad argumentum in forma, cõcessa maiori & minori, si in eis fiat sermo de principijs proprijs cuiusque scientiæ, neganda est consequentia, si conclusio intelligatur de fine vltimo simpliciter sumpto in vniuersali, sicut debet ne argumentum sit extra rem. Neque obstat comparatio, quæ adducitur in probationem consequentiæ: quoniam vt vera sit, debet intelligi de appetitione bonorum particularium propter finem, tanquam mediorum, quæ ordinantur ad finis consecutionem; & ita intellecta est omnino extra rem. Quod vero ita sit intelligenda comparatio Aristotelis, colligitur ex eo, quòd per principia non potuit intelligere vniuersalissima, quæ communia sunt omnibus scientijs; sed propria cuiusque sciẽtiæ: quoniam satis est, præsupponi horum assensum, vt

A procedat à priori ad cognitionem conclusionum; & ex hoc colligitur vlterius, quod etiam loquatur de fine vltimo in aliquo genere, quoniam iste correspondet principijs proprijs scientiarum. Et præterea ex modo loquendi, quo Aristoteles vtitur, quoniam per *res agendas* semper solet intelligere eas, de quibus est consultatio, deliberatio & electio: ergo etiam per finem earum intelligit finem, qui est principium electionum in quocunque genere.

AD VLTIMVM Respondetur, comparationem factam in maiori solum esse veram, quantum ad hoc, quod sicut causæ secundæ efficientes nihil possint efficere, nisi virtute accepta à prima: ita bona particularia nõ possunt mouere volũtatẽ, nisi vt habent in se participationẽ virtutis vltimi finis; nõ tamen quantũ ad hoc, quod sicut causa secũda non potest aliquid efficere nisi prima cõcurrẽte, ita bona particularia non possunt mouere voluntatẽ, nisi vltimo fine actu mouẽte ipsam; vt dixi cum respõdebã ad secundum testimonium adductũ in primo argumento huius sententiæ. Et ita ad argumentũ in forma, concedenda est *maior* in isto sensu & *minor*, & neganda *consequentia*. Et si quęras cur comparatio illa non sit intelligenda etiam quoad *secundum*? Respondetur, rationem esse desumendam ex diuerso modo concurrendi causarum efficientium & finalium; nam cum efficientes concurrant producendo aliquam entitatem, & nulla sit entitas quę non producatur à prima causa, ideo necessarium est quod concurrentibus causis secundis efficientibus, concurrat etiam prima: at vero causa finalis non concurrit producendo aliquam entitatem, sed mouendo metaphoricè ad sui amorem, & terminando actum voluntatis; & quia ad hoc habent sufficientem bonitatem multa bona particularia, ideo possunt concurrere finalizando, quamuis non concurrat eodem modo vltimus finis.

B

AD PRIMVM TERTIÆ SENTENTIÆ respondetur, solum probare, quod omnes actus hominis ex directione primę causæ tendant in Deum; non tamen quod etiam tendant in eum, ex directione ipsius hominis, quia *minor* solum est vera, si intelligatur de eo, in quo reuera est summum bonum hominis; non tamen si intelligatur de eo, in quo constituitur ab ipso homine: potest enim homo constituere suum summum bonum in eo, quod repugnet Deo.

C AD SECVNDVM respondetur, ex illis præmissis solum posse colligi, quod in omni operatione nostra desideremus Deum esse: non tamen quod ex amore ipsius moueamur semper ad operandum; quod erat necessarium vt operationes nostrę essent propter Deum, ex nostra directione.

AD TERTIVM concesso antecedenti neganda est consequentia, si consequens intelligatur de appetitu boni particularis, quatenus procedit ex directione hominis: quia non semper bonum particulare terminat appetitum hominis, quatenus præcisè est participatio diuinæ bonitatis, sed sæpe quatenus habet adiunctam malitiam, cui repugnat ordinari in Deum.

AD VLTIMVM respondetur, antecedens solum esse verum, si intelligatur de fine vltimo sumpto pro re, quæ verè est finis vltimus; ex eo vero sic intellecto non posse colligi, quod bona particularia

semper,

semper, & de facto moueant hominem ad operandum, & terminent eius actus, vt ordinata in Deũ, vt explicuimus in solutione difficultatis propositæ in fine conclusionum; & multo minus, quod non moueantur nisi Deo actu mouente, & finalizante, vt constat ex solutione vltimi argumenti secundæ sententiæ.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm sit vnus vltimus finis omnium hominum?

PRIMA CONCLVSIO, *omnes homines conueniunt in vltimo fine sumpto formaliter pro ipsa ratione vltimi finis.*

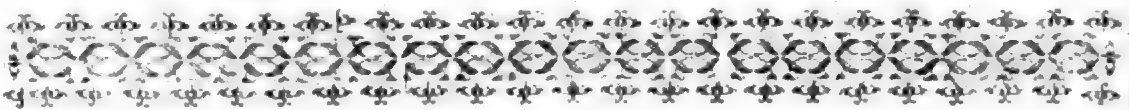
SECVNDA CONCLVSIO *in re, in qua reperitur ratio vltimi finis, non conueniunt omnes.* Et est intelligenda per respectum ad iudicium & affectum hominum: nam reuera, secundum iudicium ab his liberum, vna est tantum res, in qua reperiatur ratio vltimi finis simpliciter, scilicet Deus.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm in vltimo fine aliæ creaturæ conueniunt?

PRIMA CONCLVSIO. *Si finis sumatur pro re, quæ est finis, omnes creaturæ conueniunt in vltimo fine hominis, quoniam Deus est vltimus finis hominum & omnium aliarum rerum.* Et est intelligenda de re, quæ reuera est vltimus finis, ne repugnet primæ conclusioni præcedentis articuli: poteſtque videri circa eam D. Thomas 1. p. q. 44. art. 4. & q. 103. art. 2. & 3. & 3. contra gentes 17.

SECVNDA CONCLVSIO *si finis sumatur pro adeptione finis, non cõueniunt creaturæ irrationales cum homine in vltimo fine.*



INDEX QVÆSTIONVM, ARTICVLORVM ET DVBIORVM LECTVRÆ SECVNDÆ,

QVÆ EST DE BEATITVDINE IN QVÆSTIONEM II. D. THOMÆ.

De his in quibus hominis beatitudo consistit, seu de beatitudine obiectiua.

duos dono gratia. §. 4. *Datur vnio physica Dei cum substantia anima mediante gratia habituali: sed non mediantibus aliis donis supernaturalibus.* §. 5. *Vnio physica Dei cum substantia anima, absque aliquo quasi effectu communicato ipsi anima, est impossibilis.* §. 6. *Hic quasi effectus debet esse aliqua entitas de nouo communicata, non solus modus nouus penetrationis, nec solus nouus modus vnionis, sed qua inferat veram mutationem.* §. 7. *Nulla vnio Dei cum anima incipit de nouo in patria. An charitas in patria habeat nouum modũ essendi, quem non habebat in via.* §. 8. *Essentia beatitudinis formalis non consistit, nec totaliter, nec principaliter in vnione Dei cum substantia anima. Censura Henrici.* §. *Soluuntur argumenta pro sententia Henrici adducta. Vnio Dei cum intellectu in ratione speciei intelligibilis. An accidens supernaturale sit nobilius quam substantia naturalis.*

QVÆ. 3. *Vtrùm possessio summi boni qua est essentia beatitudinis formalis, consistat in vnione cum summo bono, mediante aliquo actu primo?*

§. 1 *Sensus tituli.* §. 2. *Sententia D. Bonauentura, constituens beatitudinem in habitu.* §. 3. *Resolutio. Beatitudo formalis, nec in solo habitu nec in habitu vt habet actum adiunctum; sed in sola operatione consistit.* B §. 4. *Soluitur argum. 1. Sententia. An actus sit perfectior habitu.*

QVÆ. 4. *V. sit de ratione operationis, in qua consistit beatitudo formalis, effici ab ipso beato?*

§. 1. *Ratio ordinis.* §. 2. *Dua sententia negantes.* 1. *Ioannis de Ripa, beatitudinem formalem esse ipsam increatam visionem Dei.* 2. *Nominalium esse à solo Deo productam, ab anima tantum receptam.* §. 3. *Beatitudo nostra formalis est verum accidens creatum inharens anima, & multiplicatum iuxta pluralitatem beatorum.* §. 4. *Beatitudo formalis est operatio intrinseca beato quoad receptionem & productionem.* §. 5. *Censura duarum opinionum negantium. Sunt temeraria sed non erronea in fide.* §. 6. *Ad argumenta prima sententia. An visionem increatam vniri intellectui creato per modum operationis, sit possibile.* §. 7. *Argumenta secunda sent. soluuntur. Comparatio habituũ & actuum in perfectione. Pramium obiectiuum & formale.* §. 8. *An intellectio à solo Deo producta, possit vniri intellectui creato per modum actus secundi.*

QVÆ. 5. *V. operatio, in qua consistit beatitudo formalis, debeat esse partis intellectiua, & non possit esse partis sensitiua?*

C §. 1. *Sensus quastionis, & pars affirmatiua proponitur.* §. 2. *Pars negatiua vt certior eligitur.*

QVÆ. 6. *V. operatio, in qua consistit beatitudo formalis, sit operatio intellectus vel voluntatis?*

§. 1. *Prima opinio Bonauentura, Beatitudinem includere operationes vtriusque potentia.* § 2. *Secunda opinio Aureoli, beatitudinem consistere in delectatione voluntatis consequente visionem & amorem Dei.* §. 3. *Tertia opinio Scoti, beatitudinem consistere in actu voluntatis, qui est amor amicitia erga Deum.* §. 4. *Quarta sententia vera D. Thoma, consistere beatitudinem in actu intellectus qui est clara visio diuina essentia.* §. 5. *Beatitudo formalis non consistit in pluribus actibus, sed in vno tantum.* §. 6. *Beatitudo formalis non consistit in gaudio seu delectatione de Deo visto & amato.* § 7. *Beatitudo formalis non consistit in actu aliquo voluntatis, sed in actu intellectus qui est clara Dei visio.* §. 8. *Prima ratio S. Thoma. Intellectio est perfectior volitione.* §. 9. *Secunda ratio D. Thoma defenditur. Visio ex propria ratione vnit videntem reali vnione cum Deo.* A *Amor id non habet ex propria ratione* §. 10. *Appetitus ex sua ratione propria non est consecutio finis.* §. 11. *Actus elicitus à voluntate non potest esse primum obiectum voluntatis: intellectio potest.* §. 12. *Esse amatum non prarequiritur ad beatitudinem vt ratio secundum quam obiectum terminat visionem, nec vt conditio necessaria.* §. 13. *Amor consequens visionem non requiritur ad beatitudinem, tanquam pars eius essentialis, nec tanquam connotatum; nec tanquam dispositio ex parte obiecti, nec subiecti.* §. 14. *Beatitudo formalis essentialiter consistit in actu speculatiuo.* §. 15. *Soluuntur argumenta prima sententia.* §. 16. *Soluuntur argumenta secunda sententia.* §. 17. *Soluuntur argumenta tertia sententia.*

QVÆSTIO IV. D. THOMÆ.

De ijs quæ ad beatitudinem exiguntur.

Ratio ordinis.

ART. 1. *Vtrùm delectatio requiratur ad beatitudinem?*

Commentarius.

DVB. 1. *Vtrùm obiectum delectationis in patria* B *sit Deus, vel visio beatifica, vel vtrumque simul.*

§. 1. *Sensus dubij* §. 2. *Sententia prima Durandi cum argumentis.* §. 3. *Sententia secunda Capreoli.* §. 4. *Sententia tertia Caietani, & decisio quastionis.* §. 5. *Soluuntur argumenta prima sententia.* §. 6. *Soluuntur argumenta secunda sententia.*

DVB. 2. *Quod principium elicitiuum habeat actus delectationis in beatis?*

§. 1. *Exponitur ratio dubitandi.* §. 2. *Solutio M. Suaris, asserentis principium elicitiuum delectationis esse virtutem spei, refutatur.* §. 3. *Adfertur vera solutio, asserens delectationem elici ab habitu charitatis.* §. 4. *Satisfit varijs obiectionibus adductis contrà veram solutionem.*

DVB. 3. *Vtrùm delectatio sit necessariò adiuncta beatitudini formali, vel potius possit pro libera voluntate beati ab ea separari?*

§. 1. *Explicatur status quastionis, & separantur certa ab incertis.* §. 2. *Dua sententia contraria.* 1. *affirmãs nec de potentia Dei esse separabilem à beatitudine delectationem.* 2. *affirmans pro libertate voluntatis beati eam separabilem.* §. 3. *Argumenta secunda sententia.* §. 4. *Assumitur media sententia* C *esse separabilem per diuinam potentiam, sed non per naturam ipsius delectationis.* §. 5. *Separata delectatione à beatitudine formali, non esset quis beatus quoad statum, sed tantum quoad essentiam beatitudinis.* § 6. *Non potest esse hac delectatio in aliquo nisi prasupposita aliqua cognitione obiecti.* §. 7. *Excusantur varia dubia, de natura harum delectationum.* §. 8. *Satisfit in generali fundamentis prima & secunda sententia.* §. 9. *Soluitur primum argumentum, de delectatione habente pro obiecto bonum diuinum in se, & vt conuenit Deo.* §. 10, *Soluitur 2. argum. de delectatione cuius obiectum est Deus vt possessus à beatis per visionem.* § 11. *Soluitur argum. 3. de delectatione cuius obiectum est ipsa beatitudo formalis.*

ART. 2. *Vtrùm in beatitudine sit principaliùs, visio, quam delectatio?*

Commentarius.

ART. 3. *Vtrùm ad beatitudinem requiratur comprehensio?*

Commentarius.

QVÆSTIO II.

De his in quibus hominis Beatitudo consistit.

PROLEGOMENA QVÆDAM.

§1. *Cur hoc loco egerit* D. THOMAS *de Beatitudine?*

PRO INTRODVCTIONE NOTANDVM est PRIMO rationem ordinis inter hanc quæstionem & præcedentem esse, quod post tractationẽ de vltimo fine hominis in communi, hoc est, de ratione vltimi finis respectu humanarum actionum: consequenter agendum sit de vltimo fine in particulari, siue materialiter sumpto, hoc est, de eo in quo consistit ratio vltimi finis hominis, quatenus homo est agens morale, & potest, mouendo seipsum in hunc finẽ, cõsequi eum, vel ab eo deuiare. Et quoniam vltimus finis hominis ita sumptus est eius beatitudo; ideo D. THOMAS ab hac quæstione incipit agere de hominis beatitudine.

A ET HVNC esse *rectum ordinem* probatur (contra aliquos, qui ab hoc loco excludunt disputationem hanc.) Quoniam cuiuscunque actus, potentiæ, & habitus cognitio debet inchoari ab eius obiecto: & propterea in principio huius partis Theologiæ, quę versatur circa actus, quibus homo tendit in suũ finem, agitur de vltimo fine hominis in cõmuni; ergo propter eandem rationem debet statim disputari de vltimo fine in particulari, siue materialiter sumpto. Probatur consequentia, quoniam ad explicationem obiecti necesse est agere de obiecto materiali, saltem *principali*: quod addo, quoniã obiectum materiale adæquatũ alicuius tractationis sunt omnia, quæ ad eam pertinent, & hæc non possunt in principio explicari. Et quamuis vltimus finis, etiam in communi, non pertineat ad obiectũ formale huius partis, (quoniam hoc est talis modus scibilitatis) sed ad materiale: tamen vt explicetur obiectum materiale præcipuum, non satis est agere de eo, quod in ipso se habet vt formale in genere rei; sed oportet etiam agere de eo, quod se habet vt materiale.

B *Confirmatur*, quia in quauis scientia distinguitur duplex obiectum, quorum vnum dicitur *formale* in genere scibilis, & alterum *materiale*; & rursum hoc diuiditur in *principale*, quod est præcipuum inter omnia, quę in tali scientia considerantur, & ad quod reliqua habent aliquem modum habitudinis; & in *minus principale*, quod comprehendit reliqua omnia, & interdum appellatur *materiale adæquatum*, quatenus comprehendit etiam principale. Cum vero dicitur, scientiam inchoandam esse ab eius obiecto; non intelligitur de obiecto *formali* in genere scibilis, quoniam eius cognitio, saltem in naturalibus, parum conducit ad ipsam scientiam: neque de *materiali minus principali*, aut adæquato, propter rationem paulo superius explicatam; sed de *materiali principali*: ergo hæc scientia moralis, quæ in hac parte traditur, debet inchoari ab eius obiecto *materiali principali*. Quare cum huiusmodi obiectum constet duabus quasi partibus, scilicet *formali* aut communi, quæ est ratio vltimi finis in communi; & *materiali* aut particulari, quæ est hominis beatitudo: de vtraque erit agendum in hoc principio, & prius de formali vt magis communi, & postea consequenter de materiali, vt magis particulari.

Confirmatur secundo, quoniam ARISTOTELES eundem ordinem seruauit in libris Ethicorum, qui correspondent huic parti Theologiæ, nam libro primo: in principio egit de vltimo fine in communi, & deinde à capite quarto vsque in finem libri egit de beatitudine. Et D. THOMAS in principio primę partis explicuit, qua ratione Deus secundum se, esset obiectum materiale, seu obiectum quod principale totius Theologiæ, & statim egit de eo ita considerato.

C SED OBIICIES quia hunc ordinem seruauit D. THOMAS in theologia, vt quo posterius aliqua conueniunt hominibus, quatenus tendunt in finem supernaturalem, vel ab eo auertuntur, eo posteriori loco disputet de eis: sed beatitudo vltimum locum obtinet inter omnia, quæ ita conueniunt hominibus, ergo etiam debet habere postremum locum in disputatione theologica. Probatur *maior* quoniam propter illam rationem Diuus THOMAS reliquit disputationem de resurrectione, & extremo iudicio, in finem vltimæ partis theologiæ.

Dices, beatitudinem habere hoc peculiare, quod est vltimus finis hominis, & ideo secundam hanc rationem pertinere ad eam partem theologiæ, in qua agitur de vltimo fine.

Sed contra, quia ad eandem partem cuiuscunque scientiæ pertinet agere de oppositis: sed D. THOMAS reliquit disputandum in fine theologia de pœna damnatorum; ergo etiam ibi deberet agere de gloria beatorum, quæ est beatitudo, & non hoc loco.

Confirmatur primo, quia propter hanc rationem D. THOMAS in materia de angelis, simul, & in eius fine, egit de beatitudine sanctorum angelorum, & de pœnis malorum.

Confirmatur secundo, quia quamuis beatitudo consideretur, quatenus habet rationem vltimi finis, pertinet ad eandem theologiæ partem cum pœna damnatorum: quod sic probo; In theologia nullibi agitur de beatitudine, quatenus habet rationem finis, qui determinatè obtineatur ab hominibus, sed quatenus habet rationem finis qui indifferenter possit obtineri, & amitti ab homine suis actibus: sed vltimus finis vt obtentus beat obiectiuè; & vt amissus cruciat obiectiuè, & ita in priuatione diuinæ visionis consistit pœna damni; ergo ad eandẽ partem theologiæ pertinet disputare de beatitudine bonorum hominũ,

& de pœna damnatorum.

Confirmatur tertio, quia homines non solū mouentur ad operandum amore beatitudinis, sed etiam timore pænæ: ergo eodem loco deberet disputari de beatitudine, quatenus per modum finis mouet ad operandum, & de pæna.

Confirmatur vltimo, quia multa alia pertinent suo modo ad beatitudinem supernaturalem, quatenus habet rationem vltimi finis, quorum disputationem D. THOMAS dimisit in finem tertiæ partis: vt patet in gloria, & dotibus corporum beatorum, & in aureolis; ergo in eundem locum debuisset dimittere disputationē de beatitudine, quatenus habet rationem vltimi finis.

AD ARGVMENTVM, sufficit solutio ibidem tradita: & ad *obiectionem* contra eam propositam, Respondetur, *maiorem* esse veram, vbi ordo doctrinæ, aut prudentiæ non postulat aliud; & quoniam D. THOMAS in fine tertiæ partis erat disputaturus de vltimo iudicio omnium nostrarū actionum, & ad huiusmodi iudicium pertinet, quòd propter bonas actiones conferatur præmium, & propter malas pæna, ideò reliquit disputandum ibi de pæna dānatorum, non autem reliquit ita disputādum de beatitudine, quę est præmium bonorum: quoniam necesse fuit agere de ea in tractatu de vltimo fine, qui debuit præponi toti theologiæ morali.

Ad primam Confirmationē Respondetur, quod D. THOMAS non instituit theologiam moralem de angelis, quoniā non egent scientia directiua suarū actionū, *boni quidem* quia sunt beati, & omnino cōfirmati in bono; *mali vero* quia sūt dānati, & obstinati in malo: & ideo non egit de vltimo fine ipsorū, siue naturali siue supernaturali, quatenus erat principiū suarū actionū liberarū: sed solū quatenus eis conueniebat, aut per naturā, aut per gratiam Dei.

Ad secundā Confirmationē Respondetur, conuincere intentū, nisi aliud postulet ipsa consequentia doctrinæ, sicut in præsenti accidit, vt paulo superius explicui.

Ad tertiā Confirmationē Respondetur, nō probare, esse agendū de beatitudine in fine theologiæ, sed esse agendū de pæna hoc loco; & neque hoc conuincere, quoniā pæna non mouet per se ad operandum, sed quasi per accidens, & deterrendo: & ideo vbi agebatur de fine, quatenus est principium motiuū finaliter respectu humanarū actionū, satis fuit agere de beatitudine, & nō oportuit agere de pęna.

Ad vltimā Respondetur, quod gloria corporum beatorum nō pertinet ad beatitudinē essentialiter, sed consequenter vt D. THOMAS docet, quæst. 3. art. 3. & quæst. 4. art. 6. & ex parte vtriusque fuit peculiaris ratio, vt distinctis locis ageretur de eis; nam quod hoc loco ageretur de beatitudine postulabat tractatus de vltimo fine: quod verò de gloria corporum ageretur in fine tertiæ partis, postulabat tractatus de corporum resurrectione.

§ 2. *Methodus, quam seruat* D. THOMAS *in toto tractatu de Beatitudine.*

SECVNDO NOTANDVM, beatitudinē duobus modis sumi, scil. pro beatitudine *obiectiua*, quæ est illud bonum, quod nos beatificat; & pro beatitudine *formali*, quæ est id, quo formaliter sumus beati; siue *adeptio boni* beatificantis. De beatitudine sumpta *priori modo* agit D. THOMAS in hac secunda

A quæstione, & de beatitudine sumpta *posteriori modo* agit tribus quæstionibus sequentibus; quod colligitur ex verbis, quibus vtitur in titulis harū quæstionum: nā in hac secunda quæstione titulus est de his, in quibus beatitudo cōsistit, & vt aduertit SOTVS in 4. d. 49. q. 7. art. 2. idem est inquirere, in quo consistat beatitudo, & quod sit bonum, siue obiectum, quod nos beatificat: quia in eo dicimus cōsistere beatitudinē alicuius, quod habet rationē boni, aut obiecti beatificātis ipsum. At vero quæstione sequenti non inquirit D. THOMAS in quo cōsistat beatitudo, sed quid sit. Et apertius colligitur ex titulis articulorum vtriusque quæstionis; nam in omnibus articulis huius quæstionis inquirit D. THOMAS an hoc, vel illud sit bonū, quod nos beatificat: at vero in articulis quæstionis sequentis nō inquirit quod sit bonum beatificās, sed an beatitudo sit operatio, & qualis operatio; & nihilominus in omnibus his quæstionibus agit D. THOM. de beatitudine formali, quoniam agere de beatitudine obiectiua, siue de bono beatificante non est aliud quā agere de obiecto beatitudinis formalis; & disputatio de obiecto alicuius actus pertinet ad disputationem, quæ est de ipso actu. Quare D. THOMAS in his quatuor quæstionibus explicat quatuor de beatitudine formali, scil. quod sit eius obiectum; quid sit B ipsa, aut eius essentia; quid pertineat ad ipsam, tanquam consequens, aut concomitans; quis sit modus consequendi ipsam, hoc est quibus viribus, aut auxilijs possit homo eā consequi; & agit de his omnibus eodē ordine, quo hic proposita sunt: qui optimus est, & cōsonus doctrinæ Aristotelis, qui 1. de anima capite quarto docuit, ex obiecto cognoscendū esse actum, & per actum potētiā, atque adeo prius esse agendū de obiecto, & postea de actu, & cōcomitantibus actum, & postremo de potentia.

§ 3. *Specialis methodus quæstionis secundæ.*

VLTIMO NOTANDVM, quod circa beatitudinem obiectiuā siue bonum beatificans, tam variæ fuerunt apud antiquos philosophos sententiæ, vt D. AVGVST. 19. de Ciuitate c. 1. referat, MARCVM VARRONEM in lib. de philosophia reduxisse eas ad ducentas octoginta octo: verum non oportet de omnibus agere; quoniam (vt ARISTOTELES lib. 1. Ethi c. 4. postquam dixit, neque vulgus, neque sapientes circa quęstionem hanc conuenire, sed in varias diuidi sententias, inquit:) *omnes quidem opi-* C *niones expendere fortasse operā ludere fuerit; satis autem erit si eas potissimum, quæ sunt insigniores, quæue aliqua ratione niti videntur, in medium proferamus*, & ita neque D. AVGVSTINVS, neque ARISTOTELES, neque D. THOMAS retulerunt singulas opiniones, sed vnusquisque eorū conatus est eas reducere ad certa quædam capita. Et quoniam beatitudo obiectiua est bonum beatificans, quod est summum bonum vniuscuiusque: ideo omnes vsi sunt ad id efficiendum diuisione aliqua boni, & D. AVGVSTINVS supponit, omnes constituere suum bonum in eo genere vitæ, quòd magis appetunt; & distinguit tria genera vitæ, vnum vitæ *contemplatiuæ*, alterum *actiuæ* siue ciuilis, & postremū *voluptuosæ*. ARISTOTELES etiam aliqua ratione vtitur hac diuisione, sed potissimum diuisione boni in honestum, vtile, & delectabile. Cæterum D. THOMAS supponit, bonum diuidi in increatum, & creatum; & rursum creatum in bona animæ, cuiusmodi

ſunt ſcientia & virtus; & in bona corporis, vt ſanitas & pulchritudo; & in bona externa, vt honor & diuitiæ. Et hoc ſuppoſito in quatuor prioribus articulis inquirit an beatitudo conſiſtat in aliquo bono externo; in duobus ſequentibus, an in bono corporis; articulo 7. an in bono animæ, & articulo 8. an in aliquo bono creato, vel potius in increato quod eſt Deus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in diuitijs?

CONCLVSIO, *impoſſibile eſt beatitudinem hominis conſiſtere in diuitijs*, & eſt certa *ſecundum fidem*.

COMMENTARIVS.

PRobatur ex pſal 61. vbi ſic habetur: *diuitiæ ſi affluant nolite cor apponere*, ex quo apertè ſequitur, diuitias non eſſe vehementer appetendas, atque adeo neque vt vltimum finem, aut ſummum bonum. Item Lucæ 12. de appetitu diuitiarum, & de ipſis diuitijs ait Chriſtus: *Videte & cauete ab omni auaritia: quia non in abundantia cuiuſquam vita ipſius eſt ex his quæ poſſidet.* Et tandem Chriſtus conſuluit paupertatem & diuitiarũ contemptum. Eſt etiam *euidens in lumine naturali*, quod oſtendi poteſt in primis diſcurſu morali, quia (vt inquit D. THOMAS in ſolutione ad primũ, & quæſtione præcedenti art. 7. in corpore; & ARISTOTELES 10. Ethicorũ c. 6. & CICERO lib. 2. de finibus) iudicium de bonis humanis, & maximè de ſummo bono, debet ſumi à ſapientibus, & non à ſtultis, quantumuis ſint nobiles, aut potentes, vel alijs excellentijs præditi; ſicut iudicium de ſaporibus, ab ijs qui habent guſtum bene moderatum, & non ab ægro, qui eum habet praue affectum. At vero ſapientes non cõſtituunt ſummum bonũ in diuitijs, imo eas contemnendas eſſe docent, vt experientia conſtat, & de antiquis philoſophis id referunt CICERO Tuſcul. 5. SENECA Epiſt. 5. 14. & 15. & pro hac re habetur elegans teſtimoniũ IAMBLICI apud EVGVBINVM li. 10. de perenni philoſophia cap. 75. Deinde probatur *ratione* D. THOMÆ in qua ſupponitur, beatitudinem obiectiuã, ſeu ſummum bonũ hominis nõ poſſe eſſe aliquid deterius ipſo homine, vt D. AVG. inquit to. 1. l. 1. de moribus eccleſię c. 3. imò debere eſſe aliquid melius, & præſtãtius homine, vt docet D. THOMAS 3. contra gentes c. 30. ratione quarta, & conuincitur ratione: quia homo eſt gratia ſui vltimi finis, & debet ſe & omnia ſua in ipſum referre; & ex hac ſuppoſitione ita colligitur: ſed diuitię ſunt inferiores homine, quia deſeruiunt tanquam media ad ſuſtentandam eius vitam, & ex conſequenti ordinantur ad ipſum, vt ad finem; ergo non ſunt beatitudo obiectiua hominis.

CIRCA DIVISIONEM DIVITIARVM in naturales, & artificiales, qua D. THOMAS vtitur in corpore articuli. *Notandum*, eſſe deſumptam ex ARISTOTELE lib. 1. polit. c. 5. & 6. cum vero D. THOMAS connumerat inter diuitias naturales veſtimẽta, vehicula & habitacula, conſiderat hæc omnia quatenus pręcisè deſeruiunt ad ſupplendos defectus naturæ, & propter hãc rationẽ appellat ea diuitias naturales, non vero quia fiant à natura, & nõ ab arte.

A CIRCA SOLVTIONEM AD TERTIVM. vide ARIST. lib. 1. polit. c. 6. & D. THOMAM infra q. 30. art. 4. & *Notandum* quod cum D. THOMAS inquit, deſideriũ diuitiarum naturaliũ eſſe finitum, loquitur de deſiderio in actu, & non ſucceſſiuè, qua ratione (vt dixi) ſunt naturales, & de his diuitijs præcisè, quatenus exiguntur à natura, non vero quatenus ab hominibus liberè deſiderantur, ad comparandum alia bona, qua ratione ſunt artificiales: cum enim inquit, deſideriũ beatitudinis eſſe infinitum, non ſumit deſiderium pro amore rei non habitæ, quia huiuſmodi deſiderium obtenta beatitudine finitur, & terminatur; ſed pro continuo amore ſine faſtidio alicuius rei, ſiue habitæ, ſiue non habitæ, de quo intelligitur illud 1. Petri. 1. *in quẽ deſiderãt Angeli proſpicere*, vt D. THOMAS docet infra q. 33. a. 2.

ARTICVLVS II.

Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in honoribus?

B CONCLVSIO. *Impoſſibile eſt beatitudinem conſiſtere in honore.*

COMMENTARIVS.

CIRCA quam *Notandum*, honorem, vt ab ARIST. definitur lib. 1. Ethi. cap. 5. & à D. THOMA 2. 2. q. 63. art. 3. & q. 103. art. 1. & 2. eſſe cultum, qui exhibetur in teſtimonium alicuius excellentię: verum quoniam excellentia eſt duplex, *Vna*, quæ verè & ſecundum rationem eſt talis, cuiuſmodi eſt virtus & ſapientia; *Altera*, quæ non verè, ſed deprauato hominum iudicio cẽſetur excellentia; ideo etiã honor eſt duplex, *vnus* qui eſt debitus ratione prioris excellentiæ, vt qui debetur virtuti, ſapientiæ, & alicui dignitati reipublicæ; & *alter* qui a vulgaribus & ſtolidis hominibus exhibetur ratione poſterioris excellentię, vt cũ quis honorat diuitem propter diuitias præcisè, & ſecludendo omnem habitudinẽ ad virtutem, & de vtroque honore intelligitur Concluſio D. THOMÆ: & videtur admiſſa ab antiquis philoſophis quoniã ARIST. loco citato, vbi diſputat queſtionẽ hanc, nullum ex eis refert pro oppoſita ſententia, ſed ſolũ dicit *politiores*, ſiue vt alij vertũt *præſtantes* C *viros* & qui ad agendum nati ſunt, beatitudinem in honore collocaſſe. Et *ratione* D. THOMÆ probatur ſatis efficaciter, quæ vt proponitur ab ARISTOTELE loco citato, & explicatur à D. THOMA 3. contra gẽtes c. 28. ratione ſecũda, debet ad hanc formã reduci: Beatitudo nõ ordinatur ad aliud, ſed honor ordinatur ad aliud quoniã exhibetur propter virtutẽ, & deſideratur ad habendum teſtimoniũ proprię virtutis; ergo honor non eſt beatitudo obiectiua.

CIRCA ARGVMENTVM SED CONTRA, *Notandũ*, ſenſum illius rationis, vt colligitur ex ARISTOTELE loco citato, à quo deſumpta eſt, & explicatur à D. THOMA loco citato ratione tertia, non eſſe, quod beatitudo ſit in beato, vt in ſubiecto, & honor non ſit hoc modo in eo qui honoratur; ſed quod beatitudo, quantum ad conſecutionem, eſt poſita in voluntate eius, qui beatificatur: at vero honor non eſt poſitus in volũtate eius, qui honoratur, ſed potius in voluntate honorantis, qui pro ſuo libito eum exhibet, aut denegat.

ARTICVLVS III.

Vtrùm beatitudo hominis consistat in fama siue gloria?

PRIMA CONCLVSIO. *Impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Beatitudo hominis dependet, sicut ex causa, ex gloria quæ est apud Deum.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM huius articuli, vt eius quæstio distinguatur à quæstione præcedentis articuli. *Notandum*, esse hoc discrimen inter honorem, & gloriam: quod *honor* est reuerentia, quæ exhibetur propter aliquã excellentiam, vt dixi articulo præcedenti; at vero *gloria* est clara notitia cum laude vt ex D. AMBROSIO refert hoc loco D. THOMAS; vel vt CICERO 2. de inuentione definit, est frequens de aliquo fama cum laude, sicut D. THOMAS refert 3. contra gentes c. 29. in principio; & ambæ definitiones conueniunt, quoniam clara notitia idem est quod fama. Quare licet D. THOMAS videatur sumere pro eodem famam & gloriam, tamẽ distinguũtur inter se, non solum sumendo famam in communi, sed etiam sumendo eam determinatè pro bona aut mala fama. Pro quo *aduertendum* quod fama sumitur duobus modis, *primo* in communi, & sic solum importat celebrem notitiam cum sermone, siue rumorem, qui de aliquo per multorum aures & ora extendi solet, siue huiusmodi notitia aut rumor sit de re bona, siue de mala: *Secundo* sumitur in particulari, & sic addit determinationem materiæ, scil. quod sit de re turpi, aut de honesta, & cũ est de turpi appellatur fama mala; cum vero est de honesta, dicitur bona. At vero gloria supponit notitiã aut rumorem celebrem, & addit laudẽ: & ita differt à fama priori modo sũpta; & vlterius, quia laus humana non est nisi de re, quæ aut verè, aut secundum hominum æstimationẽ est bona, (ideo enim differt à fama sumpta posteriori modo, quoniam fama, si sit mala, est de re mala; si vero sit bona solũ importat notitiam au rumorẽ celebrem de re bona, & nõ laudẽ,) gloria tamẽ non est sine laude. Aliqui contendunt, esse hoc discrimen inter bonam famam & gloriã: quod bona fama est multorũ laus, siue vulgarium, siue rectè sentientiũ; gloria vero non dicitur, nisi sit laus prudentũ, & rectè sentientium. Et idẽ videtur sentire CICERO qui TVSCVL. 2. ita definit, est consentiens laus bonorum, & incorrupta vox bene iudicãtium. Sed hoc est præter definitionem famæ & gloriæ ab omnibus receptam, & contra D. THOMAM, qui in hoc articulo docet, laudem hominũ, qui in suis iudicijs falli possunt dici gloriã.

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM *Notãdum*, sensum eius esse, nostram beatitudinẽ non cõsistere formaliter in gloria, quæ est apud Deũ; sed solum causaliter, in quantũ pendet ab ea, tãquam à causa. Vbi nomine beatitudinis videtur potius intelligere adeptionem obiecti beatificantis, quam ipsum obiectũ beatificans; quoniã huiusmodi obiectum, cum sit Deus, nullam habet causam, nisi dicamus intelligere hoc obiectum, quatenus possessum &

A adeptum à beatis, quod est idem. Probat autem, beatitudinem non consistere formaliter in gloria, quæ est apud Deum: quoniam pendet ab ea, tanquam à causa; & hoc rursum probat, quoniam gloria, quæ est apud Deum, est ipsa scientia Dei, sicut gloria in communi est clara notitia cum laude: sed scientia Dei est causa rerum, ergo etiã gloria quæ est apud Deum est causa nostræ beatitudinis; intelligit autem D. THOMAS nomine scientiæ, quam dicit esse gloriam apud Deum, non nudam scientiam, sed vt habet adiunctam voluntatem, quæ appellatur *scientia approbationis*, quoniam hoc modo scientia Dei est causa rerum, vt ait D. THOMAS, 1. p. q. 14. art. 8.

SED CONTRA CONCLVSIONEM hæc est obiectio. Quoniam gloria non est quomodocumque scientia, sed cum laude: at vero laus præsupponit perfectionem, tanquam fundamentum & occasionẽ; ergo etiam gloria, quæ est apud Deum præsupponit beatitudinem in beatis, & ex consequenti non est eius causa.

Confirmatur, quia sicut nullus à Deo beatificatur, nisi præsupposita iustificatione: ita etiam nullus laudatur de beatitudine, nisi præsupposita in ipso eadem beatitudine; ergo sicut in mente diui-
B na iustificatio præsupponitur beatificationi, ita etiam beatitudo præsupponitur laudi.

AD HOC ARGVMENTVM respondent aliqui, laudem, quam importat gloria, quæ est apud Deum, non referri immediatè ad beatitudinem, sed ad aliquid præsuppositum, & consistere in approbatione, qua Deus approbat nos, vel opera nostra, acceptando nos in vitam æternam, & hanc approbationem dici causam nostræ beatitudinis, quia ex eo quod Deus nos approbet, & acceptet in vitam æternam, sequitur quòd tribuat nobis visionem sui, in qua consistit nostra beatitudo.

Sed hæc solutio non placet, quia iuxta eam laus vel gloria beatorum apud Deum non erit de ipsa beatitudine, sed de operibus præcedentibus, quod tamen est apertè falsum: quoniam nulla perfectio nostra est magis digna laude & gloria, quam beatitudo; & ideo *aliter respondetur*, negando *minorem*, si intelligatur de laude apud Deum, quoniam laus in mente diuina non est aliud quam cognitio æstimatiua perfectionis, & hæc æstimatio includitur in sciẽtia approbationis, quã diximus esse causam rerum; & ideo sicut huius modi sciẽtia non præsupponit res, sed est earum causa: ita etiam laus, de qua
C loquimur, non præsupponit perfectionem tanquam fundamentum, sed est eius causa.

Ad confirmationem respondendum, negando antecedens: & ratio discriminis est, quòd beatificatio est aliquis effectus in beato, & non est causa effectus iustificationis: & ideo potest ordine executionis præsupponere iustificationem, & ex consequenti est verum, quod nullus beatificatur, nisi præsupposita iustificatione; at vero laus, vt dixi non est aliquis effectus in beato, sed potius est causa suæ beatitudinis, & ideo non præsupponit ordine executionis beatitudinem, neque est verum, quod nullus laudatur de beatitudine apud Deum, nisi præsupposita in ipso beatitudine.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm beatitudo hominis consistat in potestate?

CONCLVSIO *impossibile est beatitudinem in potestate consistere.*

COMMENTARIVS.

VBI *notandum,* quod si in aliquo externo bono posset consistere hominis beatitudo, maximè consisteret in potestate: *tum quoniam* ad eam consequuntur reliqua bona externa, tanquam effectus, aut accidentia, sicut cernimus in regibus & principibus, quibus potestas abundantiam horum bonorum parit; *tum etiam quia* est valde consentanea naturæ hominis, quoniam homo natura sua est liber, & ad exercendam hanc libertatem adiuuatur potestate. Sed nihilominus certa est cõclusio D. THOMÆ, quæ satis efficaciter probatur ratione huius articuli, & alijs quas ipse adducit, tertio contra gẽtes c. 31. vidẽdus est etiã pro ea SENECA in libris de beata vita, & de tranquillitate animi; & EVGVB. lib. 10. de perenni philosophia c. 15. rationes etiam quas in fine articuli proponit D. THOMAS ad probandum vniuersaliter, in nullo externo bono consistere beatitudinem, idem ostendunt de potestate, quam D. THOMAS ideo connumerat inter bona externa, quia licet quantum ad actum primum resideat in anima, tamen quantum ad exercitium, & materiã, pertinet ad res externas, quia cõsistit in hoc, quòd quis alijs, tãquam subiectis, dominetur & imperet.

ARTICVLVS V.

Vtrùm beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono?

CONCLVSIO, *impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere.*

COMMENTARIVS.

AGit D. THOMAS in hoc articulo de secundo genere bonorũ, scilicet de bonis corporis, & potissimum de vita ipsius corporis cum sanitate, quoniam hæc est fundamentum reliquorum omnium, & supremum bonum inter omnia bona corporis: & ad probationem conclusionis sufficiunt rationes D. THOMÆ hoc loco & 3. contra gentes c. 32.

CIRCA SOLVTIONEM SECVNDI posset inquiri, *an esse sit perfectius quam viuere?* sed de hoc ex professo disputatur 1. p. q. 4. art. 2.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm beatitudo hominis consistat in voluptate?

CONCLVSIO, *voluptas corporalis neque est ipsa beatitudo, neque accidens per se consequens ipsam.*

A COMMENTARIVS.

CIrca quam, *notandum primo,* esse intelligendã tantũ de delectatione corporali, quæ dicitur voluptas, quoniã de hac proponitur titulus articuli; & quamuis D. THOMAS in ratione, qua probat hanc conclusionem, admisceat multa, quæ pertinent ad delectationem spiritualem; & doceat, qua ratione hæc etiam, quatenus sequitur ad summum & perfectissimum bonum, habeat se ad beatitudinem: solùm id facit, vt constituat discrimen inter hanc delectationem, & corporalem, & vt ex hoc discrimine relinquat explicatum, quã ratione se habeat delectatio corporalis ad beatitudinem. Discrimen vero consistit in hoc, quod delectatio *spiritualis,* quæ sequitur ad summum bonum, quãuis non sit ipsa essentia beatitudinis, consequitur ad eam per se, velut accidens proprium: tamen delectatio *corporalis* neque est ipsa essentia beatitudinis, neque consequitur ad eam per se. Et quod attinet ad delectationem spiritualem, relinquit D. Thomas probandum infra q. 4. art. 7. vbi ex professo de ea re agit: quod vero attinet ad delectationem corporalem, probat in hoc articulo ratione B satis efficaci, quæ apud ipsum videri potest, simul cum alia quæ habetur 3. contra gentes c. 35.

SECVNDO NOTANDVM, conclusionem hanc esse intelligendam de beatitudine obiectiua, quoniã, vt dixi, D. THOMAS loquitur de ea in tota hac quæstione: erit autem eius sensus, si ita intelligatur, quòd bonum, quod vt habitum causat delectationem corporalem, neque est secundum istam rationem beatitudo obiectiua, aut summum bonum nostrum, neque eius proprietas.

TERTIO *notandum,* conclusionem hanc ita explicatam, esse *certam secundum fidem,* quoniam sũt aperta testimonia scripturæ, in quibus repræhenduntur homines dediti huiusmodi voluptatibus, vt Matthei 22. inquit Christus, quod in *resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei.* Et ad Romanos 14. *Regnum Dei non est esca & potus: sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu Sancto,* & alia multa videri possunt apud ALFONSVM A CASTRO lib. 3. aduersus hæreses, verbo *beatitudo* hæresi secunda; vbi refert, fuisse quosdam Iudæos, qui asserebant beatitudinem consistere in carnis delicijs, & ideo omnia, quæ in prophetis C de regno Christi dicuntur, carnaliter intelligebant. Et in eodem errore fuisse versatum CHERINTHVM hæreticum refert ex EVSEBIO lib. 3. historiæ Ecclesiasticæ c. 28. *Est etiam nota lumine naturali,* vnde admissa fuit ab omnibus philosophis rectè sentientibus: & ita ARISTOTELES lib. 1. Ethicorum c. 5. solùm de vulgo, & perditissimis hominibus, quos mancipijs similes appellat, dicit, constituisse beatitudinem in his voluptatibus; & LACTANTIVS lib. 3. diuinarum institutionum cap. 7. de solo ARISTIPPO refert, existimasse, summum bonum nostrum esse corporis voluptatem; & quamuis aliqui censeant EPICVRVM fuisse huius sectæ authorem; tamen LACTANTIVS ibidem dicit, eum locutum fuisse de voluptate animi; & SENECA epistola 18. multa refert de eius abstinentia à cibis, & lib. de beata vita c. 13. eum defendit ab hac nota.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ?

PRIMA CONCLVSIO. *Si beatitudo aut vltimus finis sumatur pro re adepta, impossibile est, quod beatitudo hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius; siue sit eius potentia, siue actus, siue habitus.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Si sumatur pro adeptione rei, quæ appetitur vt vltimus finis, est aliquod bonum ipsi animæ inhærens, scilicet actus eius.*

COMMENTARIVS.

AGIT D. THOMAS in hoc articulo de vltimo genere bonorum creatorum, scilicet de bonis animæ, & omnia, quæ de ipso dicit in vtraque conclusione, sunt satis aperta in littera: solum placet *aduertere* circa modum loquendi, quod D. THOMAS in eis vtitur his tribus terminis, *vltimus finis, beatitudo, & id in quo beatitudo consistit*: qui quamuis indifferenter soleant dici de beatitudine sumpta pro re adepta, & pro adeptione; tamen (vt ipse docet in fine corporis, & in solutione tertij) ita differunt inter se, vt *finis vltimus* propriùs dicatur de re adepta, quàm de adeptione; & similiter id in quo beatitudo consistit; è contrà verò beatitudo propriùs dicatur de adeptione, quàm de re adepta. Et ratio *primi* est, quòd *finis vltimus* est id, quod non ordinatur in alium finem; & res adepta, & adeptio, siue Deus & visio beatifica, ita se habent inter se, quod *adeptio*, scilicet visio beatifica, ordinatur ad *rem adeptam*, scilicet ad Deum, tanquã ad vlteriorem finem, & non è contra; quia Deus non ordinatur ad visionem. Ratio vero *secundi* insinuata est à nobis in principio huius quæstionis, notabili secundo, vbi diximus, secundum communem loquendi modum, solum dici, consistere beatitudinem alicuius in obiecto beatificante ipsum; & explicatur apertius à D. THOMA locis citatis, cum inquit, id, in quo beatitudo consistit, esse id, quod beatum facit: non autem dicitur facere beatum adeptio, sed res adepta. Et tandem ratio *tertij*, (vt D. THOMAS inquit in solutione tertij) est, quòd beatitudo, cum sit abstractum beati, & perfectio animę beatæ, debet esse perfectio aliqua inhærens ipsi animę, & non aliquid extrinsecum: non enim dicitur anima beata denominatione extrinseca, sed intrinseca; & *res adepta*, scilicet Deus, est aliquid extra animam; *adeptio* vero, scilicet visio, est forma inhęrens animæ; & ferè hoc idem discrimen obseruat DVRANDVS in 4. d. 49. q. 1. & SOTVS ibidem art. 1.

CIRCA SOLVTIONEM SECVNDI *notandum*, difficultatem illius argumenti consistere in hac consequentia: *vnusquisque appetit sibi quodcunque bonum amat, ergo diligit se plus quam omnia bona, & ex consequenti ipse habet rationem propriæ beatitudinis*; quia beatitudo est id quod maximè amatur, cum propter ipsam omnia amentur & desiderentur. Vt vero respondeat D. THOMAS, supponit, amorem esse duplicem, *vnum* amicitiæ & *alterum* concupiscentię. *amor amicitiæ* est, quo personam aliquam diligimus, volendo illi aliquod bonum; *amor* vero *concupiscentiæ* est, quo amamus bonum, quod eidem personæ volumus; verbi gratia, si quis velit Petro pecuniam, dicitur amare pecuniam amore concupiscentiæ, & Petrum amore amicitiæ; & *hoc supposito respondet*, negando consequentiam, quoniam fit comparatio in diuerso genere amoris; nam cum quis vult sibi aliquod bonum, se amat amore amicitiæ, & bonum illud amore concupiscentiæ: & ideo non sequitur, quòd se plus amat, quoniam hæc consequentia fundatur in illa maxima, propter *quod vnumquodque tale &c.* ad cuius veritatem inter alia requiritur, quod fiat comparatio in eodem, & secundum eandem rationem. Et ex hoc patet, non valere hanc consequentiam, quam aliqui obijciunt contra hanc solutionem; *ergo saltem si fiat comparatio in solo amore concupiscẽtiæ, dicendum est, quod hoc amore vnusquisque amat seipsum plus quam Deum*; nam impossibile est in hoc casu fieri comparationem in solo amore concupiscentiæ: Quia cum quis vult sibi aliquod bonũ, non dicitur amare se amore concupiscentiæ, sed solum amicitię. Quia tamen posset obiici, nos saltem perfectiori amore diligere personam, cui volumus bonum aliquod, quàm bonum ipsum, quoniam amor amicitiæ perfectior est quam amor concupiscentiæ: ideo D. THOMAS in fine solutionis apposuit hæc verba: *vtrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus, considerandi cum de charitate agetur.* Quibus voluit significare, quod cum quis vult sibi Deum, ita se amat amore amicitiæ, vt non sistat in seipso tanquam in fine, ad quem referat Deum; sed potius seipsum referat in Deum, vt in finem: & ideo etiã amore amicitiæ diligit Deum plus quam seipsum, de quo videndus est D. THOMAS 2. 2. q. 26. art. 3. ad 3.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm beatitudo hominis consistat in aliquo creato?

PRIMA CONCLVSIO. *Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato.*

SECVNDA CONCLVSIO. *In solo Deo beatitudo hominis consistit.*

COMMENTARIVS.

POSTQVAM D. THOMAS egit de triplici genere boni creati, sub quo comprehendit omnia bona creata: iam in hoc articulo agit de bono increato. Nam quamuis in titulo solum proponatur quæstio de bono creato in communi, siue indeterminatè; tamen in corpore D. THOMAS, & respondet expresse de bono increato, vt patet ex secunda conclusione; & præterea, cùm in prima conclusione excludit omne bonum creatum à ratione beatitudinis obiectiuæ, consequenter relinquit ostensum, eam consistere in bono increato.

CIRCA RATIONEM qua D. THOMAS probat primam conclusionem, potest inquiri, de qua vniuersalitate loquatur D. THOMAS, cum inquit bonum vniuersale esse obiectum intellectus? an scil. loqua-

loquatur de vniuersalitate in *prædicando*, qualis est, quæ conuenit bono in communi, quod continet sub se omne bonum; vel de vniuersalitate in *essendo*, qualis est quæ conuenit bono, quód continet in se omnem latitudinem boni, aut formaliter, aut eminenter. Et *ratio dubitandi* est, quia, si loquatur de *priori* vniuersalitate, non erit efficax consequentia, quam colligit ex illa propositione, scilicet, *ergo solus Deus potest satiare voluntatem humanam*; quia proceditur in ea ab vniuersali in prædicando, ad vniuersale in essendo: si vero loquatur de *posteriori* vniuersalitate, non erit efficax probatio illius propositionis, quæ est huiusmodi; *obiectum intellectus est verum vniuersale, ergo obiectum voluntatis est bonum vniuersale*; quoniam *antecedens* intelligitur de vniuersali in prædicando, & ex eo quod obiectum intellectus sit vniuersale in prædicando, non sequitur, quod obiectum voluntatis debeat esse vniuersale in essendo.

A

B

Respondetvr D. Thomam in illa propositione non loqui in rigore de vniuersalitate in prædicando, nec de vniuersalitate in essendo, sed sumere vniuersale pro indeterminato: ita vt sensus eius sit, quod obiectum adæquatum voluntatis non est hoc, vel illud bonum determinatum, sed omne bonum indeterminatè & indifferenter; quia extendi potest ad omnem differentiam boni, siue materialis siue immaterialis. Ex hac vero propositione sic accepta optimè deducitur consequentia, cuius vis in hoc consistit, quòd cùm beatitudo hominis debeat satiare eius appetitum, qui est voluntas; & voluntas habeat pro obiecto adæquato bonum vniuersaliter sumptum, & indeterminatè; id est, extendat se ad totam latitudinem boni contentam sub bono in communi: non poterit satiari ab aliquo bono particulari, sed solum à bono vniuersali in essendo, quod eminenter continet totam latitudinem boni; sicut, quia materia respicit adæquate formam communiter sumptam, non potest satiari ab aliqua particulari, sed solum satiaretur ab ea, quæ in ratione formæ esset vniuersalis in essendo, hoc est contineret eminenter omnes alias, si esset possibilis.

C

Quomodo vero ex vniuersalitate obiecti intellectus colligatur hic modus vniuersalitatis in obiecto voluntatis, explicandum est in prima parte q. 8. art. 1. vbi D. Thomas in solutione secundi agit de hac re; & videndus est ibi Caietanvs & q. 82. art. 1. § *circa rationes pro conclusione adductas*, & D. Thomas in hac quæstione artic. 6. vbi eius ratio, qua probat, delectationem corporalem non esse beatitudinem, & ratio qua vtitur art. 7. debent exponi iuxta doctrinam hanc.

Sed obiicies contra rationem sic explicatam, quoniam voluntas non habet pro obiecto bonum vniuersaliter, vt ab eo satietur infinite, sed vt satietur finite, quia non est capax infinitæ satietatis; ergo bene potest satiari appetitus voluntatis à bono, quod non sit infinitum in essendo; patet consequentia, quoniam signata quacunque satietate finita, potest dari aliquod bonum finitum quod sit sufficiens causa ipsius.

Respondetur distinguendo *antecedens*; si enim sit eius sensus, quod voluntas non appetit satiari infinite categorematice, verum est; si tamen sensus sit quod non appetit satiari infinitè syncategorematice, falsum est: & ideo neganda est *consequentia*, quoniam ad effectum infinitum syncategorematice requiritur causa infinita in essendo, vt ad omne creabile requiritur virtus infinita Dei. Quo modo vero beati de facto habeant appetitus satiatos cum beatificatione finita, explicatur à D. Thoma infra q. 5. art. 2. ad 3.

QVÆSTIO III.

Quid sit Beatitudo?

METHODVS QVÆSTIONIS.

N HAC QVÆSTIONE agit D. THOMAS de *secundo* ex ijs, quæ diximus pertinere ad hanc materiam, scilicet de *quidditate & essentia beatitudinis formalis*, hoc est de eo, in quo formaliter consistit nostra beatitudo formalis. Vt autem hoc rectius intelligatur, *aduertendum* iuxta doctrinam ARISTOTELIS 1. Ethicorum c. 7. beatitudinem sumi duobus modis: PRIMO pro statu beati, & sic definitur à theologis (qui in hoc secuti sunt BOETIVM 3. de consolatione) *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; quod ARISTOTELES loco citato magis explicuit his verbis: *hoc igitur perspicuum est, beatitudinem perfectum quiddam esse, & seipso contentum, bonisque omnibus per se cumulatum*. SECVNDO sumitur pro eo, quod tàquàm forma, aut perfectio constituit beatum quoad essentiam, ita vt eo posito in aliquo homine, sit in tali homine essentia beatitudinis, & eo ablato non sit. Estq; discrimen inter has duas acceptiones, quoniam ad beatitudinem sumptam *primo modo* non sufficit essentia beatitudinis, sed requiritur aggregatio omnium bonorum, quæ possunt subiecto beato conuenire, quamuis sint extra essentiam beatitudinis, & comparentur ad eam vt concomitantia, aut consequentia ipsam: tamen ad beatitudinem sumptam *posteriori modo* sufficit præcisè illud, in quo essentia & quidditas beatitudinis consistit. Neque est nouum, requiri plus ad statum perfectum alicuius rei, quàm ad eius essentiam: nam puer habet essentiam hominis, & non statum; & quælibet virtus moralis, quamuis sit à reliquis separata, habet essentiam virtutis: non tamen habet statum sine connexione aliarum; & idem dicunt aliqui de fide supernaturali separata à charitate. Ex his autem acceptionibus D. THOMAS in hac quæstione solum explicat *posteriorem*, & ita solum agit de prædicatis, quę pertinent ad quidditatem beatitudinis, & prius de cõmunioribus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm beatitudo sit aliquid increatum?

CONCLVSIO. *Si beatitudo hominis consideretur, quantum ad causam, vel obiectum: sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM hunc & Conclusionem; *Notandum*, quod quia beatitudo (vt dixi art 7. quæstionis præcedentis) propriùs sumitur pro adeptione, quàm pro re adepta: ideo D. Thomas respectu beatitudinis absolutè sumptę distinguit obiectum, id est rem adeptam; & essentiam ipsius beatitudinis, id est id, in quo formaliter consistit adeptio: quamuis (vt ibidem dixi) etiam obiectum appelletur latè beatitudo; & de vtraque respondet duabus partibus huius Conclusionis, quarum priorem, quæ est de re adepta, relinquit sine probatione, quoniam probauerat eam articulo vltimo præcedentis quęstionis: posteriorem tamen meo iudicio probat hac rationę; Possessio rei volitæ per modum vltimi finis in homine est aliquid creatum: ergo essentia beatitudinis est aliquid creatum, *consequentia* patet, quoniam essentia beatitudinis consistit in in possessione summi boni; & *antecedens* probatur, quia homo non habet summum bonum per essentiam suam sicut Deus, sed per participationem & acquisitionem: sed hæc participatio seu acquisitio est aliquid creatum; ergo etiam possessio summi boni in homine est aliquid creatum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm beatitudo sit operatio?

Conclvsio *necesse est beatitudinem hominis operationem esse.*

COMMENTARIVS.

Circa rationem qua D. Thomas probat hanc conclusionem. Notandvm primo, posse reduci ad hanc formam: vltimus actus hominis est eius beatitudo: sed operatio hominis est eius vltimus actus; ergo etiam est eius beatitudo: *maiorem* probat D. Thomas, quia vltima perfectio hominis est eius beatitudo: sed vltimus actus hominis est eius vltima perfectio, quoniam vnumquodque in tantum est perfectum in quantum est in actu, quia potentia sine actu est imperfecta; ergo vltimus actus hominis est eius vltima perfectio; *minorem* etiã probat, quoniam operatio est vltimus actus operantis; hoc probat, *tum* quia operatio ab Aristotele appellatur actus secundus comparatione formæ, à qua emanat, quoniã habens formam potest esse in potentia operãs; *tum etiã quia* in alijs etiam rebus vnũquodque dicitur esse propter suam operationẽ, vt habetur secundo de cælo c. 3. & lib. 5. metaphysicæ c. 9. quod tamen non posset esse verum, nisi in omnibus operatio haberet rationem vltimi actus.

Secvndo notandvm, D. Thomam in probatione maioris supponere, beatitudinẽ hominis esse aliquid creatum inhærens ipsi homini: quoniã alias posset ei responderi, beatitudinẽ hominis esse vltimam eius perfectionẽ extrinsecam, seu per modum obiecti; at vero vltimum actũ non esse hoc modo vltimam perfectionẽ, sed intrinsecã, cui superuenire potest alia extrinseca quę vniatur beato per modum obiecti aut termini. Vel etiam posset responderi, beatitudinẽ esse vltimum actum, non inhærentẽtem, sed vnitũ per modũ obiecti, aut alia ratione; tamen operationem esse vltimum actũ inhærentẽ.

Tertio notandvm, quod, cum dicitur operationem esse vltimum actum & vltimã perfectionem operantis: non solum intelligitur de actione immanẽti, quæ sola in rigore appellatur operatio, (quãuis hoc sufficeret ad veritatem doctrinæ D. Thomæ, & ad efficaciã suæ rationis) sed etiam de actione trãseunti, licet dicamus, hanc nullo modo esse in agente, vt in subiecto; sed in patiente. Potest autem actio, quæ nõ est in agente, sed extra ipsum, dici actus & perfectio eius, *tum quoniã* omnis potentia actiua creata, de qua solum loquimur, ordinatur ad actionẽ, tanquam ad suũ finem, & finis secundum suum esse reale habet rationẽ actus & perfectionis respectu rei ordinatæ ad ipsũ, quia est cõplementũ suæ dependentiæ & habitudinis. (Vide Capre. in 4. d. 49. q. 2. art. 3. ad primũ argumentum Scoti contra primam Conclusionẽ) *tum etiã, quoniam*, sicut actione transeunti perficitur passum intrinsece, quia recipit in se non solũ actionẽ ipsam, sed etiã formam per eam productam, ita etiam perficitur extrinsecè agens per eandẽ actionem, quia per eã producit sui similitudinẽ in passo, & ad perfectionem cuiuscunq; agentis finiti & limitati pertinet, quod eius forma aliquo modo extendatur in res alias; *vel quia* hoc cõducit ad eius perpetuitatẽ,

A quantum possibilis est in rebus corruptibilibus; *vel quia* est ratio, vt agentia creata assimilentur primæ causę in hoc quod est cõmunicare se. Cum vero D. Thomas 1. p. q. 18. art. 3. ad 1. constituit hoc discrimen inter actionẽ immanentẽ, & transeuntẽ: quod immanens est perfectio agentis, transiens vero non est perfectio agentis, sed passi; loquitur de perfectione intrinseca & inhærenti.

Vltimo notandvm, propositionem illam, *vnumquodque est propter suã operationem*, habere varias expositiones, ex quibus facilior est illã, quam hoc loco assignat Caiet. scil. quod non intelligatur de operatione sola, sed vt est adiuncta operanti, tanquam eius cõplementũ: neque habeat rationem finis operatio sola, sed esse cõplementum operãtis; & sensus sit, quod vnumquodque est propter suam operationẽ, hoc est propter se redactum in actũ vltimum, & perfectũ. Cum vero dicimus, operationẽ hoc modo habere rationẽ finis; non loquimur de fine vltimo, quoniam cũ est productiua termini, ordinatur natura sua in ipsum terminum tanquam in finẽ; sed sensus est, quod vnumquodque est hoc modo propter operationẽ, tãquã propter finẽ, siue ipsa operatio, & ex cõsequẽti principiũ, à quo emanat, B ordinetur in vlteriorem finem in eodem sensu, siue non.

ARTICVLVS III.

Vtrùm beatitudo sit operatio sensitiuæ partis an intellectiuæ tantum?

Prima conclvsio. *Sensus non potest pertinere essentialiter ad beatitudinem.*

Secvnda conclvsio. *Operationes sensus possunt pertinere antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest, quoniã operatio intellectus in hoc statu praexigit operationẽ sensus.*

Tertia conclvsio. *Operationes sensus pertinẽt consequenter ad perfectam beatitudinem, quæ expectatur in cælo, quoniam ex beatitudine animæ fiet quadam refluentia in corpus & in sensus corporeos vt in suis operationibus perficiantur.*

De materia prima *Conclusionis* dicam in fine huius quęstionis; & de materia *tertia* in fine vltimę; de materia vero *secunda* agendum est in libris de anima vbi explicatur quomodo operatio intelle- C ctus præexigat operationem sensus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm si beatitudo est intellectiuæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis?

Prima conclvsio. *Beatitudo quantũ ad id, quod in ipsa est essentiale, nõ est actus volũtatis, sed intellectus.*

Secvnda conc. *Ad voluntatẽ pertinet delectatio, quæ est quasi accidens per se consequens beatitudinem.*

COMMENTARIVS.

Circa rationem, qua D. Thomas probat primam Conclusionem. *Notandum*, posse reduci ad hanc formam, Adeptio vltimi finis extrinseci est essẽtia beatitudinis: sed actus intellectus, & non voluntatis, est adeptio vltimi finis; ergo actus intellectus, & non voluntatis, est essentia beatitudinis;

dinis; *maiorem* supponit D. THOMAS vt certam, ex ijs, quæ dixit articulo primo huius quæstionis; & *minorem* probat: & primùm quantum *ad actum voluntatis*; quia voluntas fertur in finē absentem per desideriū, & in præsentē per delectationem: sed neque desiderium est consecutio finis, quia potius est motus in ipsum vt absentem & nondum habitū; neque etiam delectatio, quoniam consequitur ad consecutionem & præsentiam finis; ideo enim voluntas delectatur quia finis est præsens, & non è cōtra, quia voluntas delectatur finis est præsens; ergo nullus actus voluntatis est consecutio finis vltimi, & quātum attinet ad actū *intellectus* probat eandē minorem, quoniam per actum ipsius fit nobis præsens finis vltimus extrinsecus, qui est quoddam intelligibile. & *Confirmat* D. THOMAS eandem minorem exēplo sumpto ex finibus sensibilibus, quos appetit voluntas; nam cum auarus appetit pecuniā desiderium pecuniæ non est eius consecutio, alias enim statim atque ipsam desiderat, esset eam consecutus; sed apprehensio per manum, vel aliquid huiusmodi, & tunc sequitur delectatio in pecunia habita: ergo similiter dicemus de fine intelligibili, qualis est Deus, quod eius consecutio non est desiriū, neque delectatio: sed actus intellectus. De efficacia tamen huius rationis, quoniam multū impugnatur à SCOTO, & authoribus alterius sententiæ, dicemus postea in nostris quæstionibus.

ARTICVLVS V.

Vtrùm beatitudo sit operatio intellectus speculatiui an practici?

CONCLVSIO. *Beatitudo magis consistit in operatione speculatiui intellectus quam practici.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM. *Notandū* ex D. THOMA I. p. q. 79. art. II. intellectum speculatiuū & intellectum practicum non esse duas potentias, sed vnam, quæ quatenus elicit cognitionem speculatiuam, vocatur intellectus speculatiuus; & quatenus elicit cognitionem practicam, dicitur intellectus practicus, cognitio vero dicitur speculatiua, vel practica, à fine ad quem per se & ex natura sua ordinatur; si enim per se ordinatur ad opus, dicitur practica: si tamen per se nō ordinatur ad opus, sed solum ad cognoscendum veritatem, est speculatiua. Quare idem est, quærere an beatitudo sit operatio intellectus speculatiui vel practici, & an sit cognitio speculatiua vel practica.

CIRCA CONCLVSIONEM *Notandum*, exponi variè, nam imprimis CONRADVS dicit intelligi de beatitudine formali, prout communis est ad beatitudinem naturalem huius vitæ, & ad beatitudinem vitæ futuræ; & appositam fuisse illam particulam *magis*, quoniā beatitudo quantū ad beatitudinē futuræ vitę cōsistit omnino in operatione intellectus speculatiui; & quantùm ad beatitudinem huius vitæ, consistit primo & principaliter in operatione eiusdem intellectus, & secūdario in operatione intellectus practici. Probat autē debere sic intelligi, ex verbis, quæ habentur in fine corporis huius articuli, de quibus dicemus statim. ALII vero dicūt, intelligi de beatitudine perfecta vitæ futuræ & sensum eius esse, quod huiusmodi beatitudo absolutè

A cōsistit in operatione intellectus speculatiui, & nō in operatione intellectus practici, idque probant, quoniam rationes, quibus D. THOMAS hāc conclusionem confirmat, conuincunt hunc sensum absolutè, & dicunt non obstare particulam *magis*, quæ in ea ponitur, quia nō est necesse quod faciat hunc sensum, beatitudo consistit in operatione vtriusque intellectus, sed magis in operatione intellectus speculatiui; quoniā hæc particula *magis* sępe apud D. Thomā sumitur pro potius, & significat tātum vnū extremū cum exclusione alterius.

EGO TAMEN dico primò conclusionē hanc D. THOMÆ posse intelligi de vtraq; beatitudine, scil. de supernaturali perfecta, quę expectatur in futura vita; & de naturali imperfecta, quæ potest haberi in hac vita: Tamen ab ipso constitui de beatitudine vitæ futurę; & probo *priorem partem*, quoniā tres rationes, quibus D. THOMAS probat hanc conclusionem, sumuntur ex tribus excellentijs beatitudinis, quæ communes sunt suo modo vtrique beatitudini: *posteriorem* vero, quoniam in argumento *sed contra*, adducit D. THOMAS testimonium D. AVGVSTINI, quod proculdubio intelligitur de beatitudine futurę vitæ. Et *preterea*, quoniam D. THOMAS in tota hac quæstione præcipuè intendit explicare,
B in quo consistat essentia huius beatitudinis. Et *tandem*, quoniam in fine tertiæ rationis apponit D. THOMAS tanquam eius conclusionē hæc verba: *& ideo vltima & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita &c. Dico secundo*, duo cōtinentur in hac conclusione; *primum* est, beatitudinem consistere essentialiter in operatione intellectus speculatiui, & non in operatione intellectus practici; *alterum* est, consistere etiam accidētaliter, & secundariò in operatione intellectus practici, & quod contineatur *primum* in hac conclusione, videtur colligi ex rationibus, quibus D. THOMAS eam probat: quoniam omnes concludunt de operatione intellectus speculatiui, cum exclusione intellectus practici; quod vero etiam contineatur *Secundum*, colligitur inprimis ex illa particula *magis*, quæ cum habeat vim comparandi, importat, quod aliquo modo cōsistat beatitudo in operatione intellectus practici; & *preterea* ex verbis, quæ habentur in fine corporis huius articuli, vbi D. Thomas sic ait: *& ideo vltima & perfecta beatitudo quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione, secundario in operatione practici intellectus ordinantis actiones & passiones humanas, vt dicitur in 10. Ethicorum.* Vbi
C apertè docet D. THOMAS beatitudinem futuræ vitæ consistere in operatione vtriusque intellectus, non tamen ęqualiter, & eodem modo; sed principaliter, hoc est essentialiter, in operatione intellectus speculatiui, & secundario, hoc est accidentaliter, in operatione intellectus practici.

Sed respondent qui secundam expositionem sequuntur, esse deprauatam hanc literam, & corrigendam esse cum CONRADO hoc loco, & cū CAPREOLO in 4. d. 49. q. 1. art. I. in probatione tertiæ conclusionis, hoc modo: *& ideo vltima & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione: beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem & principaliter consistit in contemplatione, secundario in operatione practici intellectus &c.* quā correctionem multæ editiones post illam, quæ iussu Pij Quinti facta est, sunt secutæ: ex hac autem lectione non colligitur quod

beatitu-

beatitudo futuræ vitæ consistat aliquo modo in operatione intellectus practici. Quod verò litera vt nos eam adduximus, sit corrupta, probant hi *primùs*, quoniam alias contineret hanc contradictionem, quod beatitudo tota consistit in operatione intellectus speculatiui, & quod non consistit tota, sed principaliter aut primario. *Secundo* quia in beatitudine futuræ vitæ non erunt passiones, quæ operatione intellectus practici debeant ordinari: ergo illa verba, *secundario in operatione intellectus practici ordinantis actiones & passiones humanas*, non possunt intelligi de beatitudine vitæ futuræ. Et *tertio*, quoniam D. THOMAS ad confirmandam sententiam horum verborum adducit testimonium ARISTOTELIS 10. Ethicorum, vbi certum est ARISTOTELEM loqui de beatitudine huius vitæ.

Verum hæc solutio nulla est. *Primo* quia forte litera non est deprauata, neque id conuincunt incõuenientia quæ objiciuntur. Nam ad *primum* dici potest, non esse contradictionē in illis verbis: quia cum dicitur, beatitudinem totã principaliter consistere in operatione intellectus speculatiui, sensus est, totam quantùm ad id, quod in ipsa est principale, hoc est essentiale, consistere in operatione intellectus speculatiui. Et ad *secundum* potest dici, prouenire partim ex perfectione intellectus practici, quod in beatitudine nõ sint passiones inordinatæ; aut aliter respondetur, D. THOMAM addidisse illud de ordinatione passionum, ad explicandum complete munus intellectus practici, quantùm ad operationes humanas: non tamen quia in beatitudine sint vllæ passiones, quę indigeãt eius moderatione. Ad *tertiũ* respondetur, quòd quãuis ARISTOTELES ibi loquatur de beatitudine huius vitæ, tamen quia idẽ est iudiciũ quantũ ad hoc de beatitudine futurę vitæ, ideo optime probatur illo testimonio, hanc etiã consistere aliquo modo in operatione intellectus practici. Aut dici potest, nõ adduci illud testimoniũ ad probãdũ aliquid de beatitudine vitæ futuræ, sed solũ ad probandũ, esse munus intellectus practici ordinare actiones & passiones humanas.

Præterea potest obijci contra illam solutionem, quod licet ita corrigatur littera, potest ex ea colligi idem sensus conclusionis; *primo*, quia, cum dicitur quod beatitudo futurę vitæ tota consistit in contemplatione, intelligitur de tota beatitudine, non quoad omnia, quæ quomodocunque includit, sed quoad essentiam. *Deinde*, quia quantum ad hoc, quod est importare aliquo modo operationem vtriusque intellectus, eadem est ratio de vtraque beatitudine; & ita diminutus fuisset D. THOMAS, si id non explicuisset de beatitudine vitæ futuræ. Et *tandem* quia in aliquibus editionibus, in quibus recepta est hęc correctio, dicitur de beatitudine vitæ futuræ, quod *tota principaliter &c.*

Solum restat contra hoc *difficultas*, quia in ea parte, qua iuxta hanc conclusionẽ loquitur D. THOMAS de beatitudine huius vitæ, apponit particulam aduersatiuam, *autem*, quæ videtur denotare, constitui aliquod discrimen inter has duas beatitudines: & hoc non potest esse aliud, vt ex verbis ipsis colligitur, nisi quod beatitudo futura consistit solum in contemplatione; & beatitudo huius vitæ consistit primario in contemplatione, & secundario in operatione intellectus practici.

Respondetur, discrimen denotatum illo modo loquendi consistere in hoc, quod contemplatio futuræ vitæ, vel simul est operatio intellectus practici; vel necessario eam adducit secum, de quo dicemus postea: at vero contemplationi huius vitæ neutrũ conuenit, quia quamuis requirat operationem intellectus practici ad suam perfectionem in ratione beatitudinis, tamen & distinguitur ab ea, & nõ adducit eam quantum est ex vi sua. Dixi tamen, consistere in hoc illud discrimẽ, quia cum contemplatio futuræ vitæ, vel sit, vel ex propria vi adducat totum, quod tunc requiritur ad beatitudinem, merito potuit dici, quod in ea consistit tota beatitudo; è contra vero, quia contemplatio huius vitæ, non adducit secum omnia, quę requiruntur ad beatitudinem, ideo non est dictum absolutè, quod in ea consistit tota beatitudo, sed quod consistat in ea, & in operatione intellectus practici.

Hæc dixi ad defensionem huius lectionis, quę facilius poterit corrigi iuxta modum nunc propositum ex CONRADO, si in priori parte huius periodi legatur, *tota principaliter*, & in posteriori pro dictione *autem* ponatur particula *etiam*.

CONTRA RATIONES, quibus D. Thomas probat hanc conclusionem, solent obijci aliqua, de quibus dicam postea.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum?

PRIMA CONCLVSIO. *Vltima & perfecta hominis beatitudo non potest consistere essentialiter in consideratione scientiarum speculatiuarum.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Consideratio scientiarum speculatiuarum est quadam participatio vera & perfecta beatitudinis.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM *Notandum*, quod, cũ articulo precedenti definitum sit, essentiam beatitudinis formalis consistere in operatione intellectus speculatiui, & hęc possit esse multiplex: consequenter D. THOMAS in tribus articulis sequentibus explicat, in qua operatione intellectus speculatiui consistat; & in hoc articulo inquirit, an consistat in ea operatione, quæ est consideratio scientiarum speculatiuarum. Vbi per *hanc considerationem*, intelligit cognitionem actualem, non quidem quæ haberi potest de ipsis scientijs, sed quę in eis habetur de earum obiectis.

Sed tunc est *difficultas*, quia videtur frustra proponi dubium hoc, quoniam art. 8. quæstionis præcedentis dictum est, beatitudinem obiectiuam, siue obiectum illius operationis, in qua consistit essentialiter beatitudo formalis, non esse aliquod bonum creatum: & tamen obiecta harum scientiarum sunt aliquid creatum.

Respondetur, titulum huius articuli posse habere duplicem sensum: *primus* est, an beatitudo cõsistat in consideratione scientiarum speculatiuarũ, quatenus præcisè terminatur ad earum obiecta creata; *Secundus* est, an consistat in huiusmodi consideratione, quatenus ex ipsis obiectis cognitis extenditur ad Deum; & *prior* sensus non pertinet ad hunc articulum, vt satis conuincitur argumento proposito; sed

sito; sed *posterior* seruat autem D. THOMAS optime ordinem ad præcedentia, cum dubium hoc in hoc sensu disputat in hoc articulo: nam postquã quæstione secunda dictum est, summum bonum, quod est obiectũ nostræ beatitudinis, esse Deum; & in hac quæstione est constitutum, beatitudinem formalẽ esse operationem intellectus speculatiui circa hoc obiectum, hoc est cognitionẽ Dei: consequenter explicandum est, in qua cognitione Dei cõsistat huiusmodi beatitudo, an scil. consistat in cognitione abstractiua, quæ ex creaturis haberi potest; vel potius in intuitiua, quæ est clara visio eius in seipso; & *primum* horum explicat D. THOMAS hoc articulo, & sequẽti; *secundũ* vero articulo vltimò. Et ita etiã est exponendus ipse D. THOMAS tertio contra gẽtes c. 37. vbi primum statuit vltimam fœlicitatem hominis consistere in contemplatione veritatis, & deinde probat non consistere in contemplatione, quæ est intellectus principiorum, neque in ea quæ in scientijs speculatiuis habetur de rebus infimis.

CIRCA PROBATIONEM PRIMÆ CONCLVSIONIS *Notandum*, esse reducendam ad hanc formam. In cognitione sensibilium non potest consistere vltima hominis beatitudo, quæ est vltima eius perfectio: ergò neque in consideratione scientiarũ speculatiuarum; *consequentiam* probat D. THOMAS, quia cognitio principiorum in scientijs speculatiuis non extenditur vltra id, ad quod cognitio sensibilium potest ducere, quoniam est accepta per sensum, & ex sensibilibus, vt ARISTOTELES docet in principio Metaphysicæ, & in fine posteriorum: sed tota consideratio scientiæ speculatiuæ pertinet ad eundem ordinem cum cognitione suorum principiorum, quia non potest extendi vltra virtutẽ principiorum, cum in principijs scientię virtualiter tota scientia cõtineatur; ergo tota consideratio sciẽtiarum speculatiuarum non potest extendi vltra quam sensibiliũ cognitio potest ducere: & ex consequenti, si in cognitione sensibilium non consistit beatitudo, neque etiam consistet in consideratione scientiarum speculatiuarum. *Antecedens* etiã probat, quia nihil perficitur suo inferiori, nisi in quantum in tali inferiori est aliqua participatio superioris: sed formę rerũ sensibiliũ sunt inferiores homine; ergo per formas rerũ sensibiliũ nõ perficitur homo quoad actum intelligendi, nisi vt participant aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanũ, scilicet lumẽ intelligibile, vel aliquid huiusmodi & vlterius; ergo cũ omne quod est per aliud, reducatur ad id quod est per se, sequitur, quòd vltima perfectio hominis qualis est beatitudo, nõ cõsistat in cognitione rerũ sensibiliũ, sed in cognitione alicuius rei, quæ est supra intellectũ humanum.

SED CONTRA ea quæ in hac ratione dicuntur, sunt tres *difficultates*. PRIMA est contra id, quod dicitur in probatione consequentiæ; scil. cognitionẽ principiorum in scientijs speculatiuis non extendi vltra id, ad quod cognitio sensibilium potest ducere. Quoniam principia generalissima scientiarum speculatiuarum, vt, *quodlibet est vel non est*, &c, *omne totum est maius sua parte*, sunt per se nota absque inductione sensus; *item*, quia hæc principia continent omnia scibilia, non solum sensibilia, sed etiam abstracta à sensibilibus: ergo eorum cognitio potest extendi vltra sensibilia; & *tandem* quoniam aliqua scientia speculatiua agit de huiusmodi principijs, & de alijs gradibus entis, vt abstrahunt ab omni sensibilitate & materia.

A

SECVNDA DIFFICVLTAS est circa illam propositionem, quæ habetur in probatione antecedentis, *nihil perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris*; Quoniã accidentia, quamuis sint imperfectiora quàm substantia, perficiunt ipsam: & tamen non cõstat, quid sit illud superius, quod accidentia participãt, cuius virtute id possint præstare; & *idẽ est* de obiectis sensibilibus quæ, cũ sint inanimata, sunt imperfectiora quã potentię sensitiuæ, & tamen perficiunt eas, non solum producendo in eis species, sed etiã efficiendo earum operationes; & similiter non constat quid participent superius, cuius virtute id faciant; *& denique* omnia ista agentia inferiora, cum communicent in materia, agunt in se inuicẽ: atque adeo perficiunt se mutuo; & tamen sunt inter se inæqualia in perfectione, & ea, quæ sunt minus perfecta, sæpe agunt, virtute propria.

Et Confirmatur quia vel participatio superioris in inferiori debet esse secundum aliquid superadditum formaliter & actu ipsi inferiori; vel solũ est ipsa natura rei inferioris, quæ dicitur participatio rei superioris, quia participat aliquid de eius perfectione, sicut omnes creaturæ dicuntur quædã participationes Dei, & ens per participationem dicitur participatio entis per essentiam; *primum* dici nõ

B

potest, quia experientia constat, esse falsum in exẽplis propositis, & in multis alijs; si vero dicatur *secundum*, sequitur, quod si res inferioris ordinis ratione propriæ naturę non potest perficere id, quod est superius, neque etiam possit ratione participationis alicuius rei superioris: patet sequela, quia huiusmodi participatio in re inferiori non excedit propriam ipsius perfectionem, & naturam, cum nõ sit aliud quam eius natura.

TERTIA DIFFICVLTAS est circa Cõclusionem, quã D. THOMAS deducit ex hac propositione, scil. *ergo homo quantum ad actum intelligendi non perficitur per formas rerum sensibilium, nisi vt participant aliquid simile alicui quod est supra intellectũ humanum.* Et ratio dubitandi est, quia res sensibiles solum dicuntur perficere intellectum humanum, quatenus aliquo modo concurrunt ad productionem speciei intelligibilis, & mediante specie ad productionem intellectionis: sed ad modum, quo res sensibilis concurrit ad vtrumque, non requiritur, quod sit perfectior, quam intellectus humanus; ergo non bene deduxit D. THOMAS hanc conclusionem ex illa propositione. Probatur *minor*, quoniam, licet species intelligibilis sit perfectior, quã forma sensibilis: tamen non producitur ab ea, nisi vel vt à causa materiali, & determinante intellectum agẽtem; vel vt à causa efficienti instrumentali & subordinata eidem intellectui agenti: at vterque modus causandi potest cõuenire inferiori respectu superioris; & similiter forma sensibilis media specie intelligibili non concurrit ad intellectionẽ vt causa totalis, sed vt partialis, & minus principalis, quia intellectus cõcurrit vt causa principalis; & in causa partiali & minus principali non requiritur tanta perfectio, sicut in effectu, sicut D. THOMAS infra quæstione 51. art. 2. ad 3. explicat quã ratione actus sint causæ efficientes habituum.

C

AD PRIMAM DIFFICVLTATEM Respondet bene CAIET. quod licet ad assensum illorum principiorum fortè non præexigatur inductio, tamen requi-

runtur species quarum productio & vsus in nobis est cum dependentia à sensibilibus; & *similiter* quãuis eadem principia secundum se sint consequentia ad omnia scibilia, etiam ad ea quæ non sunt sensibilia; tamen quia in nobis quoad species & vsum pẽdent ex sensibus, ideo in nobis tantum se extendunt ad ea, ad quæ cognitio sensuum ducere potest. Et *tandem* quamuis aliqua scientia agat de entibus secundum rationes *abstrahẽtes* à sensibilibus, & prout ab eis abstrahunt, tamen non agit de eis nisi medijs speciebus dependentibus prædicto modo à sensibilibus.

Ad secvndam difficvltatem Caietanvs Respondet, propositionem illã non intelligi de perfectione secundum quid, sed solum de perfectione simpliciter; ita vt sensus eius sit, nihil perfici simpliciter per aliquid inferius, nisi in quantum in inferiori est aliqua participatio superioris. Et per hoc dicit, excludi primam instantiam de accidentibus, quoniam accidẽtia non perficiunt sua subiecta simpliciter, sed solum secundum quid, & idem videtur dicendum iuxta sententiam Caietani ad tertiam instãtiam de actione, aut reactione, quæ est ab agẽte imperfectiori secundum gradum entis, quam sit passum, & ad secundã instantiã, quæ est de obiectis sensibilibus, concedit obiecta sensibilia esse minus perfecta quam potentias sensitiuas, & nihilominus esse perfectiua simpliciter ipsarum potentiarum, tamen dicit esse ita perfectiua quatenus participant naturam superiorem quam sit sensus, quia est in ipsis quędam participatio substantiarum immaterialium, scilicet angelorum: hanc autem participationem dicit, esse quendam modum immaterialitatis, quem conuenire obiectis sensibilibus probat à posteriori, ex modo operãdi, hoc argumento: obiectis sensibilibus cõuenit modus operandi, qui est proprius substantiarum immaterialium, ergo etiam conuenit eis aliqua ratione modus essendi ipsarum, *consequentiam* relinquit Caietanvs vt certam, quia cum res ita se habeant ad esse, sicut ad operari, bene poterit ex modo operandi, qui conuenit alicui rei, colligi à posteriori modus essendi, qui ipsi conuenit; & *antecedens* probat, quia modus agendi corporum est, mouere vt motum, & modus agendi incorporalium est, mouere vt non mota, non enim res corporea producit aliquid in intelligentia, à qua mouetur, at vero obiecta sensibilia habent vtrumque modum operandi: *primum* quidem, quatenus producunt formas secundum esse naturale, vt ignis calorem, & *secundum* quatenus producunt formas intentionales, vt idem ignis producit speciem caloris in sensu tactus. Intelligit autem Caietanvs per hunc modum immaterialitatis, non carentiam materiæ, sed eleuationem quandam supra conditiones materiæ, & rerum corporalium. Et ad *Confirmationem* non respondet expresse Caietanvs, cæterum quantum colligitur ex eius doctrina hoc loco, & secundo libro de anima c. 11. *ad cuius euidentiam.* vbi eandem sequitur sententiam, videtur supponere, quod hæc participatio non est aliquid superadditum rei inferiori, sed est sola eius natura, quæ talis est, vt sapiat naturam & proprietates alicuius rei supperioris. Et contra hoc non habet vim obiectio proposita contra secundũ membrum diuisionis, factæ in hac confirmatione: quoniam cum dicimus, quod inferius non est perfectiuum superioris, nisi quatenus est in ipso participatio alicuius superioris; non est sensus distingui in inferiori propriam naturam, & participationem superioris, ita vt inferius ratione participationis, & non propriæ naturæ sit perfectiuum superioris, sed requiri, esse talem naturam inferioris, vt simul sapiat naturam superioris, & eius proprietates.

Sed contra hanc sententiam Caietani obijcicitur ex Gregorio de Valentia. 1. 2. disputatione 1. quæst. 3. puncto 3. quia vel per perfectionem simpliciter intelligit perfectionem substantialem, quæ perficiat substantialiter, sicut forma substantialis perficit materiam; vel perfectionem, quæ in hoc habeat modum perficiendi substantialiter, quod constituat vnum simpliciter cum suo perfectibili; ad eum modum quo ipse Caietanvs ex sententia commentatoris sæpe dicit, fieri magis vnum ex intellectu & intelligibili, quam ex materia & forma *primum* dici non potest, *tum quoniam* certum est, obiectum sensibile non esse formam substantialem potentiæ, neque perficere eam substantialiter: *tum etiam quia* forma substantialis non perficit aliquid se superius, sed potius inferius, scilicet materiam primam. Si vero dicatur *secundum*, sequitur, esse inefficacem illam secundã consequentiam, qua D. Thomas ex hac propositione colligit, quod summa perfectio nostri intellectus non consistat in cognitione sensibilium, aut Dei per sensibilia, sed in alia altiori cognitione Dei, scilicet aut in seipso, aut per substantias separatas: quoniam non apparet, quam connexionem habeat hæc conclusio cum illo antecedenti, hoc est, cum illa propositione ita explicata. Et præterea hæc consequentia habet manifestam instantiam, quia eodem modo probaretur, summam perfectionem potentiæ visiuæ non consistere in visione coloris, sed in visione Dei, aut substantiarum separatarum: probatur hoc, simili argumento; color perficit potentiã visiuam, quatenus est in ipso aliqua participatio Dei, aut substantiarum separatarum, quoniam secundum istam rationem potest producere speciem in potentia visiua, & concurrere ad visionem; ergo summa perfectio potentiæ visiuæ non consistit in visione coloris, sed in visione Dei, aut substantiarũ separatarum; probatur hæc consequentia eadem ratione, qua D. Thomas probat suam, scilicet, quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se.

Respondetur quod Caietanvs perfectionem simpliciter videtur appellare eam, ad quam res ordinatur suapte natura, vt forma substantialis respectu materiæ primæ, & quæcunque operatio, ad quam per se ordinatur aliqua potentia, respectu eiusdem potentiæ, & consequenter perfectionem secundum quid appellat illam, quæ est infra eam, ad quam res ordinatur suapte natura, vt caliditas est perfectio secundũ quid respectu hominis, quia est infra illam ad quam ordinatur homo. Et quoniam potẽtia sensitiua ordinatur suapte natura ad sentiẽdum, & intellectiua ad intelligendum, ideo quamcunque ex his operationibus respectu suæ potentiæ computat Caietanvs inter perfectiones simpliciter: & de quacunque earum potest dici, quod habet modum perficiendi substantialiter in hoc, quod respicit perfectibile ordinatum per se ad ipsam; & hoc intellexit Caietvnvs, cum dixit, intelligibile esse perfectionem propriam,

per participationem. Supponitur tamen in hac ratione, Deum, vt cognoscibilem in seipso, pertinere ad obiectum specificatiuum nostri intellectus, & intellectum secundum suam essentiam esse perfectibilem per Deum ita cognitum. De quo alibi est agendum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum beatitudo hominis sit in visione diuinæ essentiæ?

CONCLVSIO. ***Vltima & perfecta hominis beatitudo non potest esse, nisi in visione diuinæ essentiæ.***

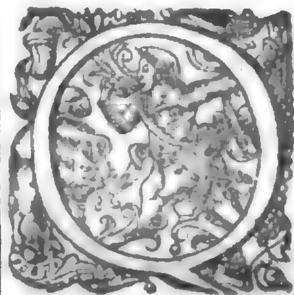
COMMENTARIVS.

CONTINVATIO huius articuli ad duos præcedentes, & sensus tituli, patent ex ijs, quæ dixi in explicatione tituli articuli sexti: ratio vero conclusionis potest ad hanc formam reduci; nulla cognitio Dei, præter visionem, satiat appetitum hominis: ergo sola visio Dei, & non aliqua alia cognotio, potest esse perfecta beatitudo hominis; consequentiam probat D. THOMAS, quia homo non est perfecte beatus quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & quærendum, & ex consequenti quamdiu non habet satiatum suum appetitum, & antecedens etiam probat, quia omnis cognitio Dei, præter visionem est ex effectibus, qui licet sufficiunt ad cognoscendum de Deo, ***an est***, non sufficiunt ad cognoscendum ***quid sit***: ergo nulla cognitio Dei, præter visionem, potest satiare appetitũ hominis, patet hæc consequentia, quia quando ex effectibus solum cognoscitur de causa ***an est***, statim consurgit naturale desiderium cognoscendi de ea ***quid sit***. Huius autem ratio est; quod cum perfectio vniuscuiusque potentiæ attendatur secundum rationem sui obiecti, & obiectum intellectus sit essentia rei, (vt dicitur in 3. de anima) eousque procedit intellectus, quousque cognoscat essentiam rei, & ex consequenti non satiabitur antea eius appetitus.

CIRCA rationem hanc disputat Caietanus, an cognito de Deo ***an est*** per eius effectus, consurgat in nobis naturale desiderium cognoscendi ***quid sit***. & vnuersaliter, an sit in nobis naturale desiderium videndi Deum? Sed de his dicemus postea.

TRACTATVS DE ESSENTIA ET QVIDITATE BEATITVDINIS FORMALIS.

PROOEMIOLVM.



QVONIAM, VT DIXI in principio huius quæstionis, D. THOMAS in ea tota agit de beatitudine formali, vt distinguitur ab obiectiua, & explicat in quo consistat eius essentia, prout essentia distinguitur à statu: ideo, vt quæ à D. THOMA circa hoc dicuntur, magis explicentur, proposui hunc tractatum, in quo disputare institui de essentia beatitudinis formalis hoc est de eius genere & differentia specifica; præscindendo ab omnibus, quæ per modum accidentium antecedunt, comitantur, vel subsequuntur ipsam. Verum ***aduertendum*** est, solere à theologis distingui tres beatitudines formales vnam *perfectam supernaturalem*, quę expectatur in futura vita, & alteram etiam *supernaturalem sed imperfectam*, quoniam habet rationem vię, & tendentię ad perfectam, quæ in hac vita per gratiam Dei potest obtineri, & tertiam *naturalem*, quæ licet imperfecta sit respectu supernaturalis, tam huius vitę, quam futuræ; tamen aliquo modo dicitur perfecta, scilicet quatenus est quid independens ab alio in suo ordine, & summum inter omnia, ad quæ homo secundum suam naturam, & seclusa omni eleuatione gratię, vt in puris naturalibus, posset peruenire. Et de vnaquaque harum beatitudinum est hæc difficultas pertractãda, scilicet quid sit secundũ suam essentiam & quidditatem & ideo iuxta earũ numerũ tractatus hic tres cõtinebit partes, in quarum prima agemus de beatitudine perfecta supernaturali, quoniam dignior & præstantior est reliquis.

PRIMA PARS.

De essentia beatitudinis supernaturalis vitæ futuræ.

DVO FVNDAMENTA.

1. Esse aliquam beatitudinem formalem supernaturalem.

SVPPONIMVS, duo esse certa secundum fidem. PRIMVM est aliquam esse hominis beatitudinem formalem, quæ supernaturalis sit respectu ipsius, hoc est, ad quam ipse non possit viribus suæ naturæ, siue integræ, siue corruptæ, aut constitutæ in puris nauturalibus, sed solum per gratiam Dei peruenire. Hoc asserimus contra Begardos & Beguinas, qui (vt constat ex CONCILIO VIENEN. cuius decretum refertur in clementina ad nostrum de hæreticis) dicebant quamlibet intellectualem naturam in seipsa naturaliter esse beatam; Et potest probari imprimis omnibus testimonijs, quæ adduci, solent ad probandum, habitus gratię & virtutum infusatum, esse supernaturales, quoniam his habitibus respondet aliqua beatitudo eis proportionata, atque adeo eiusdem ordinis cum ipsis. Item omnia testimonia, quibus probari solet, non posse hominem viribus suæ naturæ operari aliquid prout oportet ad salutem consequendam, probant etiam, esse homini propositam aliquam beatitudinem, ad quam non possit viribus naturæ peruenire. Et præterea illa testimonia, quibus probatur hominem in beatitudine videre Deum in seipso, conuincunt hoc idem, quoniam sunt alia multa testimonia quibus probatur, non posse hominem suis viribus peruenire ad vidēdum Deum in seipso, quæ videri possunt apud D. THOMAM, & eius expositores, prima parte quæst. 12. artic. 4. Et tandem sunt aliqua testimonia, in quibus hoc aperte dicitur: nam imprimis S. PAVLVS ad Romanos 6. sic ait, *gratia Dei vita æterna*, vbi propterea *vitam æternam* appellat *gratiam Dei*, quoniam facultate naturæ, & sine gratia Dei, non potest obtineri, & 1. Corin. 2. adducit illud ex Isa. 64, *oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus iis, qui diligunt illum*, & statim subiungit: *nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum.* vbi S. PAVLVS loquitur de CHRISTO, & de salute, quam Deus decreuit nobis conferre per eius incarnationem; & de hac salute, quæ comprehendit non solum dona huius vitæ, sed etiam vitam æternam, docet aperte, non posse ab homine naturali facultate cognosci; non solum quia illa verba, *oculus non vidit*, &c. habent vim significandi impossibilitatem cognoscendi, imo & incidendi in cogitationem alicuius rei: sed etiam quoniam expresse subiecit, solum cognosci hæc bona per reuelationem spiritus sancti. Ex hoc autem bene sequitur, quod neque possit homo suis viribus consequi huiusmodi bona, quoniam difficilius est obtinere quam cognoscere aliquod bonum, & his testimonijs adiungi potest definitio CONCILII VIENNENSIS loco citato, vbi primum inter octo errores illorum hæreticorum proponitur quinto loco is, quem supra retulimus, & postea omnes damnantur simul his A verbis: *nos sacro approbante Concilio sectam ipsam cum præmissis erroribus damnamus & reprobamus omnino.*

§. 2. Non posse secundum totam suam essentialem perfectionem acquiri in hac vita.

SECVNDVM quod *supponimus* vt certum, est, non posse hominem secundum legem Dei ordinariam, & secluso priuilegio, obtinere in hac vita hanc beatitudinem supernaturalem secundum totam suam perfectionem essentialem: vbi apponimus hoc additum, *secundum totam suam* &c. vt explicemus, non esse hoc intelligendum de beatitudine supernaturali absolute, quoniam hæc comprehendit etiam beatitudinem imperfectam, quæ potest haberi in via, vt postea dicemus, sed de beatitudine supernaturali secundum totam illam perfectionem, quam debet habere, vt sit beatitudo termini, & non viæ. Et hanc perfectionem appellamus *essentialem*, ad significan- B dum, per *totam perfectionem* beatitudinis finalis non intelligi totam perfectionem, quam beatitudo supernaturalis potest habere in termino, sed præcise illam, quæ requiritur vt sit beatitudo termini, quoniam hæc sola dicitur *essentialis* respectu beatitudinis finalis: & maior aut minor quantitas huius perfectionis, censetur accidentalis. Hoc etiam supponimus contra eosdē Begardos & Beguinas, de quibus in CONCILIO VIEN. loco citato referuntur octo errores, & inter eos hic est quartus, quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in præsenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata. Et potest hoc suppositum probari *primo* quoniam beatitudo hæc includit claram Dei visionem, vt postea dicemus, & huiusmodi visio secundum legem Dei ordinariam nulli communicatur in hac vita, vt in probatione præcedentis suppositionis diximus. *Secundo* probatur authoritate CONCILII VIEN. quod, vt retuli, damnat hunc errorem simul cum reliquis. *Vltimo* probari potest testimonijs scripturæ, quæ videri possunt apud ALFONSVM A CASTRO lib. 3. aduersus hæreses, *verbo* C *beatitudo hæresi* 4. Hæc ergo supponimus vt certa de hac beatitudine supernaturali perfecta: & inquirimus in quo consistat eius essentia, & ratio formalis hoc est quod sit eius genus, & quæ differentia specifica, quod distinctis quæstionibus est explicandum.

QVÆSTIO PRIMA.

Quid nomine beatitudinis formalis intelligatur?

§. 1. Sensus quæstionis. Beatitudo non significat statum beatificum.

VT MELIVS explicemus in quo consistat essentia beatitudinis formalis, oportet *supponere*

prius, quid per beatitudinem formalem significetur: quoniam nisi hoc fuerit prius determinatum, non poterit certo definiri, in quo consistat essentia rei significatæ per hanc vocem *beatitudo formalis*; Sed modo constituetur in vno & postea in alio, pro diuersitate significatorum, quæ huic voci fuerint attributa, & ex titulo relinquitur vt certum non significari hac voce *statum beatificum*, neque bonum illud, quod per modum obiecti beatificat: quoniam licet vtrique tribuatur nomen beatitudinis; nam & *status* appellari potest beatitudo, & bonum illud beatificans dicitur beatitudo obiectiua; tamen neutri tribuitur nomen beatitudinis formalis, sed hoc nomine appellatur solum illa res, à qua homo formaliter, & intrinsecè habet, quod sit beatus, vt in principio quæstionis tertiæ D. THOMÆ explicatum est.

§. 2. *Tres sententiæ: significari hoc nomine, 1. totam plenitudinem perfectionis; 2. summum bonum beati. 3. vltimum actum eiusdem.*

IN HAC RE, quantum ex D. THOMA in hac quæstione colligi potest, tres possunt esse sententiæ. PRIMA est, significari hac voce totam plenitudinem perfectionis, quæ conuenire potest subiecto, quod dicitur beatum, & probatur imprimis testimonio D. THOMÆ, qui prima parte quæst. 26. artic. 3. in corpore, inquit, nihil aliud sub nomime beatitudinis intelligi nisi bonum perfectum intellectualis naturæ: sed bonum perfectum cuiuscunque naturæ est bonum, cui nihil deest ex bonitate requisita ad talem naturam, atque adeo plenitudo bonitatis, quæ tali naturæ potest conuenire; quoniam (vt etiam inquit Di. THOMAS prima parte quæstione 4. art. 1.) perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis; ergo nomine beatitudinis hominis intelligitur plenitudo totius bonitatis, quę potest homini conuenire.

Confirmatur, quia defectus bonitatis debitæ, aut quæ potest conuenire humanæ naturæ; importat indigentiam talis bonitatis: ergo cum huiusmodi defectu, atque adeo sine plenitudine bonitatis, quæ potest conuenire homini, non potest reperiri hominis beatitudo; ergo per beatitudinem formalem hominis significatur huiusmodi plenitudo bonitatis, quæ potest homini conuenire. *Prima consequentia* patet, quia indigentia est miseria, & infelicitas, atque adeo pugnat cum beatitudine; & *secunda* probatur, quia nomine beatitudinis solum significatur id, quod est beatitudo: ergo si sola plenitudo bonitatis est beatitudo, etiam ipsa sola significatur nomine beatitudinis.

SECVNDA SENTENTIA est, per beatitudinem formalem hominis significari summum, & maximum bonum, inter omnia bona, quæ subiecto, quod dicitur beatum, possunt conuenire, & probatur *primo* authoritate Diu. THOMÆ, qui infra quæstione 5. artic 3. & 4. inquit, beatitudinem, secundum communem rationem beatitudinis, esse perfectum & sufficiens bonum, omne malum excludens, & omne desiderium implens: A sed hoc solum conuenit maximo & summo bono inter omnia, quæ possunt conuenire subiecto, quod dicitur beatum, quia sine eo non impletur desiderium, cum semper restet aliquid desiderandum; ergo in eo consistit ratio beatitudinis in communi, atque adeo ipsum intelligitur per beatitudinem formalem.

Secundo, beatitudo obiectiua est summum bonum obiectiuum subiecti, quod dicitur beatum; ergo beatitudo formalis est summum bonum formale eiusdem subiecti: patet consequentia quoniam ita seruabitur proportio.

Confirmatur, quoniam inter omnia bona nobis intrinseca beatitudinem formalem maxime diligimus; ergo beatitudo formalis est maximum bonum nostrum: patet consequentia, quia sicut amabile bonum proprium, iuxta doctrinam Aristotelis, ita maxime amabile maximum bonum proprium.

TERTIA SENTENTIA est, hac voce *beatitudo formalis*, significari vltimum actum inter omnes actus, qui conuenire possunt subiecto, quod dicitur beatum: & probatur authoritate D. THOMÆ, qui in hac quæstione artic. 2. in corpore B expresse inquit, beatitudinem formalem hominis consistere in vltimo actu hominis.

Et *Confirmatur* ratione ipsius D. THOMÆ, scilicet, quia vltima perfectio hominis est eius beatitudo: sed vltimus actus hominis est eius vltima perfectio, quia vnumquodque in tantum est perfectum, in quantum est in actu, quia potentia sine actu est imperfecta; ergo vltimus actus hominis est eius beatitudo formalis.

§. 3. *Vera sententia. Significat coniunctionem cum summo bono, quæ sufficiat ad satiandum appetitum.*

SIT NIHILOMINVS CONCLVSIO, *nomine beatitudinis formalis significatur consecutio seu possessio maximi boni quod potest desiderari ab eo subiecto quod dicitur beatum, seu quod potest satiare perfecte eius appetitum.* Et probatur, quoniam beatitudo formalis consistit in huiusmodi consecutione, seu possessione, ergo etiam hæc consecutio significatur nomine beatitudinis formalis; *consequentia* C patet, quoniam significatum huius nominis est id, in quo consistit beatitudo formalis; & *antecedens* probatur IMPRIMIS testimonio Diu. THOMÆ, qui in hac quæstione 3. artic. 1. in corpore & ad tertium, dicit beatitudinem formalem esse vltimum finem, sumendo finem pro consecutione, seu adeptione rei desideratæ & artic. 4. in corpore inquit, expresse, beatitudinem esse consecutionem finis vltimi, & idem repetit quęstione sequenti art. 3. in corpore.

SECVNDO probatur idem antecedens ex modo loquendi scripturæ, in qua beatitudo appellatur nominibus possessionis, comprehensionis, & acceptionis, vt Matthæi 25. *possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi.* 1. ad Corinthios 6. *neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* & c. 9. *nescitis quod ij, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed vnus accipit brauium? sic currite, vt comprehendatis.*

TERTIO probatur duabus rationibus desumptis

ex Diu. THOMA. *Prima*, quæ desumitur ex articulo primo huius quæstionis tertiæ, est huiusmodi. Beatitudo formalis habet rationem finis vltimi respectu hominis: sed non est finis vltimus, si sumatur finis pro re desiderata; ergo est finis vltimus sumendo finem pro adeptione seu consecutione rei desideratæ.

Secunda ratio sumitur ex alia, qua D. THOMAS art. 4. eiusdem quæstionis probat, beatitudinem formalem non consistere in actu voluntatis, & potest ad hanc formam reduci: Beatitudo formalis dicit essentialem ordinem ad summum bonum, seu ad vltimum finem; & hic ordo tantum potest esse triplex, scilicet per modum tendentiæ in finem consequendum, & per modum consecutionis aut possessionis finis; & per modum gaudij & delectationis de fine iam adepto, & possesso: sed beatitudo formalis non consistit in primo ordine, quoniam tendentia habet rationem inquisitionis, & (vt inquit D. THOMAS art. 8. huius quæstionis) non potest homo esse perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & quærendum; neque etiam consistit in tertio, quoniam gaudium & delectatio supponit præsentiam finis & boni, atque adeo beatitudinem formalem, quę non potest separari à præsentia summi boni, & vltimi finis; ergo consistit in tertio ordine.

Confirmatur exemplo, quo D. THOMAS, vtitur in eodem articulo quarto, nam auarus, qui suam beatitudinem constituit in diuitijs, non censet se esse beatum inquirendo eas, nec gaudendo de earum possessione, sed obtinendo, & possidendo eas: & idem est de omnibus alijs qui in bonis creatis suam beatitudinem collocant; ergo idem est dicendum de vera beatitudine, scilicet, quod consistit in possessione veri summi boni.

SED QVÆRES *Quid sit huiusmodi consecutio*, aut possessio in qua dicimus consistere rem, quæ est beatitudo formalis, & quæ nomine beatitudinis formalis significatur? *Respondetur*, interrogationem hanc posse dupliciter intelligi, scilicet aut de eo, in quo in particulari consistit huiusmodi consecutio: aut de ratione aliqua communi, & indeterminata ipsius; si *priori modo* intelligatur, non potest dissolui ante quæstiones sequentes, in quibus explicandum est, quid sit hæc consecutio, quā dicimus esse beatitudinem formalem; si vero intelligatur *posteriori modo*, dicendum est, hanc consecutionem consistere in quadam coniunctione cum vero summo bono rei beatificandæ, quæ sit sufficiens ad satiandum appetitum rectum ipsius rei, quæ beatificatur; ex quo etiam prouenit, quod debeat esse consentanea eius naturæ, & summo bono, quod est obiectum beatificans. An vero huiusmodi coniunctio sit immediata vnio cum ipso summo bono, vel media operatione, aut alio modo, dicendum est dubijs sequentibus: Et nunc id, quod diximus, explicatur exemplis. Nam imprimis; qui beatitudinem suam constituit in pecunijs, consequitur eam per coniunctionem cum eis, quæ sit dominium earum & libera facultas ad vtendum eis, quoniam iste modus coniunctionis satiat eius appetitū deprauatum, & est consentaneus, tum ipsi quatenus appetit beatificari hoc bono; tum etiam naturæ ipsarum pecuniarum; Et similiter, qui ponit suam beatitudinem in delectatione ciborum, assequitur eam per quandam coniunctionem cum

A ipsis cibis, quæ fit per sensum gustus: Et præterea in ipsis sensibus reperitur hoc idem, quoniam pro diuersitate sensuum diuersa est coniunctio cum obiectis, in qua ipsorum sensuum quasi beatificatio consistit, & satietas sui appetitus: vt, verbi gratia, gustus, & tactus vniuntur cum suis obiectis per realem coniunctionem, & visus per solam intentionalem.

§.4. *Soluuntur argumenta. Bonum perfectum substantialiter & accidentaliter; formaliter, & radicaliter.*

AD PRIMVM *primæ sententiæ*, respondetur primò, Diu. THOMAM ibi loqui de beatitudine sumpta pro statu beatifico, & non pro beatitudine formali; *Secundò* admisso, quod loquatur de beatitudine formali, distinguenda est *minor*, si enim intelligatur de *bono perfecto simpliciter* hoc est totaliter, vera est, sed non ad propositum; quoniam D. THOMAS non appellauit in eo sensu beatitudinem bonū perfectū, si vero intelligatur de *bono perfecto substātialiter*, & quoad essentiam, falsa est, & in hoc

B sensu potest deseruire ad inferendum conclusionē; quoniam cum D. THOMAS dicit, beatitudinem formalem esse bonum perfectum, loquitur de bono perfecto tantum substantialiter; hoc est quoad essentiam, & non quoad accidentia, quæ essentiam comitantur, aut consequuntur. Et eodem modo distinguenda est definitio perfecti, adducta in probationem minoris, quoniam potest intelligi, aut de eo cui nihil deest quoad *substantiam & essentiam* tantum; aut de eo cui nihil deest quod *substantiam & accidentia* simul; & debet intelligi *priori modo*, cum attribuitur bono perfecto, quod est beatitudo formalis; sumiturque hæc distinctio boni perfecti ex D. THOMA prima parte quæstione quinta art. 1. ad 1.

Ad confirmationem Respondetur *primo* concedendo antecedens, & negando primam consequētiam; si consequens intelligatur de beatitudine formali sumpta quoad eius essentiā. Et ad probationem Respondetur, quod cum dicimus, indigentiam alicuius perfectionis esse miseriam, & infœlicitatem, debet intelligi de perfectione substantiali & essentiali, & non de accidentali. *Secundo* Res-

C pondetur, duplicem posse reperiri defectum alicuius perfectionis debitæ, vnum *formalem*, vt cum talis perfectio non habetur secundum seipsam, & suam entitatem; & alterum *radicalem simul & formalem*, vt cum eadem perfectio neque habetur secundum suam entitatem, neque secundum radicem, ad quam sit apta consequi; & quamuis *posterior* defectus possit dici indigentia perfectionis, quæ deest, quoniam nullo modo habetur talis perfectio, tamen *prior* non debet dici absolute indigētia eiusdem perfectionis, quia saltem radicaliter habetur huiusmodi perfectio.

AD ARGVMENTA *Secundæ sententiæ* Respondetur primo, solum concludere, quod beatitudo formalis sit summum & maximum bonum, facta comparatione inter omnia bona, quę formaliter & intrinsece conueniunt beato: tamen hoc non esse contra nostram sententiam, quoniam etiam eo admisso restat inquirendum magis in particulari, quid sit hoc, quod appellatur maximum bonum formale beati; & id nos explicuimus in conclu-

sione, cum diximus, esse possessionem, vel adeptionem summi boni desiderati.

Secundo Respondetur negando quod beatitudo formalis, considerata præcisè quoad suam essentiam, sit maximum bonum inter omnia, quæ formaliter conueniunt beato; quoniam multi censent habitus gratiæ & luminis gloriæ esse perfectiores visione beatifica, in qua dicemus consistere essentiam beatitudinis formalis.

Et ad primũ argumentum huius sententiæ, quo probatur oppositum, Respondetur, *primo* Diu. THOMAM eo loco sumere beatitudinem pro statu beatifico: Aut *secundo* Respondetur, ea, quæ ibi dicit D. THOMAS de beatitudine, verificari de essentia beatitudinis formalis, non quidem ratione sui præcise, sed ratione sui obiecti, cuius est possessio; nam quoniam est possessio summi boni, habet quod sit maximum bonum inter omnia, quæ formaliter conueniunt beato, quamuis actus, in quo consistit huiusmodi possessio, forte sit minus perfectus, quam aliqui habitus, qui etiam sunt formaliter in beato. Et ita D. THOMAS articulo primo huius quæstionis, in solutione ad secundum, inquit expressè, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni; & ex eodem obiecto habet quod expellat omne malum, & impleat omne desiderium. Aut *Tertio* Respondetur, & in idem recidit, quod illa conueniunt essentiæ beatitudinis formalis, nõ formaliter, sed *radicaliter*, scilicet quia est possessio summi boni, quod est radix & principium omnium illorum bonorum: Sicut possessio pecuniarum in auaro non habet formaliter quod expellat omne malum; & impleat omne desiderium, etiam in eius opinione: sed solum radicaliter, in quantum ipse auarus existimat, pecuniam, quam possidet, esse ad omnia hæc sufficientem.

Ad secundum Respondetur, quod vt seruetur proportio inter beatitudinem formalem, & obiectiuam; satis est, quod beatitudo formalis sit summum, & maximum bonum, inter ea, que possunt habere rationem possessionis, & consecutionis; ita vt beatitudo formalis secundum se, sit maximum bonum, non absolute, sed per modum adeptionis; cum quo stat, quod dicatur minus perfecta, quàm habitus superius commemorati, qui non habent rationem adeptionis.

Ad confirmationem Respondetur; *primo* distinguendo *antecedens*, aut enim intelligitur de beatitudine ipsa formali secundum se, & præcise sumpta; quatenus est quædam possessio: & sic est falsum; aut quatenus etiam includit obiectum possessum, & sic est verum; & ita ex hoc antecedenti solum potest colligi, quod beatitudo formalis, quatenus includit suum obiectum, sit maximum bonum nostrum; & explicatur exemplo auari, qui neque diligit summe, neque habet pro maximo bono suo possessionem præcise sumptam, sed possessionem pecuniarum. *Secundo* Respondetur concedendo *antecedens* & distinguendo *consequens*, aut enim intelligitur de maximo bono formaliter, & sic neganda est consequentia; aut de maximo bono radicaliter, & sic concedenda est, quoniam beatitudo formalis secundum suam essentiam, licet non importet *formaliter* maximam perfectionem beati, tamen *radicaliter* importat eam: quia est veluti radix quædam, ad quam consequuntur

A omnes perfectiones, quas exigit status beatificus; vel quantum ad earum inceptionem, vt si sint aliquo modo posteriores ipsa essentia beatitudinis: vel saltem quantum ad conseruationem, & permanentiam, vt si sint priores, cuiusmodi sunt lumen gloriæ, & gratia habitualis. Et eodem modo Respondetur ad probationem consequentiæ, quod vt aliquid sit maxime amabile, satis est, quod radicaliter sit maximum bonum, quamuis formaliter non sit maximum.

AD ARGVMENTVM VLTIMÆ SENTENTIÆ simul cum sua *confirmatione*. Respondetur, solum conuincere, quod beatitudo formalis sit vltimus actus beati, tamen hoc non esse contra nostram sententiam: quoniam nos eo admisso progredimur vlterius, ad explicandum magis in particulari, qualis sit iste vltimus actus, & dicimus, esse possessionem, & adeptionem summi boni desiderati.

QVÆSTIO II.

B *Vtrum possessio summi boni quæ est essentia beatitudinis formalis consistat in vnione summi boni cum substantia animæ nostræ.*

§. 1. *Sententia Henrici Gandauensis, de vnione per illapsum.*

DIXIMVS quæstione præcedenti essentiam beatitudinis formalis consistere in adeptione summi boni, & hanc adeptionem esse coniunctionem quandam rei beatificandæ cum suo summo bono: nunc magis in particulari explicandum est, qua ratione perficiatur huiusmodi coniunctio; an scilicet, res beatificanda, verbi gratia nostra anima, vniatur immediate per suam substantiam, quatenus præsupponitur suis potentijs, & eorum habitibus, & operationibus: vel potius mediante aliquo istorum, & quo mediante? & in hac quæstione peculiariter intendimus explicare an vniatur immediate per suam substantiam.

C IN QVA RE est celebris sententia HENRICI quodli. 13. q. 12. quam quoniam male referunt Sco. in 4. d. 49. q. 2. CAPRE. ibidem q. 1. & Sot. q. 1. art. 3. oportet latius explicare, vt etiam constet an sit falsa; & an sit aliqua graui censura digna, sicut ab aliquibus recentioribus indicatur. Is ergo author dicit tria. PRIMVM est, duplicem esse vnionem Dei cum anima beata; *prima* est, qua Deus illabitur immediate in essentiam ipsius, & circuminsedet eam, ad eum modum quo ignis circuminsedet, & illabitur in substantiam ferri candentis: sicut enim ignis per illum illapsum quodammodo transformat, & conuertit ferrum in se, ita vt videatur esse ignis; sic etiam Deus per illapsum in animã quodammodo eam transformat, & conuertit in se, ita vt in ipsa nõ videatur esse aliud quã Deus; *Altera* est, qua Deus in ratione obiecti, scilicet in ratione veri, & boni, illabitur in potẽtias eiusdẽ animæ, & purgat eas, vt perfectius eliciant suas operationes: dicitur autem purgare potentias, quatenus intellectum amplius illuminat, vt clarius videat, & voluntatem amplius inflammat, vt ardentius dili-

gat. SECVNDVM est, quod *prima* vnio est prior & perfectior quam *secunda*. TERTIVM est, quod quamuis in vtraque vnione consistat nostra beatitudo formalis, tamen principalius consistit in *prima*, quam in *secunda*.

A

Hæc sententia probatur PRIMO quoad *primum* dictum ipsius. Quia vtraque vnio est possibilis: ergo vtraque reperitur in beatitudine; *consequenti* probatur, quia beatitudo formalis cōsistit in vnione beati cum summo bono quę sit sufficiens ad satiandum eius appetitum, vt dictum est dubio præcedenti: sed beatus appetit vniri cum suo summo bono, non solum medijs potentijs, sed etiam immediatè per suam essentiam, & substantiam; quia non solum appetit perfici in potentijs, sed etiam, imo multo magis, in sua substantia; ergo, si est possibile vniri vtroque modo, dicendum est quod de facto vnitur vtroque modo, alias vnio, quæ est beatitudo formalis, non erit sufficiens ad satiandum appetitum beati; Et *antecedens* probatur, quoniam *imprimis* quod *vnio cum potentijs* sit possibilis, imo & de facto reperiatur in beatitudine, conceditur ab omnibus; quod vero *vnio cum substantia* animę sit etiam possibilis, probatur tribus medijs.

B

Primū est, quia in via anima iusta vnitur Deo, nō solū secundum suas potentias per actus fidei, & charitatis; sed etiam immediate secundum suam substantiam: ergo etiam in patria potest vniri vtro que modo. *Dices quod* in via non vnitur immediate, secundum suam substantiam, sed mediante dono gratię, quod accipit à Deo, & hoc modo non solum potest vniri, sed etiam de facto vnitur in patria. *Sed contra*, quia sicut Deus vnitur substantiæ animę in via mediante dono gratiæ, ita etiam vnitur eius intellectui mediante specie intelligibili: Sed in patria potest vniri, & de facto vnitur intellectui sine aliqua specie per suam essentiam supplentem vices speciei intelligibilis; ergo etiam potest vniri substantiæ animæ sine dono gratiæ per suam essentiam supplentem vices eiusdem gratiæ; patet consequentia, quia non est maior ratio repugnantiæ in vno casu quam in alio.

Confirmatur, quia Deus dicitur esse specialiter in anima iusti per gratiam habitualem, quoniam gratia dat animæ *esse acceptum ad amicitiam* cum Deo & ad eius bona supernaturalia: sed potest Deus per suam essentiam immediate supplere vices gratiæ quantum ad huiusmodi acceptionem, præsertim iuxta probabilē sententiam eorum, qui dicunt, hanc acceptionem non esse effectum primarium gratiæ, & inseperabilem ab ipsa per respectum ad potentiam Dei absolutam; ergo etiam potest supplere vices gratiæ quantum ad specialem modum essendi in anima iusti.

C

Secundum medium est, quia iuxta probabilem multorum sententiam, Deus dicitur esse præsens præsentia physica spatio imaginario, quamuis in eo nihil efficiat: ergo etiam potest esse præsens præsentia quadam speciali, quæ dicatur amicabilis, animæ beatę secundum suam substantiam, quāuis in ea nihil efficiat; patet consequentia, quia nulla potest assignari sufficiens ratio discriminis.

Confirmatur, quia in corporibus potest reperiri illapsus, aut coniunctio intima sine productione alicuius effectus, & sine diuisione aliqua; vt si Deus constituat vnum corpus penetratiue intra aliud; ergo multo melius potest reperiri inter spiritus, & ex consequenti potest vniri Deus intimè substantiæ animæ nostræ per illapsum explicatū ab HENRICO, quamuis nihil efficiat in ipsa.

Tertium medium est, quoniam persona verbi diuini speciali genere vnionis, & distincto ab eo, quo est in omnibus rebus, est immediate vnita humanitati secundum suam substantiam; & tamen nihil in ea efficit, ratione cuius dicatur vnita, sed tantum terminat dependentiam ipsius humanitatis: ergo similiter Deus secundum suam essentiam potest vniri substantiæ animæ nostræ alia speciali vnione immediata, distincta etiam ab hypostatica; patet consequentia ex paritate rationis.

SECVNDO PROBATVR EADEM SENTENTIA quoad *secundum dictum*, quia imprimis, quod prima vnio sit *prior* quam secunda videtur notum: quia sicut essentia præsupponitur potentijs, saltem ordine naturæ, ita videtur rationi consonum, vt si essentia, & potentiæ sint perficiendæ per vnionem cum Deo, prius etiam ordine naturæ perficiatur essentia, quam potentiæ, atque prius vniatur. Quod vero etiam prima vnio sit *perfectior* probatur, quia in prima vnione vnitur Deus secundum suum esse reale, & immediate cum anima: at vero in secunda vnione vnitur Deus secundum esse obiectiuū, & intelligibile cum potentijs; & ex consequenti prima vnio est immediata, & secunda est mediata: quia potentiæ vniuntur Deo medijs suis operationibus; & vlterius, prima est intrinseca ipsi animæ, quia per eam Deus secundum suum esse reale est intimè præsens animæ, at vero secunda est quodammodo extrinseca potentijs, quia obiecta intellectus & voluntatis, quatenus vt obiecta terminant operationes harum potentiarum, non vniuntur secundum suum esse reale intrinsece cum huiusmodi potentijs.

TERTIO PROBATVR HÆC SENTENTIA quoad suum *vltimum dictum*, & primum quod beatitudo formalis consistat in vtraque vnione, probatur, quoniam alias non erit sufficiens ad satiandum appetitum beati, vt in primo argumento ostensum est; quod vero *principalius* consistat in *prima vnione* probatur, quoniam beatitudo formalis est summa perfectio beati saltem per modum consecutionis & adeptionis, vt in quæstione præcedenti explicatum est; ergo est maxima & perfectissima coniūctio beati cum suo summo bono: quoniam (vt ibidem dictum est) in coniunctione cum summo bono cōsistit eius adeptio, quę est beatitudo formalis, sed prima vnio est perfectior quam secunda, vt ostensum est argumento præcedenti: ergo in eo consistit beatitudo formalis principalius, quam in secunda.

Confirmatur quoniam ex opposito sequuntur nonnulla inconuenientia. *Primum* est, Deum in collatione beatitudinis non seruare iustitiam distributiuam secundum singulorum dignitatem: quoniam animæ, quæ est dignior quam potentiæ, non confert id, in quo principalius consistit beatitudo formalis. *Secundum* est, beatitudinem formalem, saltem quoad id, in quo principalius consistit, esse accidens, atque ad eo formicam esse perfectiorem nostra beatitudine, quoniam quæuis substantia est perfectior quam accidens. *Tertium* est, animam denudatam suis potentijs non posse esse

beatam, &

beatam, & potentias separatas ab essentia per diuinam potentiam posse esse beatas, saltem si loquamur de beatitudine formali quantum ad id, in quo principalius consistit. *Vltimum est*, beatitudinem non esse in eo subiecto, in quo est gratia habitualis; quoniam gratia est immediate in substantia animæ, tanquam in subiecto, saltem secundum sententiam D. THOMÆ; & tamen hoc videtur contrarium communi theologorum sententiæ, quoniam omnes videntur insinuare, beatitudinem respondere gratiæ, atque proinde esse in eius subiecto, cum dicunt gloriam, quæ est beatitudo nostra; esse gratiam consummatam.

§. 2. *Prænotanda ad quæstionis solutionem. Vnio Dei cum anima, moralis aut Physica; mediante dono supernaturali, aut sine eo.*

PRO SOLVTIONE NOTANDVM PRIMO, tria esse à nobis explicanda. *primum* est, quæ vnio sit possibilis, aut de facto sit futura in patria inter Deum secundum suam essentiam, & substantiam animæ nostræ, quatenus præsupponitur suis potentijs. *Secundum* est, an aliqua huiusmodi vnio possit incipere, aut de facto incipiat esse de nouo in patria, ita vt ratione huius vnionis dicatur Deus de nouo esse speciali modo in anima beata. *Tertium* est an in huiusmodi vnione consistat aut simpliciter & totaliter, aut saltem principalius nostra formalis beatitudo.

SECVNDO NOTANDVM, dupliciter posse intelligi, vniri Deum in patria cum substantia animæ beatæ vnione aliqua speciali, & distincta à communi, qua est in omnibus rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam. *Primo vnione quadam morali*, quæ consistat in determinatione diuinæ voluntatis ad assistendum amicabiliter animæ secundum suam substantiam, protegendo ipsam, & communicando maxima bona, non ipsi immediate, sed in suis potentijs: ita vt huiusmodi determinatio, & assistentia præcedat ordine naturæ communicationem actualem horum bonorum, & solum habeat rationem cuiusdam applicationis amicabilis ad benefaciendum animæ, admittendo eam ad participationem actualem bonorum Dei, non per seipsam immediate, sed per operationes suarum potentiarum. Ad eum modum, quo apud homines intelligimus, amicum prius habere affectum amicabilem erga suum amici, quo vult eum admittere ad cõmunicationem suorum bonorum; & postea cõmunicare actu ei sua bona, quæ alter suis actibus & operationibus accepturus est. *Secundo vnione physica*, quæ consistat in coniunctione secundum proprias entitates Dei & animæ beatæ secundum suam substantiam.

TERTIO NOTANDVM, quod de vtraque vnione potest intelligi, fieri dupliciter, scilicet *aut mediãte aliquo dono* communicato immediate ipsi animæ secundum suam substantiam; *aut sine aliquo dono* intermedio; sicut in via, Deus de facto vnitur animæ iusti affectu amicabili mediante dono gratiæ habitualis, quod eius essentiæ communicat, & etiam vnione physica; siquidem ratione gratiæ habitualis dicitur iustus dilectus à Deo dilectione amicitiæ, & habere Deum secundum suam entitatem vnitum, & præsentem suæ animæ speciali quodam mo-

A do. Et posset aliquis dicere, quod hæc duo, quæ à Deo præstantur secundum legem ordinatam per donum gratiæ habitualis, possent per potentiam absolutam Dei præstari ab ipso immediate, & sine huiusmodi dono. Quod, quantum ad primum, à multis censetur probabile in materia de iustificatione.

§. 3. *Potest dari vnio moralis animæ cum* Deo *sine dono supernaturali, sed de facto non datur.*

PRIMA CONCLVSIO *Deus per potentiam absolutam posset vniri vnione morali substãtiæ animæ beatæ sine infusione gratiæ habitualis, aut alterius doni; tamen secundum legem ordinariam non vnitur hoc modo nisi mediante gratia habituali.* PRIMA PARS negabitur ab eis, qui in materia de iustificatione defendunt, non posse aliquem fieri amicum Dei, & acceptum ad eius bona supernaturalia, sine infusione alicuius doni supernaturalis, etiam per potentiam Dei absolutam: quoniam tota ratio, propter quam dicunt, non posse hoc fieri, est, quod dilectio, qua B Deus diligit aliquem dilectione amicitiæ, & acceptat eum ad bona sua, est dilectio absoluta, & efficax; atque adeo est causatiua alicuius effectus, aut doni in ipso; & hæc ratio eandem vim habet respectu patriæ, & respectu viæ; quia dilectio qua Deus diligit aliquem vt amicum, non minus est efficax in patria, quam in via. At vero qui censent, posse Deũ de potentia absoluta acceptare aliquem in via ad suam amicitiam, & ad bona sua supernaturalia: consequenter dicent, idem de statu patriæ. Et quia secuti sumus illam sententiam in materia de iustificatione, ideo nunc statuimus hanc partem Conclusionis, quæ potest confirmari omnibus argumentis, quibus sententiam illam de statu viæ probauimus loco citato. Ex quibus nunc satis sit proponere hoc: neque propter *exclusionem peccati*, neque propter *acceptationẽ ad amicitiam* & bona Dei est necessarium, produci in homine de nouo aliquod donum supernaturale, siue per modum habitus, siue per modum actus: ergo nulla ex parte est necessarium; *antecedens* quoad *priorem partem* patet, quia neque peccati ratio & essentia consistit in priuatione alicuius doni realis, & physici, vt non possit C expelli sine introductione huiusmodi doni; sicut tenebræ, quia consistunt in priuatione luminis, non possunt expelli sine introductione luminis: neque Deo est minus possibile, remittere offensam contra ipsum commissam non efficiendo in offensore aliquid physicum positiuum, quam homini remittere offensam ipsi irrogatam nihil producẽdo in eo, qui talem offensam irrogauit; Et quoad *posteriorem partem* probatur, *tum quia* vnus homo potest admittere, seu acceptare alterum ad suam amicitiam, & ad bona sua, nihil producendo in eo; ergo etiam Deus; *tum etiam, quia* nulla est ratio, propter quã Deus non possit diligere Petrum pro hoc instanti amicabiliter, & velle ei bona sua supernaturalia, quæ non sint ei conferenda nisi in fine vitæ, quamuis in hoc instanti nihil in ipso producat.

Et si quæras, quo modo hæc dilectio pro hoc instanti habeat obiectum sibi proportionatum, & sit efficax? *Respondetur*, quod vt dilectio habeat obiectum proportionatum satis est, quod bonum per eam volitum rei dilectæ sit eiusdem ordinis cum

ipsa, quam-

ipsa, quamuis res, quæ est dilecta, sit inferioris ordinis: & ita contingeret in hoc casu, quoniam Deus sua dilectione acceptaret hominem ad bona supernaturalia; vtque etiam ipsa dilectio dicatur efficax pro hoc instanti per modum dilectionis, satis est, quod in hoc instanti sit de se sufficiens ad communicandum actu homini dilecto bona supernaturalia in tempore à Deo constituto, & quod pro eodem instanti ita se habeat ad hominem, vt sit volitio cómunicandi ipsi bona Dei, ita vt ad actualem communicationem non sit necesse, remoueri aliquod impedimentum repugnans, neque poni aliquam dispositionem, vel acceptationem, sed solum aduenire tempus constitutum. In quo differt ista *dilectio* à *prædestinatione*, qua Deus efficaciter vult prędestinato existenti in peccato mortali dare gloriam in tempore mortis suæ, & à *volitione* qua Deus hominem existentem hoc instanti in puris naturalibus statuerit acceptare pro alio instanti ad amicitiam & bona sua; quoniam per *prædestinationem* non vult Deus efficaciter dare gloriam prædestinato pro illo instanti quo est in peccato mortali, etiamsi tunc moriatur, nisi prius remoueatur impedimentum peccati, & per *alteram volitionem* non vult Deus efficaciter communicare bona sua homini pro illo instanti, quo fingitur in puris naturalibus, quia ad actualem communicationem necessarium esset prius acceptari aut extrinsece aut intrinsece.

Et si obijcias, quia per hanc dilectionem nunquã in hoc casu communicaret Deus bona sua essentiæ secundum se, sed solum potentijs: ergo hæc dilectio nõ esset efficax respectu essentiæ. *Respondetur*, quod medijs potentijs communicaret Deus eadem bona animæ secundum suam substantiam, & hoc satis esset, vt dilectio, virtute cuius fieret hæc communicatio, diceretur efficax etiam respectu animæ secundum suam essentiam.

SECVNDA ETIAM PARS huius conclusionis probatur, quia secundum legem ordinariam nullus est amicus Dei, aut dilectus ab ipso amore amicitiæ, neque acceptus ad bona supernaturalia Dei, nisi mediante gratia habituali: imo hæc omnia computantur inter effectus formales gratiæ in materia de iustificatione.

§. 4. *Datur illapsus seu vnio physica Dei in substantiam animæ mediante gratia habituali, sed non mediantibus aliis donis supernaturalibus.*

SECVNDA CONCLVSIO, *Datur de facto in patria medio dono gratiæ habitualis vnio physica, & intima Dei cum substantia animæ: quæ potest appellari illapsus Dei in ipsam animam secundum eius substantiam, non tamen medijs alijs donis, aut effectibus supernaturalibus, quamuis de potentia absoluta posset reperiri.* Hæc conclusio tres continet partes. PRIMA est quod de facto datur in patria illapsus Dei in substantiam animę per gratiam habitualem, ad cuius explicationem & probationem *supponendum* est, non esse nouam, sed communem, & in hac conueniunt cum HENRICO, SCOTO, & SOTO, locis citatis omnes Thomistę. Neque *obstat* quod hi omnes, vt hoc probent, impugnare videantur immediatam vnionem Dei cum substantia animę, quoniã loquuntur de vnione, sine productione alicuius effectus in essentia ipsius animæ. Neque etiã *obstat* quod HENRICVS quod lib. 4.

A q. 10. & SCOTVS loco citato in 2. d. 26. q. vnica, dicant, gratiam & charitatem esse eundem habitum, secundum rem, & subiectari in voluntate; quia etiã dicunt essentiam, & voluntatem esse eandem entitatem, quę secundum diuersas rationes est essentia & potentia. Et similiter distingunt in habitu, qui est gratia & charitas, duplicem rationem, scilicet in quantum dat esse supernaturale & participationem quandam diuinę essentiæ; & in quantum constituit principium diligendi, vt inquit HENRICVS vel vt inquit SCOTVS loco citato ex 4. & in 2. d. 27. q. vnica, in quantum dat esse obiectum dilectum à Deo, & in quantum dat esse principium diligendi Deum. Et dicunt, hunc habitum secundum priorem rationem esse gratiam, & sic afficere primo essentiam, quatenus habet rationem essentię, & secundum posteriorem rationem esse charitatem, & sic afficere primo voluntatem, quatenus habet rationem potentię.

Et hoc *supposito* probatur hæc pars ex duobus principijs receptis apud omnes theologos, & præsertim apud Diu. THOMAM. *Primum est*, gratiam sanctificantem esse immediate in essentia animæ, tanquam in subiecto: quod docet expresse Diuus THOMAS. 1. 2. q. 110. art. 3. *Secundum* est, ratione

B huius gratiæ esse Deum speciali quodam modo in essentia animæ, non solum secundum participationem, quæ est ipsa gratia; sed etiam secundum suam essentiam: ita quod quamuis gratia sit ratio vinculi & vnionis, tamen ipse Deus secundum suam essentiam & substantiam est intimè vnitus & præsens essentiæ animę, modo quodam speciali & distincto à communi, quo dicitur esse in omnibus rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam. Hoc etiam docet expresse D. THOMAS. 1. p. q. 8. art. 3. in corp. & ad 4. & q. 43. art. 3. Et quamuis vtrobique dicat, Deum hoc modo esse in creatura rationali, sicut cognitum in cognoscente, & sicut amatum in amãte, quod est esse vnitum per modum obiecti: tamen non negat, quod sit vnitus per suam entitatem, & substantiam immediate, & intime ipsi creaturæ rationali; sed vult per hoc explicare à posteriori, & quasi ex effectibus, in quo consistat ille specialis modus quo Deus est in anima iusti ratione gratiæ habitualis, quasi diceret, consistere in vnione per quandam participationem suæ naturæ, tam perfectam, vt ex ipsa emanent habitus, qui sint principia cognoscendi & amandi ipsum, vt eisdem locis est explicandum.

C Dico autem colligi hanc partem ex his duobus principijs, quoniam suppono vt certum, animam in patria habere in sua substantia inhærentem gratiam habitualem, sicut in via; Quod potest facile probari, quia hæc gratia est magna perfectio animæ secundum suam substantiam, & non importat aliquã imperfectionem repugnantem statui beatitudinis; ergo manet in eo; patet consequentia, quia nulla est ratio, propter quam dici possit, Deum auferre in patria hanc perfectionem à substantia animæ.

Confirmatur primo, quia in via ponitur hæc gratia in essentia animæ, vt ea mediante Deus vniatur ipsi essentiæ animæ: ergo propter eãdem rationẽ debet poni in patria; patet consequentia, quia non minus debet poni in patria vnio Dei cum essentia animæ quã in via. *Dices* quod in patria propter perfectionem status debet fieri hæc vnio perfectiori modo, quam mediante gratia habituali; *Sed contra* quia vel de-

vel debet fieri sine aliquo dono producto in essentia animæ, vel mediante aliquo dono perfectiori quàm sit gratia habitualis: *Primum* dici non potest *tum quia* forte est impossibile, de quo dicemus Cõclusione sequenti, *tum etiam quia* magis consentaneum est naturis rerum quod hæc vnio fiat mediãte aliquo dono intrinseco, & inhærente ipsi animæ, ergo ita fit secundum legem ordinariã & de facto; Neque etiam potest dici *secundum*, quia gratia habitualis est perfectissimum, & supremum donum inter omnia dona creata ordinis supernaturalis, quoniam per eam efficimur diuinæ naturę consortes, vt dicitur 2. Petri. 1.

Confirmatur secundo quia per gratiam habitualem anima in via efficitur amica Dei, & accepta ad beatitudinem, ergo in patria habet eandem gratiam. patet consequentia, quoniam alias anima secundum suam substantiam careret his effectibus gratiæ habitualis, & non posset dici amica Dei, nec accepta ad eius bona.

Confirmatur vltimo, quia causa formalis nostræ iusticiæ, & sanctitatis est gratia habitualis, iuxta doctrinam Concilij Tridentini. Sess. 6. decreto de iustificatione cap. ergo manet in patria: patet consequentia, quoniam alias vel beati non erunt iusti & sancti, quia non habebunt causam formalem iusticiæ, & sanctitatis; vel erunt iusti & sancti alia ratione, quam in via, quoniam habebunt causam formalem iustitiæ & sanctitatis quæ sit diuersæ rationis, & alterius speciei ab ea quam habuerunt in via: atque adeo viatores & beati dicentur iusti & sancti æquiuoce.

SECVNDA PARS huius conclusionis est, quod in patria non datur de facto, & secundum legem ordinariã vnio physica Dei cum substantia animæ medijs donis aut effectibus supernaturalibus distinctis à gratia habituali. Et probatur, quoniam iuxta communem sententiam theologorum nullus effectus supernaturalis est in patria in essentia animæ, præter gratiam habitualem: ergo neque datur vnio physica Dei cum essentia animæ medio aliquo dono distincto à gratia habituali.

Confirmatur quia nulla est ratio, propter quam sit necessarium in essentia animæ aliquod donum supernaturale creatum distinctum à gratia habituali: ergo non est concedendum esse de facto, & secundum legem ordinariam tale donum in essentia animæ; *consequentia* patet, quia de supernaturalibus non est aliquid asserendum sine fundamento authoritatis, vel rationis; & *antecedens* probatur, quia duplex potest esse ratio ponendi donum aliquod supernaturale in essentia animæ, *prima* est, vt anima secundũ suam essentiam sit vnita Deo, amica ipsi, accepta ad eius bona & iusta, & sancta, & hæc ratio nõ habet locum, quoniã adhæc omnia sufficit gratia habitualis secundũ legẽ Dei ordinariam; *Altera* est, vt sit in subiecto beato aliqua participatio diuinæ naturæ, vt natura est, & vt huiusmodi participatio habeat subiectum sibi proportionatum, scilicet essentiam, & non potentiam; & neque hæc ratio habet locum, quia per gratiam habitualem fit anima particeps diuinæ naturæ, vt natura est.

TERTIA PARS HVIVS Conclusionis est posse reperiri, per potentiam Dei absolutam, vnionem physicam Dei cum substantia animæ medijs alijs effectibus supernaturalibus distinctis à gratia habituali: & hæc videtur satis aperta, quoniam nulla est

A ratio sufficiens, imo neque apparens ad negandum posse Deum secundum suam potentiam absolutam producere in essentia animæ qualitates aliquas supernaturales, distinctas à gratia habituali; & positis his qualitatibus, loquendo consequenter ad ea, quę diximus in probatione secundæ partis huius conclusionis, necessario fatendum esset, quod Deus esset speciali modo vnitus essentiæ animæ.

Et Confirmatur, quia secundum legem Dei ordinariam concedimus, corpora gloriosa habitura esse quatuor dotes gloriæ supernaturales, ex quibus aliquæ erunt qualitates inhærentes ipsis corporibus: & multi concedunt, characterem esse qualitatem supernaturalem physice inhærentem substantiæ animæ; ergo pari ratione poterit Deus per potentiam suam absolutam producere in essentia animæ qualitates aliquas supernaturales, distinctas realiter à gratia habituali.

Sed obijcies, repugnare hanc partem præcedenti; quia, si est possibile per potentiam Dei absolutam produci huiusmodi qualitates in substantia animæ, nulla est ratio propter quam negemus produci de B facto: imo ratione status videtur asserendum; quoniam, cum beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, videtur postulare multa ornamenta in substantia animæ.

Et Confirmatur, quia corpori conferuntur de nouo quædam ornamenta supernaturalia, scilicet dotes gloriæ; & potentijs animæ tribuuntur alia, quæ etiam appellantur à theologis dotes, scilicet intellectui visio, aut comprehensio; & voluntati delectatio, aut fruitio, ergo etiam essentiæ animæ debet tribui aliquod ornamentum de nouo.

Respondetur hoc argumentum solum probare, quod, supposita hac parte, non sit aliqua ratio, qua efficaciter probetur præcedens; deinde in particulari ad argumentum respondetur, non valere hanc consequentiam: potest produci aliqua perfectio vel qualitas supernaturalis in substantia animæ, ergo de facto producitur; alias omnes perfectiones possibiles deberent produci, quod nullus concedet. Et ad probationem sumptam ex definitione status C beatifici. Respondetur, esse intelligendam de bonis requisitis ad eum statum, siue quantum ad essentiam beatitudinis, siue quantum ad annexa, aut antecedenter, aut concomitanter, aut consequenter.

Ad Confirmationem concesso antecedenti neganda est consequentia, & ratio discriminis est, quod tam in corpore, quam in potentijs animæ sunt aliquo modo necessariæ ad beatitudinem perfectiones, in quibus dotes illæ cõsistunt, & desunt omnino: at vero perfectiones, quas animæ essentia participaret medijs qualitatibus supernaturalibus distinctis à gratia habituali, non essent vllo modo necessariæ ad beatitudinem, supposito, quod in essentia animæ esset gratia habitualis.

§. 5. *Vnio physica Dei cum substantia animæ absque aliquo effectu communicato ipsi animæ, est impossibilis.*

TERTIA CONCLVSIO, *impossibile est, Deum vniri speciali modo vnionis physicæ animæ secundum suam substantiam, nisi medio aliquo effectu, aut quasi effectu communicato immediate substantiæ ipsius animæ.* In hac conueniunt SCOTVS & SOTVS locis citatis, & fere om-

ipsa, quamuis res, quæ est dilecta, sit inferioris ordinis: & ita contingeret in hoc casu, quoniam Deus sua dilectione acceptaret hominem ad bona supernaturalia; vtque etiam ipsa dilectio dicatur efficax pro hoc instanti per modum dilectionis, satis est, quod in hoc instanti sit de se sufficiens ad communicandum actu homini dilecto bona supernaturalia in tempore à Deo constituto, & quod pro eodem instanti ita se habeat ad hominem, vt sit volitio cōmunicandi ipsi bona Dei, ita vt ad actualem communicationem non sit necesse, remoueri aliquod impedimentum repugnans, neque poni aliquam dispositionem, vel acceptationem, sed solum aduenire tempus constitutum. In quo differt ista *dilectio* à *prædestinatione*, qua Deus efficaciter vult prędestinato existenti in peccato mortali dare gloriam in tempore mortis suæ, & à *volitione* qua Deus hominem existentem hoc instanti in puris naturalibus statuerit acceptare pro alio instanti ad amicitiam & bona sua; quoniam per *prædestinationem* non vult Deus efficaciter dare gloriam prædestinato pro illo instanti quo est in peccato mortali, etiamsi tunc moriatur, nisi prius remoueatur impedimentum peccati, & per *alteram volitionem* non vult Deus efficaciter communicare bona sua homini pro illo instanti, quo fingitur in puris naturalibus, quia ad actualem communicationem necessarium esset prius acceptari aut extrinsece aut intrinsece.

Et si obijcias, quia per hanc dilectionem nunquā in hoc casu communicaret Deus bona sua essentiæ secundum se, sed solum potentijs: ergo hæc dilectio nō esset efficax respectu essentiæ. *Respondetur*, quod medijs potentijs communicaret Deus eadem bona animæ secundum suam substantiam, & hoc satis esset, vt dilectio, virtute cuius fieret hæc communicatio, diceretur efficax etiam respectu animæ secundum suam essentiam.

SECVNDA ETIAM PARS huius conclusionis probatur, quia secundum legem ordinariam nullus est amicus Dei, aut dilectus ab ipso amore amicitiæ, neque acceptus ad bona supernaturalia Dei, nisi mediante gratia habituali: imo hæc omnia computantur inter effectus formales gratiæ in materia de iustificatione.

§. 4. *Datur illapsus seu vnio physica Dei in substantiam animæ mediante gratia habituali, sed non mediantibus aliis donis supernaturalibus.*

SECVNDA CONCLVSIO, *Datur de facto in patria mediæ dono gratiæ habitualis vnio physica, & intima Dei cum substantia animæ: quæ potest appellari illapsus Dei in ipsam animam secundum eius substantiam, non tamen medijs alijs donis, aut effectibus supernaturalibus, quamuis de potentia absoluta posset reperiri.* Hæc conclusio tres continet partes. PRIMA est quod de facto datur in patria illapsus Dei in substantiam animę per gratiam habitualem, ad cuius explicationem & probationem *supponendum* est, non esse nouam, sed communem, & in hac conueniunt cum HENRICO, SCOTO, & SOTO, locis citatis omnes Thomistę. Neque *obstat* quod hi omnes, vt hoc probent, impugnare videantur immediatam vnionem Dei cum substantia animę, quoniā loquuntur de vnione, sine productione alicuius effectus in essentia ipsius animæ. Neque etiā *obstat* quod HENRICVS quod lib. 4. q. 10. & SCOTVS loco citato in 2. d. 26. q. vnica, dicant, gratiam & charitatem esse eundem habitum, secundum rem, & subiectari in voluntate; quia etiā dicunt essentiam, & voluntatem esse eandem entitatem, quę secundum diuersas rationes est essentia & potentia. Et similiter distingunt in habitu, qui est gratia & charitas, duplicem rationem, scilicet in quantum dat esse supernaturale & participationem quandam diuinę essentiæ; & in quantum constituit principium diligendi, vt inquit HENRICVS vel vt inquit SCOTVS loco citato ex 4. & in 2. d. 27. q. vnica, in quantum dat esse obiectum dilectum à Deo, & in quantum dat esse principium diligendi Deum. Et dicunt, hunc habitum secundum priorem rationem esse gratiam, & sic afficere primo essentiam, quatenus habet rationem essentię, & secundum posteriorem rationem esse charitatem, & sic afficere primo voluntatem, quatenus habet rationem potentię.

Et hoc *supposito* probatur hæc pars ex duobus principijs receptis apud omnes theologos, & præsertim apud Diu. THOMAM. *Primum est*, gratiam sanctificantem esse immediate in essentia animæ, tanquam in subiecto: quod docet expresse Diuus THOMAS. 1. 2. q. 110. art. 3. *Secundum* est, ratione huius gratiæ esse Deum speciali quodam modo in essentia animæ, non solum secundum participationem, quæ est ipsa gratia; sed etiam secundum suam essentiam: ita quod quamuis gratia sit ratio vinculi & vnionis, tamen ipse Deus secundum suam essentiam & substantiam est intimè vnitus & præsens essentiæ animę, modo quodam speciali & distincto à communi, quo dicitur esse in omnibus rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam. Hoc etiam docet expresse D. THOMAS. 1. p. q. 8. art. 3. in corp. & ad 4. & q. 43. art. 3. Et quamuis vtrobique dicat, Deum hoc modo esse in creatura rationali, sicut cognitum in cognoscente, & sicut amatum in amāte, quod est esse vnitum per modum obiecti: tamen non negat, quod sit vnitus per suam entitatem, & substantiam immediate, & intime ipsi creaturæ rationali; sed vult per hoc explicare à posteriori, & quasi ex effectibus, in quo consistat ille specialis modus quo Deus est in anima iusti ratione gratiæ habitualis, quasi diceret, consistere in vnione per quandam participationem suæ naturæ, tam perfectam, vt ex ipsa emanent habitus, qui sint principia cognoscendi & amandi ipsum, vt eisdem locis est explicandum.

Dico autem colligi hanc partem ex his duobus principijs, quoniam suppono vt certum, animam in patria habere in sua substantia inhærentem gratiam habitualem, sicut in via; Quod potest facile probari, quia hæc gratia est magna perfectio animæ secundum suam substantiam, & non importat aliquā imperfectionem repugnantem statui beatitudinis; ergo manet in eo; patet consequentia, quia nulla est ratio, propter quam dici possit, Deum auferre in patria hanc perfectionem à substantia animæ.

Confirmatur primo, quia in via ponitur hæc gratia in essentia animæ, vt ea mediante Deus vniatur ipsi essentiæ animæ: ergo propter eādem rationē debet poni in patria; patet consequentia, quia non minus debet poni in patria vnio Dei cum essentia animæ quā in via. *Dices* quod in patria propter perfectionem status debet fieri hæc vnio perfectiori modo, quam mediante gratia habituali; *Sed contra* quia vel de-

vel debet fieri sine aliquo dono producto in essentia animæ, vel mediante aliquo dono perfectiori quàm sit gratia habitualis: *Primum* dici non potest *tum quia* forte est impossibile, de quo dicemus Cõclusione sequenti, *tam etiam quia* magis consentaneum est naturis rerum quod hæc vnio fiat mediãte aliquo dono intrinseco, & inhærente ipsi animæ, ergo ita fit secundum legem ordinariã & de facto; Neque etiam potest dici *secundum*, quia gratia habitualis est perfectissimum, & supremum donum inter omnia dona creata ordinis supernaturalis, quoniam per eam efficimur diuinæ naturę consortes, vt dicitur 2. Petri. 1.

Confirmatur secundo quia per gratiam habitualem anima in via efficitur amica Dei, & accepta ad beatitudinem, ergo in patria habet eandem gratiam. patet consequentia, quoniam alias anima secundum suam substantiam careret his effectibus gratiæ habitualis, & non posset dici amica Dei, nec accepta ad eius bona.

Confirmatur vltimo, quia causa formalis nostræ iusticiæ, & sanctitatis est gratia habitualis, iuxta doctrinam Concilij Tridentini. Sess. 6. decreto de iustificatione cap. ergo manet in patria: patet consequentia, quoniam alias vel beati non erunt iusti & sancti, quia non habebunt causam formalem iusticiæ, & sanctitatis; vel erunt iusti & sancti alia ratione, quam in via, quoniam habebunt causam formalem iustitiæ & sanctitatis quæ sit diuersæ rationis, & alterius speciei ab ea quam habuerunt in via: atque adeo viatores & beati dicentur iusti & sancti æquiuoce.

Secvnda pars huius conclusionis est, quod in patria non datur de facto, & secundum legem ordinariã vnio physica Dei cum substantia animæ medijs donis aut effectibus supernaturalibus distinctis à gratia habituali. Et probatur, quoniam iuxta communem sententiam theologorum nullus effectus supernaturalis est in patria in essentia animæ, præter gratiam habitualem: ergo neque datur vnio physica Dei cum essentia animæ medio aliquo dono distincto à gratia habituali.

Confirmatur quia nulla est ratio, propter quam sit necessarium in essentia animæ aliquod donum supernaturale creatum distinctum à gratia habituali: ergo non est concedendum esse de facto, & secundum legem ordinariam tale donum in essentia animæ; *consequentia* patet, quia de supernaturalibus non est aliquid asserendum sine fundamento authoritatis, vel rationis; & *antecedens* probatur, quia duplex potest esse ratio ponendi donum aliquod supernaturale in essentia animæ, *prima* est, vt anima secundũ suam essentiam sit vnita Deo, amica ipsi, accepta ad eius bona & iusta, & sancta, & hæc ratio nõ habet locum, quoniã ad hæc omnia sufficit gratia habitualis secundũ legẽ Dei ordinariam; *Altera* est, vt sit in subiecto beato aliqua participatio diuinæ naturæ, vt natura est, & vt huiusmodi participatio habeat subiectum sibi proportionatum, scilicet essentiam, & non potentiam; & neque hæc ratio habet locum, quia per gratiam habitualem fit anima particeps diuinæ naturæ, vt natura est.

Tertia pars hvivs Conclusionis est posse reperiri, per potentiam Dei absolutam, vnionem physicam Dei cum substantia animæ medijs alijs effectibus supernaturalibus distinctis à gratia habituali: & hæc videtur satis aperta, quoniam nulla est

A ratio sufficiens, imo neque apparens ad negandum posse Deum secundum suam potentiam absolutam producere in essentia animæ qualitates aliquas supernaturales, distinctas à gratia habituali; & positis his qualitatibus, loquendo consequenter ad ea, quę diximus in probatione secundæ partis huius conclusionis, necessario fatendum esset, quod Deus esset speciali modo vnitus essentiæ animæ.

Et Confirmatur, quia secundum legem Dei ordinariam concedimus, corpora gloriosa habitura esse quatuor dotes gloriæ supernaturales, ex quibus aliquæ erunt qualitates inhærentes ipsis corporibus: & multi concedunt, characterem esse qualitatem supernaturalem physice inhærentem substantiæ animæ; ergo pari ratione poterit Deus per potentiam suam absolutam producere in essentia animæ qualitates aliquas supernaturales, distinctas realiter à gratia habituali.

Sed obijcies, repugnare hanc partem præcedenti; quia, si est possibile per potentiam Dei absolutam produci huiusmodi qualitates in substantia animæ, nulla est ratio propter quam negemus produci de B facto: imo ratione status videtur asserendum; quoniam, cum beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, videtur postulare multa ornamenta in substantia animæ.

Et Confirmatur, quia corpori conferuntur de nouo quædam ornamenta supernaturalia, scilicet dotes gloriæ; & potentijs animæ tribuuntur alia, quæ etiam appellantur à theologis dotes, scilicet intellectui visio, aut comprehensio; & voluntati delectatio, aut fruitio, ergo etiam essentiæ animæ debet tribui aliquod ornamentum de nouo.

Respondetur hoc argumentum solum probare, quod, supposita hac parte, non sit aliqua ratio, qua efficaciter probetur præcedens; deinde in particulari ad argumentum respondetur, non valere hanc consequentiam: potest produci aliqua perfectio vel qualitas supernaturalis in substantia animæ, ergo de facto producitur; alias omnes perfectiones possibiles deberent produci, quod nullus concedet. Et ad probationem sumptam ex definitione sta-C tus beatifici. Respondetur, esse intelligendam de bonis requisitis ad eum statum, siue quantum ad essentiam beatitudinis, siue quantum ad annexa, aut antecedenter, aut concomitanter, aut consequenter.

Ad Confirmationem concesso antecedenti neganda est consequentia, & ratio discriminis est, quod tam in corpore, quam in potentijs animæ sunt aliquo modo necessariæ ad beatitudinem perfectiones, in quibus dotes illæ cõsistunt, & desunt omnino: at vero perfectiones, quas animæ essentia participaret medijs qualitatibus supernaturalibus distinctis à gratia habituali, non essent vllo modo necessariæ ad beatitudinem, supposito, quod in essentia animæ esset gratia habitualis.

§. 5. Vnio physica Dei cum substantia animæ absque aliquo effectu communicato ipsi animæ, est impossibilis.

Tertia Conclvsio, *impossibile est, Deum vniri speciali modo vnionis physicæ animæ secundum suam substantiam, nisi medio aliquo effectu, aut quasi effectu communicato immediate substantiæ ipsius animæ.* In hac conueniunt Scotvs & sotvs locis citatis, & fere om-

fere omnes scolastici: & dicunt, se in ea dissentire ab HENRICO, quamuis non sit certum, HENRICVM sensisse oppositum; quoniam ipse non loquitur de eo, quod posset fieri per potentiam Dei absolutam; sed de eo quod fit de facto, & dicit Deum illabi essentiæ animæ, deificando ipsam, & intelligit *deificare ipsam*, nō per essentiam, sed per participationem; atque adeo communicando ei aliquam participationem deitatis, quam appellauit dispositionem diuinam, & est ipsa gratia habitualis. *Et confirmatur* ex exemplo quo ipse vtitur, nam inquit, quod ita Deus transformat in se animæ essentiam (quod est *deificare ipsam*) sicut ignis transformat ferrum candens: at ignis non transformat ferrum, nisi medio aliquo effectu in ipso producto, scilicet calore valde intenso, aut etiam igne in aere contento in poris & cauitatibus ipsius ferri; ergo etiam Deus, iuxta sententiam huius authoris, non transformat in se essentiam animæ nisi producendo in ea aliquem effectum.

Sed cuiuscunque sit opposita sententia, probatur nostra conclusio contra eam hoc argumento SCOTI: impossibile est, aliqua extrema, quæ antea non erant vnita speciali quodam modo vnionis physicæ, incipere esse vnita eodem genere vnionis, nisi interueniat aliqua mutatio physica, vel in vtroque extremo, vel in altero eorum: ergo vt Deus, & substantia animæ incipiant de nouo habere inter se specialem modum vnionis physicæ, necessarium est, quod fiat aliqua mutatio physica vel in Deo & anima, vel saltem in anima; sed in Deo fieri non potest, quoniam est omnino immutabilis, ergo necessarium est quod fiat in anima; sed non potest fieri mutatio physica in anima sine aliquo effectu reali intrinsece communicato ipsi animæ, ergo neque potest incipere esse specialis vnio physica inter Deum & substantiam animæ, nisi mediante aliquo effectu communicato substantiæ animæ.

Vt probemus aliquas propositiones huius argumenti *supponendum* est, quod per mutationem physicam non intelligimus mutationem naturalem, sed eam quæ fit intrinsece in re mutata, secundum aliquam entitatem realem, quamuis huiusmodi entitas, atque adeo ipsa mutatio, sit supernaturalis. Appello autem ita hanc mutationem, ad distinctionem mutationis moralis, & eius quæ fit præcise secundum aliquam denominationem extrinsecam, & hoc supposito probatur *primum antecedens*, quoniam nisi extrema illa mutentur physice, habebunt se physice nunc eodem modo sicut antea: quia sicut mutari est aliter se habere nunc quam prius, ita non mutari est habere se eodem modo nunc & prius, sed antea illa extrema nonhabebant inter se specialem vnionem physicam, ergo neque nunc, deinde probatur *secunda minor*, scilicet quod non possit esse mutatio physica in anima sine aliquo effectu intrinsece in sua entitate ipsi communicato, quoniam alias eodem modo se habebit anima nunc & prius, quantum ad omnem entitatem sibi intrinsecam, ergo non est nunc mutata physice, patet consequentia, quia mutari physice, vt nunc loquimur, est aliter se habere nunc quam prius, secundum aliquam entitatem intrinsecam.

A

§. 6. *Communicari debet aliqua entitas de nouo: & non solum nouus modus siue penetrationis, siue vnionis; nisi inferat veram mutationem.*

AD HOC ARGVMENTVM, quod est potissimum fundamentum huius sententiæ, duobus modis solet responderi. *Primus* est eorum, qui dicunt, animam in hoc casu mutari aliquo modo, non quia recipiat nouam entitatem in ipsa productam, sed quia recipit nouum modum se habendi, quid autem sit iste *nouus modus*, non explicatur eadem ratione ab omnibus. Nam *quidam* dicunt, esse maiorem *penetrationem* quasi passiuam, qua anima secundum suam substantiam intimius penetratur à Deo.

Sed hoc facile impugnatur, quoniam vel ista *penetratio* dicitur maior quia est magis intrinseca substantiæ animæ, & pertingit ad ea, quæ sunt ipsi magis intima, aut quia perfectioris, & sublimioris ordinis: *Primum* dici non potest, quia Deus ratione actionis, qua conseruat substantiam animę, est ei vnitus ita intrinsece, & quoad omnia, quę sunt ipsi maxime intima, vt non possit vniri magis intrinsece; quoniam pertingit vsque ad entitatem animæ, & nihil est cuicunque rei magis intrinsecum quam propria entitas. Neque etiam potest dici *secundum*, quia penetratio non potest esse altioris ordinis, nisi quia per eam datur aliquod esse altioris ordinis.

B

Alij dicunt, esse modum vnionis, quia sicut iuxta aliquorum sententiam in omni vnione noua fit de nouo quidam modus; vel in vtroque extremo, si vtrumque sit capax acquirendi talem modum; vel saltem in eo, quod est capax: & hic modus est ipsa vnio in facto esse, à qua extrema dicuntur formaliter vnita; ita isti dicunt, animam in hoc casu acquirere nouum modum à quo dicitur speciali modo vnita Deo.

Sed & hoc potest facile impugnari primo, quia forte est falsa sentētia asserentium, vnionem, vt præsupponitur relationi, esse modum aliquem realem absolutum superadditum extremis de quo alibi est agendū. *Deinde*, quia etiā hoc admisso, non potest dici in hoc casu: nam sic argumentor, vel ratione illius modi dicerentur vnitæ diuinitas & anima in vno aliquo tertio constituto ex vtraque; vel solum inter se: si dicatur hoc *secundum*, sequitur quod vnio, quæ in eo casu reperiretur inter diuinitatem & animā, solum esset quędam iuxta positio, & indistantia inter ipsas, & ex consequenti quod non esset specialis vnio; quia ratione actionis, qua Deus conseruat entitatem animæ, est ita indistans ab ipsa anima, vt non possit esse magis indistans; si vero dicatur *primum*, vel illud tertium esset *vnum accidentaliter*, & hoc dici non potest, quia repugnat diuinæ naturæ vniri cum aliquo extremo constituendo cum ipso vnum accidentaliter, quia ad hoc necessarium esset, quod haberet rationem formæ accidentalis, aut sui subiecti, vel esset *vnum substantialiter*, & neque hoc dici potest: quia illud vnum neque esset vnum *vnitate naturæ*, quoniam ex duobus extremis non potest constitui vna natura, nisi vnum habeat rationem materiæ & alterum rationem formæ substantia-

C

lis, & vtrumque repugnat diuinæ naturæ; neque esset vnum *vnitate personæ*, aut subsistentiæ, quia huiusmodi vnio esset *hypostatica*, de qua supponimus non fieri nunc sermonem; & præter hos duos modos vnionis substantialis, non potest dari alius, vt in materia de incarnatione ostendi solet.

Dices, quod illud tertium esset vnum vnitate existentię substantialis, quæ vnitas consisteret in hoc, quod anima & diuinitas existerent vna & eadem existentia, scilicet diuina, quæ per hanc vnionem communicaretur animæ à diuinitate; sicut, iuxta multorum Thomistarum sententiam, humanitati assumptę à verbo diuino communicatur existentia diuina, ita quod formaliter existit per eam, & caret propria existentia creata. *Sed hoc dici non potest, primo*, quia fortè est impossibile communicari naturæ creatæ siue totali, qualis est humanitas, siue partiali, qualis est anima, existentiam diuinam, nisi etiam communicetur subsistentia, de quo disputari solet in materia de incarnatione. *Secundo*, quia in hoc casu iam communicaretur de nouo animæ aliquid distinctum ab eius substantia, scilicet existentia diuina, per quam terminaretur eius dependentia & potentialitas ad existendum.

SECVNDVS MODVS RESPONDENDI ad argumentum propositum, est GREGORII in 1. dist. 14. 15. & 16. quæst. 1. art. 2. vbi, vt defendat tertiam conclusionem, quam proposuerat articulo primo, scilicet, quod potest per potentiam Dei absolutam dari alicui de nouo persona Spiritus sancti, absque eo quod detur ei aliquod donum creatum, vel aliquis alius effectus; proponit hoc argumentum: cum datur persona Spiritus sancti, incipit esse vera hęc propositio, homo habet Spiritum sanctum, & antea non erat vera: ergo fit mutatio in significato huius propositionis; quoniam quamdiu significatum propositionis se habet eodem modo, etiam ipsa propositio est eodem modo vera aut falsa: sed hæc mutatio in significato non potest fieri in persona Spiritus sancti, ergo fit in homine, cui datur Spiritus sanctus, & ex consequenti in homine producitur aliquid de nouo; quia mutatur, & non deperdendo aliquid de sua entitate, neque per conuersionem sui in aliud, ergo acquirendo in se aliquid distinctum à propria entitate. Et Respondet GREGORIVS ad hoc argumentum, quod ferè est idem cum nostro, concedendo duas primas consequentias, scilicet quòd fit aliqua mutatio in significato, & quod fit in homine; & negando tertiam, scilicet quod huiusmodi mutatio fiat per productionem alicuius entitatis de nouo. Pro quo *aduertit*, quòd mutatio dupliciter sumitur *primo propriè*, qua ratione de ipsa locuti sunt philosophi, & ad hanc, quando non est deperditiua, aut conuersiua, requiritur productio aut acquisitio alicuius entitatis de nouo. *Secundo sumitur impropriè*; & ad mutationem ita sumptam non requiritur productio, aut acquisitio nouę entitatis, sed sufficit quod res, quæ mutatur possit dici aliquo modo habere se aliter nunc quam prius; & dicit quod in casu huius argumenti homo mutatur mutatione impropriè sumpta, ad quam satis est, quod in re sit verum hoc obiectum significationis pro-

A positionis, homo habet Spiritum sanctum, & antea non esset verum. Et ad argumentum, quo probatur, quod mutatio in hoc casu sit acquisitio; Respondet, quod illa consequentia solum habet locum in mutatione propriè dicta; quoniam ad mutationem impropriè dictam, non requiritur quod subiectum conuertatur in aliud, nec quòd deperdat aut acquirat aliquid in sua entitate: sed satis est, quod habeat id, quod antea non habebat, & homo in hoc casu haberet Spiritum sanctum quem antea non habebat. Et iuxta doctrinam hanc potest responderi ad argumentum nostrum, quod in illo casu in anima fieret mutatio physica impropriè sumpta, & ideo non oporteret, quod in ea produceretur, de nouo aliqua entitas, sed satis esset quod ipsa haberet in se Deum quem antea non habebat.

Sed hæc solutio nullum habet fundamentum in rebus ipsis, sed solum consistit in verbis; quoniam, cum in ea dicitur, quod in illo casu homo mutaretur mutatione impropriè dicta, quia haberet se aliquo modo aliter, quam priùs, non quidem per acquisitionem alicuius entitaB tis, sed solum per hoc, quod haberet Spiritum sanctum, quem antea non habebat: supponitur pro certo id, de quo est difficultas; scilicet quod homo possit habere de nouo præsentem sibi physice Spiritum sanctum sine acquisitione alicuius entitatis, aut effectus de nouo. Et idem obijci potest contra eandem solutionem cum per eam tentatur dissolui nostrum argumentum.

Et Confirmatur quia vel anima dicitur mutari isto genere mutationis impropriè, ratione actus diuini, quo Deus vult ei hoc bonum, quod est, esse acceptam ad beatitudinem etiam pro hoc instanti, aut ratione nouæ vnionis diuinitatis cum ipsa: si dicatur *primum*, sequitur animam solum mutari extrinsecè, & moraliter, atque adeo solam habere vnitam sibi de nouo diuinitatem vnione morali, iuxta sensum primæ conclusionis, non vnione physica, de qua loquimur in hac conclusione; si vero dicatur *secundum* restat explicandum in quo consistat illa noua vnio, & proculdubio nihil poterit assignari ratione cuius diuinitas sit physicè de nouo, aut C magis vnita animæ; quia quantum ad omnes modos physicos, vt distinguuntur à modo quodam morali & amicabili, habent se eodem modo sicut antea, entitas diuinitatis & entitas animæ.

§ 7. *Nulla vnio Dei cum anima incipit de nouo in patria. Et, An charitas in patria habeat nouum modum essendi, quem non habebat in via?*

QVARTA CONCLVSIO. *Nulla vnio Dei cum anima incipit esse de nouo in patria secundum legem ordinariam, & de facto.* Probatur, quia (vt constat ex secundo notabili posito ante conclusiones) tantum possunt esse duæ vniones diuinitatis cum anima, scilicet physica, & moralis: & ambæ secundum legem ordinariam fiunt mediante dono gratiæ habitualis, vt ostensum est in secunda conclusione: sed gratia

habitualis non incipit in patria esse de nouo in anima, quia secundum legem ordinariam nullus admittitur ad beatitudinem, nisi prius in via habuerit gratiam habitualem: ergo neque vnio diuinitatis cum anima incipit tunc esse de nouo.

SED OBIICIES, gratia habitualis in patria acquirit nouum modum essendi: ergo Deus per productionem huius noui modi dicetur vniri de nouo animę; *consequentia* patet, quia quamuis Deus per conseruationem voluntatis sit intimè vnitus voluntati, dicitur vniri de nouo eidem voluntati per productionem habitus charitatis in ipsa: ergo similiter, quamuis Deus sit vnitus animę per conseruationem gratiæ habitualis, dicetur vniri de nouo eidem animæ per productionem noui modi essendi in ipsa gratia, sicut per productionem noui effectus: Et *antecedens* probatur, *primo*, quia gratia habitualis, quamuis sit eadem non solum specie, sed etiam numero, in patria, & in via; tamen in patria dicitur consummata & perfecta, & in via inconsummata & imperfecta, ergo in patria acquirit aliquid, ratione cuius habeat hanc consummationem, & perfectionem; quia si nihil amplius habet in patria, quàm in via, nulla erit ratio propter quam dicatur consummata in patria potius quã in via. *Secundo* probatur *idẽ antecedens*, quia gratia in patria habet duos modos essendi, quos non habebat in via; *primus* est maior intensio, quia quicunque beatus habet in patria gratiam magis intensam quam in via; *Secundus* est inamissibilitas, atque adeo inseparabilitas ab anima, quia gratia in via potest amitti, & separari ab anima.

Et Confirmatur primo, quia D. THOMAS prima parte quæstione 43. art. 6. ad 2. concedit, quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio inuisibilis personæ Spiritus sancti; ergo etiam ratione modi, quem de nouo acquirit gratiã in patria, fit vnio de nouo diuinitatis & animæ: patet *consequentia*, quia quantum ad hoc, quod est incipere esse de nouo, eadem est ratio de missione, & de vnione.

Confirmatur secundo, quoniam ibidem in solutione ad tertium inquit D. THOMAS expressè, quod ad beatos est facta missio inuisibilis in ipso principio beatitudinis.

AD ARGVMENTVM Respondetur, PRIMO negando antecedens: & ad *primam probationem* Respondetur, quod gratia in patria dicitur consummata & perfecta, non quia in sua entitate intrinseca acquirat aliquam perfectionem; sed quia non est in via ad maiorem perfectionem, neque intrinsecam per intensionem propriæ entitatis; neque extrinsecam, per remotionem impedimentorum, & coniunctionem aliarum rerum, quibus ipsa adiuuatur, & perficitur; sed est in termino, ita vt neque possit secundum legem ordinariam augeri, neque habeat aliquod impedimentum ex parte corporis, aut potentiarum, siue materialium, siue immaterialium, neque defectum alicuius rei necessariæ ad propriam perfectionem.

Ad secundam probationem Respondetur, fortè non esse verum id, quod in ea supponitur scilicet gratiam esse magis intensam in principio beatitudinis, quàm fuerit in fine viæ: quod vt intelligatur, *aduertendum* est, quod qui illud asserunt, possunt habere tria fundamenta.

A

Primum est, gratiam non augeri de facto, neque per Sacramenta ex opere operato; neque per proprium meritum actuale ex opere operantis; neque per reparationem gratię amissæ, quæ fit cum reuiuiscunt præcedentia merita per pænitentiam; nisi seruata proportione ad actum præsentem, secundùm eius intensionem, tanquam ad dispositionem: ita quod si actus præsens, non sit magis intensus, quàm gratia quæ est in homine, aut quàm illa, quæ ei confertur de nouo per pænitentiam, non sit homini conferendus de facto aliquis gradus gratiæ, aut ex ea quam meretur, aut ex amissa quæ ei restituitur; sed aut nunquam talis gratia conferatur, aut solum conferatur in principio beatitudinis per modum præmij.

Secundum fundamentum est, Deum præmiare vltra condignum, & ita conferre vnicuique aliquos gradus gratiæ vltra eos quos meruit in via;

Tertium est, gratiam in patria habere intensionem distinctæ, & altioris rationis, quam in via; & ita in patria esse magis intensam, hoc est altiori & perfectiori ratione intensam.

B

Sed hæc fundamenta communiter solent reijci à theologis & de *primo* quantum ad reparationem gratiæ amissæ, quæ fit per pænitentiam, egi in materia de pænitentia; & quantum ad gratiam respondentem actui remisso, disputatur ab aliquibus ibidem, & in materia de charitate; & in materia de merito, vbi solet impugnari sententia eorum, qui dicunt, actum remissum non esse meritorium alicuius gradus gratiæ distincti ab eo, quem habet de facto is, qui meretur; aut hunc gradum nunquam homini dari; & ita relinquitur tanquam certum, ipsum actum esse meritorium alterius gradus, & hunc gradum esse conferendum homini; & solum controuertitur, an sit conferendus per modum præmij in principio beatitudinis, vel potius in via statim atque elicitur actus; & concluditur, conferendum esse in via in instanti quo actus meritorius elicitur; quia licet habeat rationem præmij, est præmium viæ, & confert vires ad melius operandum; & ex parte operantis non est aliquod impedimentum, neque aliqua indispositio repugnans vt non conferatur.

C

De secundo etiam fundamento disputari solet 1. 2. quæstio. 114. articulo tertio. Vbi omnes, cum explicant illam propositionem: *Deus præmiat vltra condignum*, dicunt, ad veritatem eius satis esse, quod præmium beatitudinis excedat merita nostra, si considerentur quatenus procedunt à nostro libero arbitrio, iuxta illud Pauli, *non sunt condignæ passiones huius vitæ ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis*; aut quod excedat merita, etiam quatenus procedunt ex gratia, si solum considerentur secundum proportionem gradualem, quam habent cum gloria, quatenus præcisè procedunt ex gratia habituali, & seclusa promissione Dei: non tamen esse necessarium,

quod

quod simpliciter, & absolutè excedat merita; quia merita, quæ considerata præcisè, quatenus procedunt ex gratia, non habent proportionem gradualem cum gloria, possunt habere huiusmodi proportionem rationę diuinæ promissionis, quæ non eleuat omnino extrinsecè ipsa opera ad huiusmodi proportionem, sicut contingeret in operibus ordinis naturalis; sed supposito fundamento ex parte ipsorum operum; propter quandam proportionem radicalem quam habent ad quemcunque gradum gloriæ, quatenus procedunt ex gratia habituali; & hoc significauit D. THOMAS in solutione ad 3. art. citati. cum inquit, gratiam viæ non esse ęqualem glorię in actu, sed in virtute. Quare propter illam propositionem non est necessarium concedere, quod Deus det homini in beatitudine aliquos gradus gratiæ vltra eos, quos meruit in via.

Et tandem de tertio fundamēto disputatur in materia de charitate, vbi omnes impugnant sententiā CAIETANI, asserentis, intensionem gratiæ & charitatis in patria esse diuersæ rationis ab intensione, quā habent in via: si non intelligatur de diuersitate quadam extrinseca, ratione maioris perfectionis, quam habent in eo statu extrinsecè. & obijciunt contra eam, quòd, cum intēsio sit modus intrinsecus entitatis, necesse est, vbi manet eadem numero entitas; manere eandem intensionem.

Deinde Respondetur ad id, quod in eadem probatione obijcitur, de secundo modo essendi, scilicet de inamissibilitate: quod inamissibilitas non importat aliquam perfectionem intrinsecam gratiæ, sed coniunctionem ipsius cum visione beatifica; quia quod gratia in patria sit inamissibilis, non prouenit ex aliqua perfectione superaddita suæ entitati, quæ sit in essentia animæ: sed ex eo, quod homo in eo statu non potest peccare; & ipsa non potest amitti, nisi propter peccatum mortale, quod vero homo tunc non possit peccare, prouenit ex visione beatifica, vt in fine huius materiæ dicemus.

SECVNDO Respondetur ad totum hoc argumētum, admittendo *antecedens*, si solū intelligatur de nouo modo essendi, qui sit maior intensio; quoniā vt nunc dicebam, inamissibilitas nō est modus essendi intrinsecus gratiæ secundum suam entitatē; & negando *consequentiam*: & ad probationem, cōcesso *antecedenti* neganda est *consequentia*, & ratio discriminis est, quod charitas non importat *modum* entitatis voluntatis, sed nouam & distinctam *entitatem*, & donum aut effectum altioris ordinis; at vero maior intensio solum est modus entitatis gratiæ, & non entitas distincta, aut nouus effectus. Sed quamuis verum sit, quod ratione maioris intensionis gratiæ non incipit esse de nouo vnio diuinitatis cum substantia animæ: nihilominus concedendum est, quod perficitur; quia sicut hæc vnio fit mediante dono gratię habitualis, vt dictum est, ita etiam perficitur mediante maiori perfectione eiusdem doni, qualis est maior intensio.

Ad primam Confirmationem Respondetur, D. THOMAM postea in eadem solutione, quasi explicando sensum illorum verborum, dicere, quod secundum augmentum gratiæ non est missio inuisibilis, nisi quando aliquis proficit in aliquē nouū actum, vel nouum statum gratiæ: quare ex illa solutione non potest colligi, quod sufficiat maior intensio gratiæ sine nouo effectu aut dono ad missionem inuisibilem.

Ad secundam Confirmationem posset eodem modo responderi, scilicet quod, cum D. THOMAS dicit, ad beatos fieri missionē in principio beatitudinis, non intelligit fieri ratione intensionis gratiæ, sed ratione noui effectus, scilicet visionis beatificæ; quia tamen videtur probari, quod intelligat fieri missionem ratione intensionis gratiæ, quoniam statim inquit, quòd post principium beatitudinis non fit missio secundum intensionem gratiæ, sed secundum quod aliqua mysteria beatis reuelantur de nouo: Ideo *aliter Respondetur*, quod per *fieri missionem* non intelligit ibi D. THOMAS, *fieri de nouo*, sed *perfici* eam; quæ facta est per collationem gratiæ habitualis; vbi obiter aduertendum est, D. THOMAM planè admittere intendi gratiam in principio beatitudinis, quamuis non constet an id admittat absolutè, & ex propria sententia, vel solùm vt procedat argumentum.

§ 8. *Beatitudo formalis non consistit in vnione Dei cum substantia animæ.*

VLTIMA CONCLVSIO. *Essentia nostræ beatitudinis formalis non consistit, nec totaliter, nec principaliter in vnione, quæ de facto reperitur in patria inter Deum & substantiam animæ mediante dono gratiæ habitualis*. In hac Conclusione conueniunt omnes theologi contra HENRICVM, & probatur *primo* argumentis Scoti in 4. d. 49. q. 2. §. *ad istam secundam quæstionem*, quia beatitudo formalis non reperitur in via, nec in purgatorio: sed vnio perfecta Dei cum substantia animæ mediante dono gratiæ habitualis reperitur in via, & in purgatorio; ergo hæc vnio non est beatitudo formalis.

Confirmatur quia beatitudo formalis incipit esse de nouo in patria; sed hęc vnio non incipit esse de nouo in patria; vt diximus in Conclusione præcedenti: ergo hæc vnio non est beatitudo formalis.

Secundo, perfectior & maior est vnio diuinitatis cum substantia animę per communicationem personalitatis verbi factam humanitati, quàm cùm substantia alterius animæ, aut eiusdem animæ per productionem gratiæ habitualis in ipsa: sed anima CHRISTI non est formaliter beata per illam vnionem factam per communicationem personalitatis verbi; ergo neque eadem anima, aut alia quęcunque est formaliter beata per vnionem factam per productionem gratiæ habitualis in ipsa; Et ex consequenti hæc vnio non est nostra beatitudo formalis. *Maiorem* suppono vt certam ex ijs, quæ D. THOMAS docet 3. p. q. 2. art. 9. & *minorem* probo ex communi omnium consensu; & *præterea*, quia de potentia absoluta diuinitas potest vniri animæ irrationali per communicationem personalitatis factam alicui naturę irrationali; quia Deus de potentia absoluta potest assumere naturam irrationalem; & tamen per huiusmodi vnionem anima irrationalis non esset beata, quia neque est capax beatitudinis.

Tertio per id, similitudine & proportione quadā

anima est beata, per quod Deus est beatus: sed Deus, quatenus in ipso distinguitur nostro modo intelligendi vnio secundum existentiam obiecti beatifici in ipso, quę est per omnimodam identitatem ab vnione per actus intelligendi & amandi, non intelligitur vt beatus per priorem vnionem, sed per posteriorem; ergo neque anima est formaliter beata per vnionem secundum existentiam obiecti beatifici in ipsa, quæ est per gratiam habitualem; sed per vnionem, quæ est per actus intelligendi & amandi. Ambæ præmissæ huius syllogismi videntur colligi ex illo 1. Ioannis 3. *nunc filij Dei sumus, & nondum apparuit quid erimus, scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus & videbimus eum sicuti est.*

Vltimo potest probari illis argumentis, quibus infra probabimus beatitudinem nostram formalem consistere in operatione.

SED QVÆRES *quid sentiendum sit de sententia Henrici?* Respondetur, quod quantum ad duo prima eius dicta, si intelligantur de vnione Dei cum substantia animæ mediante dono gratiæ habitualis, sicut à nobis exposita sunt in explicatione primæ partis secundæ Conclusionis, & tertiæ Conclusionis, est vera: tamen quantùm ad tertium est omnino falsa; & mihi videtur habere aliquid temeritatis; quia in re graui est contra communem modum loquendi theologorum & philosophorum: non tamen est contra testimonia quædam, quæ adducemus postea ad probandum, beatitudinem formalem consistere in visione Dei & fruitione, sicut arbitrantur quidam ex recentioribus Thomistis; quoniam in illo tertio dicto non negatur hoc; imò potius asseritur, beatitudinem consistere in his actibus, quamuis minus principaliter, quàm in vnione Dei cum substantia animæ.

§ 9. *Soluuntur argumenta pro Henrico adducta. Vnio Dei cum intellectu in ratione speciei intelligibilis. An accidens supernaturale sit nobilius substantia naturali.*

AD PRIMVM Respondetur, distinguendo antecedens, si enim quantum ad vnionem Dei cum substantia animæ, intelligatur de vnione *mediante dono gratiæ* habitualis, verum est, & ita de facto reperitur hæc vnio in beatitudine, vt diximus in secunda Conclusione: si tamen intelligatur de vnione *sine aliquo dono* mediante, falsum est, vt ostensum est in tertia coclusione.

Et ad primum medium quo probatur illud antecedens in hoc secundo sensu. Respondetur, quod, (vt ibi dictum est) solum conuincit, id quod nunc dicebamus, scilicet, quod sicut in via Deus vnitur cum substantia animæ mediante gratia habituali: sic etiam vniatur in patria. Et ad obiectionem cōtra hoc factam, Respondetur, transeat *maior*, supposito quod particula *sicut*, non importat æqualitatem inter illas duas vniones Dei cum substantia animæ mediante gratia habituali, & cum intellectu mediante specie intelligibili; sed solam conuenientiam in hoc, quòd sicut prior vnio fit per aliquid superadditum entitati animæ, scilicet per gratiam, ita posterior per aliquid superadditum entitati intellectus, scilicet per speciem.

A & distinguatur *minor*, si enim sit eius sensus, quod Deus in illo casu per suam essentiam supplet vicem speciei intelligibilis quantum ad vnionem, quam mediante specie poterat habere cum intellectu, falsa est; quia Deus, si secludatur species intelligibilis, & omnis alius effectus ab intellectu, quatenus præsupponitur intellectioni, non est vnitus intellectui vnione aliqua per essentiam, quæ sit distincta ab ea, qua est vnitus ipsi, quatenus conseruat eius entitatem; si tamen sensus sit, quod Deus per suam essentiam supplet vicem speciei quantum ad causalitatem, quam habet, aut determinando intellectum, aut etiam efficiendo simul cum ipso intellectionem vera est; quia id, quod quantum ad hanc causalitatem præstaret species intelligibilis, pręstat essentia diuina remotis imperfectionibus inhærentiæ, & dependentiæ, & alijs similibus. Verum ad hoc non requiritur, quod Deus vniatur intellectui vnione aliqua distincta ab ea, qua est ipsi vnitus conseruando eius entitatem: quia hæc est maior, & magis intima, quàm vnio speciei cum eodem intellectu per inhęrentiam, & ex consequenti est magis sufficiens ad eam causalitatem, propter quam requiritur vnio
B speciei cum intellectu. Et est optimum exemplum ad explicandum hæc omnia, si supponamus Deum supplere vicem luminis gloriæ, quod pauci negant esse possibile per potentiam eius absolutam; nam in eo casu Deus non suppleret vicem luminis, quantum ad eam vnionem, quam habet cū intellectu mediante ipso lumine, sed solum quantum ad causalitatem; & ad hoc non esset necessaria alia vnio Dei cum intellectu, præter eam, qua est ipsi vnitus conseruando eius entitatem. Et ita constat negandam esse consequentiam: quia vt conclusio illa posset deduci ex præmissis, oporteret quod minor esset vera in priori sensu.

Ad Confirmationem Respondetur, solum conuincere, quod de potentia Dei absoluta sit possibilis vnio moralis Dei cum substantia animæ, sine productione gratiæ, aut alterius doni in ipsa anima: quod nos concessimus in prima conclusione.

Ad secundum medium, quo probatur idem antecedens, Respondetur, concedendo antecedens, & distinguendo consequens; si enim per *præsentiam amicabilem* intelligatur *præsentia moralis*,
C concedenda est consequentia, sicut nunc dicebamus de vnione morali: si tamen intelligatur de *præsentia physica*, neganda est consequentia.

Et si quæras, cur Deus sit præsens spatio imaginario præsentia physica, quamuis nihil producat in eo: & non possit esse præsens animæ eodem genere præsentiæ, nisi aliquid producat in ea? Respondetur, rationem discriminis esse, quod Deus non incipit esse de nouo præsens spatio imaginario, & ideo non requiritur aliqua mutatio, nec ex parte Dei, nec ex parte ipsius spatij; at vero animæ, in nostro casu, debet incipere esse præsens de nouo, & ideo requiritur aliqua mutatio physica vel in Deo, vel in anima; & cum in Deo non possit reperiri, necesse est quod fiat in

anima,

anima; vt in probatione tertiæ conclusionis ostensum est.

Ad Confirmationem Respondetur, quòd non solum in corporibus, sed etiam in spiritibus potest reperiri intima vnio sine productione alicuius effectus ab vno in altero, vt de corporibus constat in exemplo ibidem adducto; & de spiritibus est magis notum: quia naturaliter potest vnus angelus esse simul cum altero in eodem omnino spatio; verum neutra vnio incipiet esse de nouo sine mutatione vtriusque, aut saltem alterius extremi. Et ita vt Deus incipiat esse de nouo vnitus animę, requiritur aliqua mutatio ex parte ipsius animæ, vt nunc dicebam.

Ad tertium medium. Respondetur, quod personalitas verbi terminat dependentiam humanitatis, & actuat eius potentialitatem ad subsistendum per se; & hoc, quamuis non sit propriè efficere, est communicare aliquid ipsi humanitati, quod sit quasi effectus; scilicet complementum & terminationem suæ dependentiæ & potentialitatis. Et ideo consulto dixi in conclusione requiri ad hanc vnionem *communicationem alicuius effectus aut quasi effectus*.

Ad secundum argumentum Respondetur, non conuincere aliquid contra nos: quia illud *secundum dictum*, ad cuius probationem proponitur, si intelligatur de vnione cum substantia animæ mediante gratia habituali secundum legem Dei ordinariam, aut per respectum ad potentiam Dei absolutam mediante alio dono, vel effectu, admissum est à nobis, si vero intelligatur in alio sensu, non probatur,

Ad tertium argumentum quantum ad *priorem partem*, qua probatur beatitudinem formalem consistere in vtraque vnione Dei, scilicet cum substantia animæ mediante gratia, & cum potentijs mediantibus suis actibus; negatur *sequela*, scilicet, quod alias beatitudo formalis non erit sufficiens ad satiandum appetitum beati; & *suppono*, (vt argumentum procedat) dari in homine appetitum, siue inclinationem naturalem ad huiusmodi vniones cum Deo; quod posset negari, & mihi, saltem quantum ad primariam inclinationem, videtur omnino negandum; Et ad probationem propositam in *primo* argumento, Respondetur, quod vt beatitudo formalis dicatur sufficiens ad satiandum appetitum beati, non est necesse, quod per seipsam immediatè id præstet: sed satis est, quod id, quod beatus potissime appetit, scilicet, possidere aut tenere suum summum bonum, præstet per seipsam; & reliqua per antecedentia, concomitantia, & subsequentia.

Ad Confirmationem Respondetur, negando sequi aliquod inconueniens ex hac nostra sententia. Et ad *primum inconueniens* Respondetur, quod cum dicitur, Deum seruare iustitiam distributiuam in collatione beatitudinis, debet intelligi respectu eorum, quæ distinguntur supposito: non vero respectu eorum, quæ in eodem supposito continentur; quoniam solum in suppositis distinctis reperitur inæqualitas dignitatis secundum merita, quam respicit iustitia distributiua; & adhuc respectu eorum, quæ pertinent ad idem suppositum, seruat Deus ordinem dignitatis, quoniam facta comparatione inter animam, & potentiam animæ, confert beatitudinem principaliori modo: quoniam animæ confert eam tanquam *subiecto quod*, & potentiæ tanquam *subiecto quo*, siue organo, aut instrumento, quo mediante anima consequitur beatitudinem; quoniam aliter ipsa anima non est capax beatitudinis. Sicut etiam inter nos, qui distribuit pecuniam per iustitiam distributiuam, non tribuit eam vnicuique supposito, nisi mediante manu, quia suppositum ea parte mediante est susceptiuum pecuniæ.

Ad secundum inconueniens Respondent *aliqui* beatitudinem formalem posse duobus modis cōsiderari, *vno* quidem secundum suam entitatem & essentiam, quatenus est quoddam accidens; & *alio* vt coniungit nos Deo tanquam eius adeptio; & *priori modo* esse minus perfectam quam formicam, aut aliam quamuis substantiam. At verò *posteriori modo* esse nobis maius bonum, quàm cætera bona creata; sicut quamuis formica entitatiuè sit perfectior auro: tamen in ordine ad nostros vsus melius multo est aurum.

Et si obijcias, beatitudinem formalem esse finem substantiæ, scilicet hominis, aut Angeli: & finem esse perfectiorem, etiam entitatiuè, eo, quod est ad finem; quoniam finis est id cuius gratia aliquid est, & non ordinatur suaptè natura id quod est magis perfectum, ad id quod est minus perfectum. *Respondetur*, beatitudinem formalem dici finem substantiæ eo modo quo operatio appellatur eius finis; & ad hoc non est necesse, quod operatio sit perfectior: sed satis est, quod substantia sit in statu perfectiori cum operatur, quàm cum est in potentia ad operationem. Item beatitudo formalis est finis *vt quo*, siue vt consecutio finis, & ex consequenti ita est id *cuius gratia*, vt etiam ordinetur ad rem *cuius est finis*, scilicet vt ipsa bene se habeat per coniunctionem cum suo fine principali, & ideo non oportet quod sit simpliciter perfectior.

Secundo Respondetur, quod sicut dicā in materia de gratia, ipsam gratiam habitualem esse entitatiue perfectiorem omnibus substantijs creatis ita nunc dici potest, visionem beatificam, in qua nostra beatitudo formalis consistit, esse eodem modo perfectiorem. Neque est inconueniens aliquod accidens supernaturale esse perfectius entitatiuè omnibus rebus naturalibus, etiamsi sint substantię: quoniam supernaturale ex gradu suo excedit naturalia; & suprema inter omnia supernaturalia creata, sunt gratia, lumen glorię, & visio beatifica, quæ faciunt homines diuinæ naturæ consortes. Cum vero dicitur, substantiam perfectiorem esse accidenti; intelligitur, facta comparatione intra eundem ordinem; vt in ordine naturalium, substantia excedit accidens; & in ordine supernaturalium Deus, qui est substantia increata, excedit omnia supernaturalia: & gratia habitualis, quamuis sit accidens, tamen quia in eo ordine habet modum naturæ & substantię, est perfectior entitatiuè quam reliqua accidentia.

Ad tertium inconueniens, concedenda est *prima pars* sequelæ & neganda *secunda*: quia cùm visio beatifica, quæ est beatitudo formalis, sit operatio vitalis, postulat suaptè natura principium vitæ essentiale à quo procedat,

& ideo non potest à solo intellectu produci, qui est principium instrumentale.

Ad vltimum inconueniens Respondetur, concedendo sequelam, & negando quod id sit contrarium communi theologorum sententiæ: quia neque omnes fatentur, gratiam esse immediatè in essentia animæ; neque eo admisso, sequitur, quòd beatitudo formalis debeat esse in eodem subiecto, quoniam gratia non est actus secundus, neque habitus operatiuus: at vero beatitudo formalis est actus secundus. Cum etiam dicitur, gloriam esse gratiam consummatam, non sumitur gloria pro ipsa beatitudine formali, sed pro eius radice, quæ est gratia habitualis, quæ in beatitudine est consummata, vt superius explicui. Quod si sumatur pro beatitudine formali, dicendum est gratiam nō sumi pro gratia habituali, sed pro *dono*, & significari beatitudinem esse maximum donum.

QVÆSTIO III.

Vtrùm possessio summi boni, quæ est essentia beatitudinis formalis, consistat in vnione cum ipso summo bono mediante aliquo actu primo?

§ 1. *Sensus tituli.*

QVoniam in anima nostra præter eius substantiam, distinguuntur tria, scil. potentiæ, habitus, & operationes; & tàm potentiæ, quàm habitus appellantur *actus primi*; & operationes *actus secundi*: ideo postquam quæstione præcedenti conclusimus, beatitudinem formalem non consistere in vnione cum summo bono secundum ipsam animæ substantiam; nunc inquirimus an consistat in vnione mediante aliquo actu primo, vt distinguitur ab animæ substantia, & ab operatione. Et quamuis esse *actum primum* ita distinctum sit quid commune ad potentiam animæ; & ad habitus, tàm naturales, qui sunt in potentijs, quàm supernaturales, siue sint immediatè in essentia animæ, sicut iuxta sententiam D. THOMÆ dicitur de gratia habituali; siue in potentijs vt lumen gloriæ est in intellectu beati, & charitas in voluntate: tamen nos non sumimus ipsum in tanta communitate, quia de potentijs & habitibus naturalibus non potest esse nunc difficultas, cum loquamur de beatitudine supernaturali; neque etiā de habitu supernaturali qui sit in essentia animæ, quoniam de eo egimus quæstione præcedenti: sed solum sumimus ipsum pro habitu supernaturali operatiuo, qui sit in aliqua potentia animæ beatæ. Et ita sensus huius quæstionis est, an in aliquo huiusmodi habitu, vel in pluribus simul, consistat essentia nostræ beatitudinis formalis, aut potius in operatione.

§ 2 *Sententia constituens beatitudinem in habitu.*

IN qua re est sententia aliquorum qui dicunt beatitudinem in habitu consistere & non in operatione pro qua cum quadam limitatione refertur Bonauen. in 4. d. 49. 1. p. d. q. 1. ad vltimum, qui inquit beatitudinem formalem importare

A vtrumque scilicet habitum & operationem, sed principalius importare habitum, itaque dicit beatitudinem esse quasi scientiam aut habitum scientiæ considerantem, & ita in recto & intrinsece importare habitum, & in obliquo & extrinsece, & quasi connotatum, importare actum: & pro ipsa sententia absolutè & sine hac limitatione proponit multa argumenta Sco. in 4. d. 49 q. 1. in principio, ex quibus hoc vnum proponam. Habitus perfectior est sua operatione, ergo in habitu & non in operatione cōsistit nostra beatitudo formalis: aut saltem aliqua perfectio erit maior in homine quam sua beatitudo formalis, probatur antecedens quoniam habitus est causa principalis & propria suæ operationis & non est causa vniuoca quoniam differt specie ab operatione, ergo est causa æquiuoca, & ex consequenti est perfectior operatione quoniam causa æquiuoca est perfectior suo effectu.

§ 3. *Resolutio quæstionis. Beatitudo formalis nec in solo habitu, nec in habitu vt habet actum adiunctum, consistit: sed in sola operatione.*

B PRIMA CONCLVSIO. *Beatitudo formalis non consistit essentialiter in solo habitu, ita vt nullo modo includat actum.* In hac conueniunt omnes scholastici in 4. d. 49. & probatur primo testimonijs ARISTOTELIS, qui expresè asserit, non sufficere habitum ad beatitudinem, seu fœlicitatem. Nam primo Ethicorum ad Nicomachum cap. 5. sic ait: *videtur posse virtutem habentem, aut non agere quicquā per vitā, & insuper maximis malis, atque aduersa fortuna laborare: eū vero qui ita se habet, nemo falicē dixerit.* & c. 12. inquit, *falicitatem non esse potentiam* scilicet, ad operandum: & lib. 10. cap. 6. ita inquit, *dicimus itaque falicitatē habitum non esse, inesset enim dormienti per vitam, plantarum vita viuenti, & in calamitatibus maximis constituto.* Item toto lib. 1. Ethicorum. & lib. 7. polit. c. 3. & lib. 1. Ethicorum ad Eudemum, constituit fælicitatem in actu, quare supponit non sufficere habitum.

Secund probari potest illis testimonijs, quæ infra adducemus, ad probandū, beatitudinē nostram consistere in visione, & fruitione Dei; quod expresè dicitur in CONCILIO VIENNEN. cuius decretum refertur in CLEMENTINA *ad nostrum de hæreticis.* Nam ex hoc bene sequitur, quod ad beatitudinem non sufficiat habitus sine operatione.

C *Tertio* probatur ex proprietatibus beatitudinis, nam omnes cum ARISTOTELE dicunt, conuenire ei, esse vitam perfectam, honestissimam, & iucundissimam; quod tamen non potest dici de solo habitu: quoniam qui solum habet habitum, non habet vitam perfectā, cum desit ei cōplementū vitæ, scilicet operatio: neque etiam habet vitā iucundā, quia solus habitus non affert delectationem.

Quarto, beatitudo formalis est actualis consecutio, vel possessio summi boni, vt diximus q. 1. sed per habitum solum non consequimur, aut tenemus actu ipsum summum bonum, sicut neque aliquod aliud obiectum; sed solum sumus in actu primo atque adeo in potētia ad consequendū ipsum: ergo in habitu solo nō consistit beatitudo formalis.

Vltimo potest probari argumentis sequentis Conclusionis.

SECVNDA CONCLVSIO. *Quamuis beatitudo formalis*

malis præsupponat habitum, tamen non consistit essentialiter in ipso, etiam prout habet adiunctum actum. Prima pars intelligitur secundum legem Dei ordinariam, quia de potentia Dei absoluta non sunt necessarij habitus in potentijs ad operationes, in quibus cōstituitur beatitudo: & ita intellecta probatur, quia secundum legem Dei ordinariam ad huiusmodi operationes, quæ sunt visio, & amor Dei, præsupponuntur habitus in potentijs, quæ sunt earum principia, scilicet, lumē gloriæ in intellectu, & charitas in voluntate, vt magis perfecto & connaturali modo producātur ab ipsis potētijs.

Secunda etiam pars probatur, *primo* ex Aristotele, qui in nōnullis testimonijs ex ijs, quę adduximus pro pręcedenti cōclusione, dicit expresse, fælicitatem non consistere in habitu, sed in operatione; ergo sentit non consistere in habitu, etiam vt habet adiunctum actum; patet consequentia, quoniam qui oppositum sentiunt, solùm possunt respondere, Aristotelem negasse consistere in habitu, quia non consistit in habitu solùm, sed in habitu simul cum actu. *Contra* quam solutionem potest obijci, quod iuxta eandem sententiam pari ratione potuisset Aristoteles negare beatitudinem consistere in actu; imo potius debuisset negare cōsistere in actu, quā in habitu, quia iuxta illā sententiā beatitudo principalius cōsistit in habitu, quàm in actu. *Secūdo* probatur ratione, quia beatitudo formalis est formaliter ipsa adeptio & consecutio sūmi boni; sed habitus, etiam vt habet adiunctum actum, non est formaliter talis adeptio, sed solum efficiēter, scilicet tanquam principium effectiuum actus, qui est adeptio; ergo beatitudo formalis non consistit in habitu, etiam vt habet adiunctum actum. Probatur *minor*, quoniam habitus non est consecutio eodem modo quo actus, quare cum actus sit formaliter consequutio, sequitur quod habitus non sit hoc modo cōsecutio, sed solum efficienter.

Confirmatur primo, quia eodem genere causæ consequimur obiectum per potentiam & per habitum, sed per potentiam non consequimur ipsum tanquam per formalem consecutionem, sed tanquam per principium effectiuum consecutionis; ergo idem dicendum est de habitu.

Confirmatur secundo, quia si beatus per potentiam Dei absolutam sine habitu videret ipsum Deū diceretur consequi & possidere suum summum bonum: sed in eo casu habitus non esset vllo modo formaliter consecutio; ergo nec nunc. *Dices*, non valere hanc consequentiam, & habere hanc instantiam similis formę: habitus in eo casu non esset consecutio efficienter, ergo neque nunc. *Sed contra* quia non valet instantia à causalitate efficienti ad formalem.

Tertio probatur alia ratione desumpta ex ea, qua D. Thomas articulo secundo, quæstionis tertiæ, probat, beatitudinem non esse potentiam, sed operationem, & est huiusmodi: beatitudo est vltimus actus: sed habitus non est vltimus actus, quoniam est in potentia ad operationem; ergo beatitudo non est habitus. *Dices* quod beatitudo non est solus habitus, sed habitus vt redactus in actum, & habitus hoc modo sumptus habet rationem vltimi actus, quia non est in potentia ad aliū actum. *Sed contra*, quia si hęc duo comparentur inter se, habitus habet rationem potentiæ, & actus rationem actus; ergo solus actus est vltimus actus,

A & ex consequenti in ipso solum, & non in aggregato ex ipso & habitu consistit beatitudo.

Verum contra rationem hanc est *difficultas*; quia cum dicitur, quòd beatitudo est vltimus actus, aut intelligitur de vltimo ordine generationis, aut ordine perfectionis: si dicatur *primum*, sequitur beatitudinem consistere in actu amoris & non in actu visionis; quoniam amor posterior est ordine generationis, & causalitatis, quàm visio, quoniam sequitur ex ea: & propter eandem rationem sequitur, consistere in delectatione, quia delectatio sequitur ex visione, & amore. Si vero dicatur *secundum*, sequitur, beatitudinem consistere in habitu, & non in operatione; quia ordine perfectionis operatio non est vltimus actus, hoc est supremus in perfectione: quoniam habitus perfectior est quam operatio, vt ostensum est in argumento proposito pro opposita sententia.

Ad hoc facilè Respondent, qui sentiunt, operationem esse perfectiorem habitu: quoniam dicunt, maiorem illam propositionem intelligi de actu vltimo, ordine perfectionis. Sed quoniam (vt dicam in solutione argumenti oppositæ sententiæ) habitus supernaturales, quales sunt illi, de

B quibus loquimur, perfectiores sunt suis actibus: Ideo *aliter Respondetur*, propositionem illam non intelligi de actu vltimo ordine perfectionis, neque de vltimo pręcisè ordine generationis, sed de vltimo ordine actuationis: hoc est de eo, qui ita actuat, vt non relinquat, quantum est de se, potentiam in subiecto ad vlteriorem actum, quo talis potentia reducatur in actum. Et quoniam hoc ordine operatio est actus posterior quam habitus quia habitus ita actuat subiectum, vt relinquat in ipso potentiam reducibilem in actum per operationem: ideo beatitudo consistit in operatione & non in habitu. Neque est eadem ratio de amore respectu visionis; aut de delectatione respectu vtriusque: quia licet supposita visione sit in subiecto potentia ad amorem, tamen visio non importat hanc potentiam, neque ex vi suæ actuationis relinquit eam in subiecto; vnde nec amor actuat subiectum mediante visione, sicut actus informat substantiam mediante habitu, & potentia tanquam *quo*. Ratio vero propter quam beatitudo consistit in actu, qui sit vltimus secundum hunc ordinem, est, quod beatitudo formalis habet rationem vltimi termini, &

C complementi intrinseci, & ideo, si consistit in actu, necesse est quod consistat in actu vltimo secundū ordinem actuandi.

Secundo Respondetur quod beatitudo est vltimus actus quoad vnionem cum obiecto, beatificante; hoc est, id, quo subiectum est ita vnitum obiecto, vt non sit in potentia ad aliam vnionem: & quoniam recepto habitu manet subiectum in potentia ad vnionem per operationem cum summo bono: ideo operatio, & non habitus, dicitur in hoc sensu vltimus actus; & in operatione, & non in habitu, consistit beatitudo formalis.

Vltima conclusio. *Beatitudo formalis consistit essentialiter in sola operatione.* In hac etiam conueniunt ferè omnes scholastici in 4. d. 49. præter Bonaventuram, & colligitur apertè ex præcedentibus: nam si non consistit in habitu solo, neque in habitu vt habet adiunctam operationem, bene sequitur quod consistat in sola operatione; quia nihil superest, in quo possit consistere, sup-

positio quod neque est ipsa substantia animæ, neque eius potentia.

§ 4. *Soluitur argumentum primæ sententiæ. An actus sit perfectior habitu?*

AD ARGVMENTVM oppositæ sententiæ SOTVS in 4. d. 49 q. 1. art 2. in probatione primæ conclusionis Respondet, habitum & actum non esse comparabiles in perfectione, quoniam differunt specie; & comparatio debet fieri in eadem specie, iuxta doctrinam ARISTOTELIS 10. metaph. textu 13.

Sed procul dubio hæc solutio non est sufficiens, quia non solum inter ea quæ differunt specie; sed etiam inter ea quæ sunt genere diuersa; imo & quæ in nulla ratione vniuoca conueniunt, sed solum analogica, potest fieri huiusmodi comparatio: sic enim dicimus, hominem esse perfectiorem leone, & substantiam esse perfectiorem accidenti. ARISTOTELES vero non intellexit, esse necessariã conuenientiam in specie inter extrema cõparationis, sed conuenientiam in ratione, quæ sit aliquo modo vna; quoniam ea quæ nullo modo conueniunt, non sunt inter se comparabilia.

SECVNDO Respondent quidam ex recentioribus Thomistis, sequẽtes CAPREO. in 4. d. 49. q. 1. art. 3. in solutione ad secundum argumentum SCOTI, contra primam Conclusionẽ; quod actus est perfectior habitu: idque probant, *tū quoniã* actus perficit, & actuat habitũ, tanquã potentiã; *tum etiam*, quoniã habitus ordinatur ad actum, tanquã ad suũ finem; *& tandem* quoniam ARISTOTELES lib. 1. magnorum moralium c. 3. videtur hoc expressè docere, nam vt probet, fælicitatem consistere in bene agendo, & bene viuendo, & non in habitu, sic ait: *quorum vsus & habitus est, semper melius & optabilius eorum est vsus habitu, vsus enim est actio finis, cum sit propter vsum ipse habitus*. Et ad argumẽtum, quo probatur habitum esse perfectiorem, Respõdent, quod habitus non est causa totalis actus, sed solum partialis; & cùm dicitur, causam efficientẽ esse perfectiorem suo effectu, intelligitur de causa totali. Et deinde addunt, habitum non dici propriè causam vniuocam, nec æquiuocam; quoniam hæc diuisio datur de causa totali: sicut propter hãc rationem instrumentum nec appellatur causa vniuoca, nec æquiuoca.

Sed neque hæc solutio placet, quia saltem de habitibus supernaturalibus videtur necessario concedendum, quod sunt perfectiores suis actibus in genere entis, quãuis in genere moris sint minus perfecti: & ratio *primi* est, quod habitus supernaturales dant simpliciter posse, & eleuant simpliciter potentias ad operandum, & ideo habent rationem potentiarum in ordine supernaturali; atque proinde sicut potentiæ sunt perfectiores actibus sibi proportionatis, ita etiam isti habitus sunt perfectiores suis actibus. Ratio vero *secundi* est, quòd habitus non habent formaliter bonitatem, aut malitiam moralem, sed solum radicaliter, tanquam principia actuum, qui formaliter sunt boni aut mali moraliter. Et iuxta distinctionem hanc est exponendus D. Thomas 1. 2. q. 71. art. 3. vbi videtur dicere, actus esse præstantiores habitibus. Et ea quę in hac solutione adducuntur ad probandum, absolutè actum esse perfectiorem habitu in genere

A entis, facilè solui possunt. Nam *ad primum* dici potest, quod actus non perficit, neque actuat simpliciter habitum, sed solum secundum quid; & ideo non sequitur quod sit perfectior quàm habitus: sicut propter hanc rationem accidens quãuis perficiat & actuet substantiam, non sequitur quod sit perfectius ipsa substantia. Et *ad secundum* Resp. quod cum dicimus, operationem esse finem habitus, non intelligitur de operatione sola, sed de ipso habitu, vt est constitutus in vltimo complemento per operationem; ita vt habitus secundum se sumptus dicatur ordinari, vt ad finem, ad seipsum quatenus habet statum completum, & perfectum per operationem: sicut quæstione præcedenti in solutione tertij argumenti explicatum est, qua ratione substantia ordinetur ad beatitudinem formalem tanquam ad finem, quamuis ipsa beatitudo formalis sit accidens; Et sicut in explicatione litteræ articuli secũdi, huius quæstionis tertiæ, dictum est, qua ratione sit intelligenda illa propositio, *vnumquodque est propter suam operationem*. Et *ad testimonium* ARISTOTELIS Respondetur, quod sicut intelligitur de felicitate naturali, ita etiam de habitu naturali; aut *secundo Respondetur*, quòd illa propositio, *vsus est melior & optabilior habitu*,

B intelligenda est, sicut nunc dicebamus intelligendam esse alteram, quæ ibidem assignatur ab Aristotele, in eius rationem, scilicet *habitus ordinatur ad operationem tanquam ad finem*.

TERTIO IGITVR Respondetur ad argumentum principale, concedendo *antecedens*, saltem si intelligatur de habitu supernaturali, de quo nos loquimur, & negando *consequentiam*: & ad probationẽ, dicendum est, non esse inconueniens, quod in beato sit aliqua perfectio, quæ entitatiue sit maior, quàm beatitudo formalis: quia (vt dixi quæstione prima huius tractatus in solutionibus ad argumẽta secundę sententiæ) non est de ratione beatitudinis formalis, quod sit formaliter summa perfectio beati, etiã si solum fiat comparatio cum perfectionibus, quæ formaliter & intrinsecè insunt ipsi beato. Vbi etiam explicuimus, in quo sensu huiusmodi beatitudo appelletur summum bonũ beati.

QVÆSTIO IV.

C

Vtrùm sit de ratione operationis in qua consistit beatitudo formalis, effici ab ipso beato?

§ 1. *Ratio ordinis.*

QVAMVIS QVÆSTIO HÆC aliquo modo videatur pertinere ad tractatum de causis efficientibus beatitudinem formalem, cum in ea disputetur, an ipse beatus sit eius causa efficiens: tamen non est omnino aliena ab hoc tractatu, in quo agimus de quidditate eiusdẽ beatitudinis formalis. Quoniam, cùm ex ijs, quæ hactenus diximus colligatur esse operationem intrinsecam beato; & operatio quæcunque duobus modis possit dici intrinseca alicui subiecto, scilicet aut solum *quoad receptionem*, siue huiusmodi receptio sit per inhæsionem, siue solum per vnionẽ; aut etiam *quoad productionem*, scilicet quia produ-

citur ab

citur ab ipso subiecto, & in eo recipitur, & non in alio subiecto extrinseco, sicut dici solet de actione immanente: consequenter nunc explicandum est, an huiusmodi operatio, quæ est beatitudo formalis, habeat ex propria ratione, esse intrinsecam beato solùm quoad receptionem, an etiam simul quoad productionem.

§ 2. *Duæ sententiæ negantes. 1. beatitudinem formalem esse increatam visionem Dei. 2. esse à solo Deo productam ab anima tantùm receptam*.

IN QVA RE aliqui sentiunt, operationem hanc solùm esse intrinsecam beato quoad receptionem: qui etiam sunt inter se diuisi in duas partes; & ita est PRIMA SENTENTIA eorum, qui sentiunt operationem hanc, de qua loquimur, neque esse productam à beato, neque in ipso: sed esse illam operationem increatam, in qua consistit formalis beatitudo Dei, receptam in ipso beato, non per inhærentiam, sed per vnionem; ad eum modum, quo personalitas verbi diuini, quæ est increata, est personalitas humanitatis assumptæ, & est ipsi intrinseca, non quidem per inhærentiam, sed per vnionem sine vlla inhærentia. Et *supponunt*, hanc operationem esse visionem, qua Deus seipsum videt: atque adeo dicunt, beatos esse formaliter beatos, & videre Deum, per eandem visionem increatam, qua Deus est beatus, & seipsum videt. Hanc sententiam sine nomine authoris referunt GREGOR. in 2. d. 7. q. 2. art. 1. in obiectionibus contra secundam partem tertiæ conclusionis. Et CAIET. 1. p. q. 26. art. 3. & 3. p. q. 9. art. 1. & eã CAPREO. in 3. d. 14. q. 1. art. 2. tribuit cuidam IOANNI DE RIPA, & alijs, quos dicit referri ab Adamo 1. Sen. q. 1. & in 3. q. 3. & probatur.

PRIMO QVIA non repugnat, operationem illam diuinam vniri beato per modum operationis beatificantis formaliter: ergo de facto ita vnitur; patet *consequentia*, quia beatitudo formalis debet esse operatio perfectissima in ratione consecutionis summi boni, & coniunctionis cum ipso: sed operatio, qua Deus ipse est beatus, si consideretur vt communicata beato, est ipsi beato perfectior consecutio Dei, & coniunctio cum ipso, quàm quæuis alia operatio creata; ergo in ipsa vt communicata beato consistit nostra beatitudo formalis. Et *antecedens* probatur, quia vel repugnaret ex parte diuinæ operationis, quam gratia disputationis supponamus esse visionem; vel ex parte animæ beatę. *Primum* dici non potest, quia si repugnaret ex parte diuinæ operationis, maximè quia ad hanc vnionem necesse esset ipsam mutari, & Deo repugnat quælibet mutatio: at hæc ratio impugnari potest, quia personalitas diuina potest sine sui mutatione vniri naturæ creatę, dando ei formaliter esse terminatam; ergo etiam operatio diuina potest sine sui mutatione vniri animæ, dando ei formaliter esse beatam. Neque etiam potest dici *secundum*, quia in anima est capacitas, vel potentia obedientialis ad talem vnionem non minus quàm in humanitate ad vnionem cum personalitate verbi.

Confirmatur primo, quia sicut anima formaliter constituitur in actu secundo intelligendi per intellectionem, ita constituitur in actu primo ad intelligendum per vnionem cum obiecto, siue cum specie intelligibili: sed essentia diuina per seipsam potest vniri intellectui creato per modum obiecti, seu speciei intelligibilis constituentis ipsum formaliter in actu primo ad intelligendum; ergo etiam potest vniri eidem intellectui per modum intellectionis constituentis ipsum in actu secundo intelligendi. Patet consequentia, quia essentia diuina non minus habet rationem intellectionis, quam obiecti vel speciei intelligibilis; neque habet maiorem improportionem cum intellectu creato in ratione intellectionis, quàm in ratione speciei intelligibilis.

Confirmatur secundo, quia sicut anima formaliter est beata per actum videndi Deum, ita etiam formaliter subsistit per personalitatem: ergo sicut non repugnat, ipsam subsistere per diuinã personalitatem, ita etiam non repugnat, esse beatam per actum videndi Deum.

SECVNDA SENTENTIA est eorum, qui dicunt, operationes, in quibus consistit beatitudo formalis, scilicet visionem & fruitionem, esse quidem productas (in quo hæc sententia differt à præcedenti) verùm produci à solo Deo, ita vt nulla virtus creata concurrat ad eas efficienter: atque adeo esse solum intrinsecas beato quoad receptionem, quia visio recipitur in eius intellectu, & fruitio in voluntate, & hoc satis esse vt beatus per eas dicatur videre Deum, & frui ipso. Hanc sententiam sequuntur OKAM in 1. d. 1. q. 2. conclusione secunda. & in 2. q. 19. in probatione tertiæ conclusionis, & in 4. q. 14. in dubitationibus additis in eius fine, in solutione sextæ dubitationis. GABRI. in 1. d. 1. q. 2. art. 2. conclusione 2. & 3. & eius supplementum in 4. d. 49. q. 2. artic. 3. dubio 2. DVRANDVS in 3. d. 14. q. 1. numero 9. & in 4. d. 49. q. 2. numero 28. MARSILIVS in 3. q. 10. art. 2. prima parte ipsius, in dubio incidenti, in solutione secundæ obiectionis contra ipsam propositæ, & conclusionis 6. PALVD. in 4. dist. 49. quęst. 1. art. 2. in prima probatione conclusionis 3. & art. 3. in responsione ad tertiam instantiam; & eandem reputat probabilem RICARDVS in 4. d. 49. art. 3. q. 5. & PROBATVR INPRIMIS argumento desumpto ex OCCAMO, quia quando aliqua duo sunt supernaturalia, si id quod est minus perfectum propter suam perfectionem est à solo Deo producibile, à fortiori id quod est magis perfectum erit etiam à solo Deo producibile: sed habitus charitatis, & habitus luminis glorię, & eorum actus scilicet fruitio, & visio Dei, sunt supernaturales; & habitus, qui sunt minus perfecti, quàm actus, postulant propter suam perfectionem produci à solo Deo: ergo etiam actus, scilicet visio, & fruitio, postulant esse à Deo solo, vt à causa efficienti.

SECVNDO probatur hoc ex eodem authore specialiter de actu voluntatis, quia omnis potentia liberè agens, & contingenter, potest de potentia sua absoluta cessare ab actu suo aliquo modo: sed voluntas respectu cuiuscunque obiecti liberè & contingenter agit; ergo simpliciter de potentia sua absoluta potest cessare ab actu suo; & ex consequenti si est causa effectiua actus fruitionis, poterit cessare ab eo, &

facere se non beatam, quod est contra rationem beatitudinis. *Maior* patet, & *minor* probatur, quia voluntas non potest necessitari respectu alicuius obiecti.

Confirmatur, quia non minus repugnat voluntati beati, recipere actum beatificum à solo Deo, quam voluntati damnati recipere à solo Deo actum pertinentem ad eius pœnam: sed voluntas damnati non se habet actiuè ad actus, quibus torquetur, scilicet ad actus tristitiæ, & desiderij habendi beatitudinem, & carendi pęna: quoniam alias posset cessare ab huiusmodi actibus, & consequenter carere pęna: ergo similiter voluntas beati non concurrit actiuè ad actus, quibus beatificatur, sed recipit eas à Deo. Et hoc idem argumentum potest fieri de actu intellectus, quoniam intellectus subiacet imperio voluntatis, eo quod voluntas est potentia libera.

TERTIO, de ratione operationis, in qua consistit beatitudo formalis, est, esse præmium: ergo etiam est de eius ratione, esse efficienter à solo Deo; patet *consequentia*, quia sicut de ratione meriti est esse à merente: ita de ratione præmij est recipi in merente, & produci, aut donari ab alio, scilicet à præmiante.

VLTIMO aut potentia creata est causa efficiens huius operationis per solas vires proprias, & naturales; aut per solas vires supernaturales acceptas à Deo, siue mediante auxilio extrinseco, siue mediante habitu, aut forma inhærente ipsi potentiæ; aut partialiter per vires proprias, & partialiter per vires acceptas à Deo: sed nullo ex his modis potest esse causa efficiens huius operationis; ergo absolutè & simpliciter est dicendum, non esse eius causam efficientem, *maior* patet à sufficienti partium enumeratione, quia non sunt alij modi, quibus potentia creata possit concurrere ad huiusmodi operationem; & *minor* quoad omnes illos tres modos concurrendi probanda est infrà q. 5. in tractatu de causis beatitudinis formalis, vbi disputabimus, qua virtute intellectus creatus concurrat ad visionem Dei.

§ 3. *Beatitudo nostra formalis est verum accidens creatum inhærens animæ.*

PRIMA CONCLVSIO. *Operatio, in qua consistit nostra beatitudo formalis, est aliquid creatum, & verum accidens inhærens animæ beatæ, & multiplicatum iuxta pluralitatem subiectorum, quæ ab ea dicuntur beata*. In hac conclusione conueniunt omnes scholastici in 4. dist. 49. & alijs locis, in quibus dixi agere de hac re authores, quos pro duabus primis sententijs citaui. Et PRIMA eius pars, scilicet quod operatio hæc sit aliquid creatum, probatur *primo*, quia nulla vnio inter Deum & creaturam, præter eam, quæ fit per assumptionem, sufficit ad communicationem idiomatum, vel ad denominationem; vt, vnio essentiæ diuinæ in ratione speciei intelligibilis, quia non est per assumptionem, non sufficit, vt intellectus noster ab ipsa essentia dicatur Deus: cum ergo inter animam beatam, & operationem, qua Deus dicitur formaliter beatus, non sit vnio per assumptionem; sequitur quod

A anima non dicatur formaliter beata ab ea operatione, à qua Deus dicitur beatus; atque adeo quod beatitudo formalis animæ nostrę, à qua ipsa anima dicitur formaliter beata, non consistat in huiusmodi operatione: sed in aliqua operatione creata.

Confirmatur, quia cum de quocunque dicitur vnum attributum diuinum dicantur & reliqua; imo & ipsa essentia diuina, propter omnimodam identitatem eorum inter se: sequitur, quòd, si anima dicitur beata ab operatione, à qua Deus dicitur beatus, etiam dicatur iusta à iustitia Dei, & à bonitate bona, imo & à natura diuina Deus.

Secundo, beatitudo formalis animæ nostrę non est beatitudo per essentiam, sed per participationem; neque infinita, & adæquata obiecto beatificanti, siue summo bono, sed finita, & inadæquata illi obiecto: ergo non consistit in actu, qui est formalis beatitudo Dei. Patet consequentia, quia huiusmodi actus est beatitudo per essentiam, & infinita, & adæquata obiecto beatificanti.

Tertio, operatio, quæ est beatitudo formalis animæ nostræ, debet esse intrinseca ipsi animæ per modum operationis: sed actus, qui est in Deo,

B non potest esse intrinsecus hoc modo animæ nostrę; ergo neque potest consistere in eo formalis beatitudo ipsius animæ. Probatur *minor*, quoniam actus non potest esse intrinsecus per modum operationis, nisi aut per *identitatem*, sicut in Deo actus secundus est ipsa substantia Dei; aut per *inhærentiam*, sicut in creaturis: & actui, qui est in Deo, repugnat esse intrinsecum creaturæ aliquo ex his duobus modis. Cum vero dico, actum non posse esse intrinsecum per modum operationis, nisi aut per identitatem aut per inhærentiam: consulto addo illud per *modum operationis*, quoniam absolutè bene intelligimus diuinam essentiam, & eius actus, habere intimam vnionem cum aliqua substantia creata, sine identitate aut inhærentia, vt quæstione secunda est explicatum; tamen huiusmodi vnio non sufficiet, vt actus diuinę essentiæ dicantur vniri tali substantiæ creatæ, per modum operationum, & ita substantia creata non dicetur operari per huiusmodi actus.

Confirmatur ex modo loquendi pontificum, & Sanctorum Patrum. nam AGATHO Papa in

C epistola Synodali, quæ refertur 6. Synod actione quarta, & suscipitur in octaua, probat non posse esse in Christo vnam operationem vtriusque naturæ, quia impossibile est propriam operationem vnius naturæ, fieri operationem alterius; & eodem modo loquuntur S. AVGVST. lib. de duabus animabus contra Manichæos cap. 10. S. AMBROSIVS libr. 2. de fide cap. quarto. DAMASCENVS libr. 3. cap. 13. 14. & 15. & LEO PAPA epistola decima ad Flauianum. & 96. ad Leonem Augustum; ergo operatio diuinæ naturæ, qualis est visio, qua Deus seipsum videt, non vnitur animæ beatæ per modum operationis.

Vltimo potest probari hæc pars argumentis adducendis pro partibus sequentibus, & pro cõclusione sequenti.

Deinde probatur SECVNDA PARS huius conclusionis, scilicet, quod operatio, quę est nostra

beatitu-

beatitudo formalis, sit verum accidens inhærens animæ nostræ: quod addo, quoniam cùm accidens sit duplex, scilicet *prædicabile*, quod comprehendit omnia, quæ sunt extra rei substantiam, tam formaliter quam virtualiter, seu quoad emanationem, siue sint substantiæ, siue accidentia; & *prædicamentale* quod solum continet accidentia, quæ distinguntur aliquo modo à substantia: posset aliquis dicere, operationem, quæ est nostra beatitudo formalis, esse ipsum actum diuinum, & esse accidens, non quidem prædicamentale, quoniam est ipsa substantia Dei; sed prædicabile, quoniam accidentaliter conuenit nobis, habere eum vnitum in ratione operationis, aut beatitudinis formalis. Vt ergo excluderem hunc modum dicendi, addidi *esse verum accidens inhærens animæ*.

Et probatur inprimis, quoniam, (vt colligitur ex argumento vltimo partis præcedentis,) operatio, in qua consistit nostra beatitudo formalis, debet esse intrinseca beato per inhærentiam: ergo est verum accidens inhærens animæ beatæ.

Secundò probatur testimonio CONCILII TRID. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 7. & can. 10. & 11. vbi definitur, iustitiam, qua sumus formaliter iusti, non esse iustitiam, qua Deus est iustus, aut quę est in Christo: sed esse iustitiam, quæ in nobis recipitur, & nobis inhæret: sed quantum ad hoc, videtur, esse eandem omnino rationem de beatitudine, à qua beati formaliter habent esse beatos; ergo operatio, in qua consistit huiusmodi beatitudo, est verum accidens inhærens animæ beatę.

Et ex his manet probata TERTIA PARS huius Conclusionis, scilicet, quòd operatio, quæ est nostra beatitudo formalis, multiplicatur iuxta pluralitatem subiectorum, quæ ab ea dicuntur beata: quoniam idem numero accidens non potest inhærere subiectis realiter distinctis, si ergo huiusmodi operatio est verum accidens inhærens beato, necesse est, vt multiplicetur iuxta pluralitatem beatorum.

Confirmatur, quia certum est secundum fidem, quod beati non habebunt æqualem beatitudinem formalem, sicut nec habuerunt æqualia merita: sed eadem forma non potest simul participari secundum magis & minus, neque in vno neque in diuersis subiectis; ergo necesse est quod beatitudo formalis, & ex consequenti operatio, in qua consistit multiplicetur iuxta pluralitatem beatorum.

§ 4. *Beatitudo formalis est operatio, beato intrinseca quoad receptionem & productionem.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Operatio, quæ est nostra beatitudo formalis, producitur efficienter ab eo subiecto, quod ab ipsa habet formaliter esse beatum*; atque ita est intrinseca beato non solum *quoad receptionem*, sed etiam quoad *productionem*. Hæc conclusio videtur esse certa apud D. THOMAM, nam quamuis nullibi expressè eam statuat, tamen vbicunque agit de beatitudine, supponit eam vt certam; & ita in hac quęstione, cum dicit, beatitudinem consistere in operatione, loquitur de

A operatione producta à beato, vt constat ex ratione, qua id probat; & postea, cùm inquit hanc operationem esse visionem Dei, supponit intellectum creatum concurrere efficienter ad huiusmodi visionem, ex ijs quæ dixit 1. p. q. 12. & probatur *inprimis*, quia possibile est operationem, in qua consistit beatitudo formalis, elici ab homine beato: ergo de facto elicitur; *antecedens* patet, quia, vt colligitur ex CONCIL. TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 5. & can. 4. homo efficienter concurrit ad actus supernaturales, quibus ad gratiam disponitur; & quantùm ad hoc, quod est, posse produci ab homine, eadem est ratio de vno actu supernaturali, & de omnibus; ergo, si actus supernaturales, qui sunt dispositiones ad gratiam, possunt produci, & de facto producuntur ab homine: etiam actus, qui est beatitudo formalis, poterit ab ipso produci; & *consequentia* probatur, quia perfectior & connaturalior modus producendi hanc operationem est, quod eliciatur ab homine, quàm quod producatur à Deo solo, & homo tantum concurrat ad eam passiuè recipiendo ipsam; & Deus in ordine supernaturali ita disposuit omnia fieri secundum legem ordinariam,

B sicut natur[illegible] rerum erat magis consentaneum; vt, quamuis potentiæ animæ nostræ possent eleuari per auxilium sine habitu ad eliciendum actus supernaturales, & quamuis remissio peccati & iustificatio posset fieri sine infusione habitus gratię; tamen quia connaturalius fiebant hæc omnia per habitus, ideo secundum legem ordinariam, & de facto, fiunt per habitus infusos.

Confirmatur, quia non sunt multiplicandi effectus supernaturales, & miraculosi sine necessitate: sed quod operatio hęc producatur à solo Deo, & non ab homine, est quid supernaturale, & miraculosum respectu ipsius operationis; quoniam est operatio vitalis, quæ saltem secundum naturam suam postulat dimanare à principio formali vitæ, & non est necessarium, quia (vt dictum est,) potest produci ab homine, imò ab aliquibus reputatur impossibile, vt postea dicemus, ergo non est admittendum.

Secundò probatur, quoniam in concilijs nō obscurè insinuatur, hominem in statu beatitudinis concurrere efficienter, ad visionem Dei; nam in

C CONCILIO VIENENSI, cuius decretum refertur in CLEMENT. *ad nostrum de hæreticis*, damnātur hęretici, qui dicebant, animam in beatitudine non indigere lumine gloriæ, quoad visionem Dei eleuetur: vbi Concilium non loquitur de eleuatione ad recipiendum visionem, sed ad producendum ipsam, quoniam supponit, requiri hanc eleuationem propter defectum virtutis actiuæ, in intellectu creato.

§ 5. *Censura duarum sententiarum quas initio proposuimus esse temerarias, sed non erroneas in fide.*

EX HIS CONCLVSIONIBVS, & earum probationibus, sequitur, esse plus quam falsas, & temerarias, duas sententias in principio huius quęstionis propositas; non tamen auderem damnare eas erroris, sicut faciunt quidam ex recentioribus Thomistis, quoniam pro his conclusionibus non sunt adducta aliqua fundamenta certa

secun-

secundum fidem, cum quibus apertè pugnent; quod discurrendo per singula poterit facilè constare. Nam inprimis contra primam sententiam quæ maiorem difficultatem habet, non colligitur hoc ex primo argumento facto pro prima parte primæ conclusionis: quia dici potest, quòd denominatio beati à diuina operatione non esset substantialis, sed accidentalis, & in esse intelligibili, & ideo ad eam non esset necessaria vnio hypostatica; sicut ab essentia diuina vnita intellectui creato in ratione speciei intelligibilis denominatur intellectus proximè intellectiuus, & constitutus in actu primo ad intelligendum. Et ex hoc patet, non sequi inconueniens deductum *in confirmatione*, vt eodem exemplo potest explicari. Neque etiam colligitur ex *secundo argumento* eiusdem partis, quia visio increata non vniretur intellectui creato totaliter & adæquate, sed magis, aut minùs, seruata proportione ad merita vniuscuiusque beati, aut ad gratiam, in qua vnusquisque decederet ab hac vita: sicut de facto essentia diuina in ratione speciei intelligibilis non vnitur adæquate, & totaliter intellectui, sed magis, aut minus, iuxta eandem proportionem. Neque tandem colligitur *ex tertio*, quia quamuis aliquis diceret, non esse magis de ratione operationis intellectualis, quàm de ratione speciei intelligibilis, vniri per identitatem, aut per inhærentiam, non sequeretur aliquid contra fidem. & *ad Confirmationem* dici potest, quod pontifices & Sancti, cum assignant illam rationem, loquuntur de operatione, quoad productionem, non autem quoad receptionem; & addi potest, quod, quamuis Conclusio ab eis intenta sit certa secundum fidem, non oportet quod ratio sit eodem modo certa. Et *ad primum argumentum secundæ partis*, quatenus ex eo colligi potest, quod operatio, quę est nostra beatitudo formalis, non sit visio increata, quia hæc non potest inhærere: patet solutio ex ijs, quæ diximus ad tertium primæ partis. Et *ad secundum*, negari potest, esse eandem rationem quantum ad hoc, quod est esse accidens inhęrens, de iustitia, qua formaliter iustificamur, & de beatitudine formali: quoniam iustitiæ, quæ est in via, respondet in patria immediatè gratia habitualis, & non operatio, quæ est beatitudo formalis; & præterea concilium loquitur expresè de iustitia, & non de beatitudine formali, & ex hoc patet quid dici possit pro illa sententia ad *argumentum tertiæ partis*, & *ad Confirmationem* dici potest, quod ex solutione secundi argumenti primæ partis patet, qua ratione visio increata posset habere inæqualitatem in ratione beatitudinis formalis.

Argumenta etiam facta pro secunda Conclusione non conuincunt, esse contra fidem secundam sententiam, contra quam directè proponuntur, neque primam, quatenus deseruiunt ad eius impugnationem; cum ex eo, quod beatitudo formalis producatur ab ipso beato, sequatur, quod non consistit in operatione increata. Nam ad *primum* dici potest, solum concludere, quod sententia nostra sit magis consentanea doctrinæ, quam tradidit concilium de actibus supernaturalibus, quibus disponimur ad gratiam.

Item dici potest, non esse eandem rationem

A de huiusmodi actibus, & de beatitudine formali: quoniam beatitudo formalis habet rationem præmij, & ideo particulariter postulat esse à præmiante, vel efficienter, si sit aliquid creatum; vel saltem quoad communicationem, si sit operatio increata, & ex hoc patet solutio ad *Confirmationem*, quoniam propter hanc rationem non fieret sine necessitate illud, quod appellatur miraculum, & ad *secundum* Respondetur, solum conuincere, esse necessarium lumen gloriæ, vt beati videant Deum; non tamen esse necessarium, ad producendam visionem: quia dici potest, esse necessarium ad suscipiendum aut visionem increatam iuxta primam sententiam; aut creatam iuxta secundam, & vt intellectus fiat eius capax.

SED ADHVC solent hoc loco disputari duæ difficultates. PRIMA est, an per potentiam Dei absolutam sit possibile, visionem increatam vniri intellectui creato per modum visionis, ita vt intellectus creatus per eam videat Deum? SECVNDA est, an etiam sit possibile per potentiam Dei absolutam, visionem, qua intellectus creatus videt Deum, produci à solo Deo, & intellectum solum concurrere passiue recipiendo eam: B sed de *prima* dicam in solutione primi argumenti primæ sententiæ; & de *secunda*, in solutione Confirmationis secundi argumenti secundæ sententiæ.

§ 6 *Ad argumenta primæ sententiæ; An visionem increatam vniri intellectui creato per modum operationis sit possibile?*

AD PRIMVM primæ sententiæ Respondetur, PRIMO, quod quicquid sit de antecedenti, potest negari consequentia; & ad probationem Respondetur, quod cum dicitur, beatitudinem consistere in operatione, quæ sit perfectissima in ratione consecutionis summi boni: intelligitur de operatione perfectissima, non solum secundum suam entitatem, sed etiam quoad connaturalitatem. Et quoniam non est connaturale visioni increatæ habere rationem operationis, qua intellectus creatus videat Deum; quia videtur consentaneum naturę operationis, per C quam agens aliquod dicitur operari, quod procedat ab ipso agente, quoniam agens dicitur agere, & operari, quatenus est principium, à quo emanat actio, aut operatio: ideo non consistit in ea beatitudo formalis, quantumcunque ipsa secundum suam entitatem sit perfectissima.

Et iuxta solutionem hanc Respondetur AD VTRAMQVE CONFIRMATIONEM admittendo intentum; scilicet, quod sicut essentia diuina potest vniri intellectui creato per modum speciei intelligibilis constituentis ipsum in actu primo; & sicut personalitas diuina potest vniri naturæ creatæ dando ei subsistere, ita etiam visio increata potest de potentia Dei absoluta vniri intellectui creato constituendo ipsum in actu secundo videndi, & dando animæ formaliter esse beatam.

Et si quæras, cur, dato quod hoc tertium sit

A possibile, sicut duo priora, non fit hoc tertium secundum legem Dei ordinariam, & de facto sicut fiunt duo priora? *Respondetur*, rationem esse, quod forte intellectus creatus non potest constitui in actu primo ad videndum Deum, nisi ei vniatur essentia diuina in ratione speciei intelligibilis; quia forte est impossibile, dari speciem intelligibilem creatam repræsentatiuam diuinæ essentiæ, vt est in seipsa: de quo disputari solet 1. part. quæst. 12. & dato quod huiusmodi species esset possibilis, non esset tam connaturale videri Deum per eam, sicut videri per essentiam diuinam vnitam immediate in ratione speciei intelligibilis, quia quamuis intellectus ad intelligendum postulet ex natura sua vnionem cum obiecto, non postulat determinate & per se primo quod hæc vnio fiat mediante specie intelligibili; sed secundario, & in casu, quo non potest fieri immediate cum ipso obiecto, vt patet in angelo, cui magis connaturale est, intelligere seipsum sine specie intelligibili, quam mediante specie: quoniam B habet propriam substantiam sufficienter vnitam suo intellectui in esse intelligibili. Et similiter est impossibile, naturam creatam eleuari ad diuinum subsistere, nisi per vnionem cum personalitate diuina; At vero non est impossibile, intellectum creatum constitui in actu secundo videndi Deum sine vnione cum visione increata; quia potest constitui per visionem creatam, quæ est possibilis, & potest ei vniri in ratione actus secundi.

SECVNDO Respondetur ad *totum hoc argumentum* cum suis *Confirmationibus* ex CAPREOLO in 3. d. 14. quæst. 1. artic. in solutione ad primum IOANNIS DE RIPA, contra primam Conclusionem, & in solutionibus ad 10. & ad 20. aliorum contra eandem conclusionem, negando *antecedens*, scilicet, quod non repugnet, visionem increatam vniri animæ beatæ per modum actus secundi, & operationis. Assignat autem CAPREOLVS duas rationes repugnantiæ; C *prima* est, quod de ratione intellectionis, vt constituat intellectum creatum in actu secundo intelligendi, est, produci ab ipso intellectu: at vero diuinæ intellectioni repugnat produci vllo modo ab intellectu creato; cur autem hoc pertineat ad rationem intellectionis, quatenus est actus intellectus creati, explicat ex discrimine, quod est inter intellectum diuinum, & creatum, nam sicut in solo Deo essentia est suum esse, & in creaturis essentia non est suum esse; sed principium & radix essendi; ita etiam in solo Deo intellectus est suum intelligere, in creaturis vero intellectus non est suum intelligere, sed principium actus intelligendi; & ideo nullus intellectus creatus potest intelligere, nisi per intellectionem ab ipso procedentem, & dicit rationem hanc insinuari à Diu. THOMA 1. par. quæst. 54. artic. 1. & 2. *Altera* ratio est, quod intellectio, vt constituat intellectum in actu secundo intelligendi, debet vniri ipsi intellectui vnione formali, quoniam intellectio est actus formalis intelligentis vt sic: vel intelligitur vt talis actus. Hæc autem vnio duobus modis contingere potest, scilicet

A aut per omnimodam identitatem, sicut in Deo, cuius intellectus, (vt nunc dicebamus) est suum intelligere; aut per propriam informationem, vt in creaturis intellectualibus, in quibus intellectus distinguitur à sua intellectione; At vero intellectioni diuinæ repugnat, vniri intellectui creato, vel ita vt sit idem cum ipso, vel ita vt proprie ipsum informet: & ex hac doctrina Respondetur ad probationem illius *antecedentis*, quod repugnantia prouenit primo ex parte diuinæ intellectionis, quæ non potest procedere ab intellectu creato, neque ei vniri, aut per identitatem, aut per propriam informationem; quia & vtrumque secundum se importat imperfectionem respectu Dei, & arguit mutationem; Quod tamen non habet locum in vnione diuinæ personalitatis cum natura creata, vt statim dicemus. Et præterea prouenit ex parte intellectus creati, in quo non est potentia obedientialis vt concurrat efficienter ad intellectionem increatam, neque vt identificetur cum ea, aut proprie informetur per ipsam: quamuis in humanitate sit poten- B tia obedientialis ad vnionem cum personalitate verbi. Et ex eadem doctrina patet solutio *ad vtramque Confirmationem*. Nam ad *primam* dici potest, non esse de ratione speciei intelligibilis, produci ab intelligente, aut vniri intellectui per identitatem, aut per informationem propriam, quoniam ad speciem intelligibilem solum pertinet per se, quod sit intime vnita intellectui, vt gerendo vicem obiecti concurrat cum ipso ad intellectionem, & totum hoc saluari potest sine processione speciei ab intellectu, & sine vnione cum ipso per identitatem, aut propriam informationem, vt constat in substantia angeli, cum per eam angelus intelligit seipsum, quare quod species intelligibiles creatæ aliquando producantur à potentia ipsius intelligentis, vt in homine ab intellectu agente, & vniantur intellectui per veram inhærentiam, vt contingit in omnibus humanis, & in angelicis deseruientibus ad aliorum cognitionem, accidentale est ad rationem speciei C intelligibilis. Et ad *secundam Confirmationem* Respondetur, negando similitudinem; & ratio discriminis est eadem, quam nunc assignabimus inter speciem intelligibilem, & intellectionem: quoniam subsistere non consistit in actione; & non est de ratione actus subsistendi produci à natura cui conuenit; neque personalitas debet vniri naturæ per identitatem, aut propriam informationem, sed solum per modum termini.

SED CONTRA HAS RATIONES REPVGNANTIÆ sunt duo argumenta. PRIMVM est contra *primam*, quoniam intelligere consistit in pati motum, & moueri in ordine ad obiectum, aut tendendo ad ipsum: sed vt subiectum patiatur, aut moueatur in ordine ad terminum, non requiritur quod sit principium productiuum motus, quem patitur, vt constat in motu locali rerum non viuentium, saltem non naturali; ergo neque vt intellectus intelligat, requiritur, quod sit principium productiuum intellectionis, per quam intelligit. *Confirmatur primo*, quoniam essentia intellectionis magis consistit in informatione, & actuatione intellectus, quam in hoc, quod producatur ab intellectu, ergo vt intellectio vniatur intellectui creato per modum in-

tellectionis non requiritur, quod producatur ab eo. Probatur *antecedens* testimonio D. THOMÆ 1. p. q. 34. art. 1. ad 3. vbi sic ait, *intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam*, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ.

Confirmatur secundo, quoniam ex ratione propter quam CAPREO. dicit, intellectum creatum esse principium productiuum intellectionis, per quam intelligit, solum sequitur, quod distinguatur ab ipsa intellectione: quia hoc solum colligi potest ex discrimine constituto inter essentiam diuinam, & creatam in ordine ad esse.

Confirmatur tertio, quia quod sit de ratione intellectionis, qua intellectus creatus intelligit, produci ab intellectu creato, vel conuenit ei in quantum est actio, qua agens creatum dicitur agere; & operari, vel in quantum est actio vitalis, vel in quantum est talis actio, scilicet intellectio: si dicatur *primum*, sequitur, quod in illa ratione petatur principium, quia supponitur in ea, quod intellectio est actio, per quam intellectus creatus agit, & operatur, atque adeo quod procedit ab ipso intellectu tanquam à principio, & tamen de hoc est controuersia, si dicatur *secundum*, sequitur, quod ratio, propter quam CAPRE. dicit, esse hoc de ratione intellectionis, quatenus constituit intellectum creatum in actu intelligendi, sit insufficiens; quia in ea nihil dicitur de vitalitate intellectionis; & præterea *potest obijci*, quod quāuis hoc esset verum de intellectione creata, de quo statim dicemus, tamen de increata nullo modo dici potest, quoniam nullum habet principium à quo producatur, quare sicut intellectio increata intelligitur vt actus secundus vitalis diuini intellectus, quamuis non producatur ab eo: ita etiam poterit intelligi vt actus secundus vitalis intellectus creati, quamuis ab eo non producatur. Si tandem dicatur *tertium*, oportet assignare rationem, propter quam id peculiariter conueniat intellectioni, quatenus intellectio est.

SECVNDVM ARGVMENTVM est contra *secundam rationem*, quia videtur falsum, quod intellectio, vt constituat intellectum in actu secundo intelligendi, debeat ei vniri per identitatem, aut per informationem, quod sic probo: tanta vnio requiritur inter personalitatem & naturam, vt personalitas constituat naturam in actu subsistendi, quanta inter intellectionem, & intellectum, vt intellectio constituat intellectum in actu intelligendi: sed ad primum non requiritur vnio per identitatem, aut per informationem propriam, vt patet in personalitate verbi diuini terminante humanitatem; ergo neque ad secundum.

Dices personalitatem vniri per modum termini, at vero intellectionem non ita vniri, & ideo necessario debere vniri per identitatem, aut per informationem.

Sed contra, quia etiam intellectio habet rationem termini, & complementi potentialitatis, quam habet intellectus, quatenus est in actu primo, atque adeo in potentia ad actum secundum.

A *Confirmatur primo*, quia non minor vnio requiritur inter intellectum creatum, & id, quo constituitur in actu primo, quam inter eundem intellectum, & id, quo constituitur in actu secundo: sed ad priorem vnionem non requiritur identitas, nec propria informatio, vt patet cum intellectus creatus constituitur per essentiam diuinam in actu primo ad videndum Deum, ergo nec ad posteriorem.

Confirmatur secundo, quia potest reperiri vnio per propriam informationem sine vlla imperfectione in eo, quod ita vnitur: ergo potest conuenire intellectioni increatæ respectu intellectus creati. probatur antecedens, quia in eo, quod proprie informat, tres (vt plurimum) reperiuntur imperfectiones, quæ videantur necessario ei conuenire; scilicet, dependere aut à subiecto, quod informat, aut à composito, quod cum eo constituit, & habere proprie rationem *partis* & *mutari*, & ex his, *prima* separatur à propria informatione in anima rationali, cum in generatione hominis vnitur materiæ, quia nec pendet in suo esse à materia, nec ab homine quem constituit, & *secunda*, quamuis de facto non separetur ab informatione propria in aliqua forma, quia de facto nulla est
B forma proprie informans quæ non constituat, imo & componat aliquod tertium, cuius sit pars: tamen per potentiam Dei absolutam potest separari. Quod sic probo, non videtur magis requiri, esse partem, ad constituendum tertium compositum per informationem, quam per vnionem hypostaticam: sed diuinitas & humanitas quatenus vniuntur in persona verbi constituunt vnam personam compositam ex duabus naturis, quia Christus vt homo est persona composita ex duabus naturis, vt Diu. THOMAS docet 3. p. q. 2. artic. 4. & præterea personalitas verbi cum humanitate constituit personam compositam; ergo similiter potest per diuinam potentiam fieri, vt vnum extremum vniatur alteri per propriam informationem ad componendum aliquod tertium, quamuis non habeat rationem partis; & in nostro casu habet hoc exemplum maiorem vim, quoniam ideo dici solet, personalitatem verbi, aut diuinitatem non habere rationem partis, quia propter suam infinitatem continet totam perfectionem, & entitatem alterius extremi: ergo propter eandem rationem dici poterit, intellectionem increatam non habere rationem partis, quamuis vniatur per propriam informationem intellectui crea-
C to, quia etiam est infinita, atque adeo continet totam perfectionem & entitatem intellectus creati. *Quod si dicas*, id, quod vnitur per propriam informationem ad componendum aliquod tertium, habere rationem partis; non autem id quod vnitur per vnionem hypostaticam; *petes principium*, quoniam hoc est quod inquirimus, scilicet, cur id dicatur de eo, quod vnitur per informationem, & non de eo quod vnitur per vnionem hypostaticam. Et *tandem de tertia* imperfectione probatur, quod etiam possit separari à propria informatione, quia personalitas verbi diuini potest propter suam infinitatem vniri hypostatice cum natura creata absque vlla sui mutatione; ergo etiam forma increata, quia etiam est infinita, poterit vniri per propriam

informatio-

informationem absque sui mutatione, ita vt, sicut hoc constituitur discrimen inter personalitatem increatam, & creatam, quod illa sine sui mutatione potest terminare de nouo aliquam naturam, non vero hæc: sic etiam inter formam increatam & creatam sit hoc discrimen, quod vt forma increata proprie informet, non requiratur eius mutatio, vt vero forma creata informet requiratur. Imo idem probatur de forma creata, quia in resurrectione hominis anima incipiet informare materiam sine vlla sui mutatione: quia vt informet non erit necessarium quod acquirat, aut perdat aliquid; & omnis mutatio vel est acquisitiua, vel deperditiua; Et quod nec acquirat nec deperdat aliquid, probatur: quia imprimis non perdet, alias resurrectio cederet aliquo modo in eius destructionē, nec etiam acquiret aliquid, quia vel illud erit ens rationis, & hoc dici non potest, quia informatio erit realis, vel ens reale, & neque hoc potest dici, quia etiam illud ens reale deberet communicari materiæ per modum actus, atque adeo per informationem, & ex consequenti rediret eadem quæstio de necessitate nouæ entitatis ad informandum.

A

Ad primum horum Respondetur, quod, quicquid sit de *maiori*, potest negari *consequentia*, quoniam ex illa propositione solum sequitur, quod si intellectio posset recipi in intellectu creato, daret ei esse actu intelligentem, quamuis non procederet ab eo. cæterum supposito quod intellectio consistat in passione siue informatione passiua intellectus, dicendum est esse impossibile, intellectum creatum informari per intellectionem non procedentem ab ipso. In quo differt intellectio ab alijs passionibus aut mutationibus, quæ inferuntur ab agentibus extrinsecis, cuiusmodi sunt motus non viuentium, qui adducuntur in probationem minoris, & ita etiam admissa illa maiori est verū id, quod Capreo. dixit, scilicet esse de ratione intellectionis, quatenus cōstituit intellectum creatum in actu secundo intelligendi, quod procedat ab ipso: quia si intellectio non potest informare intellectum creatum, nisi procedat ab eo, bene sequitur quod intellectus creatus non possit pati, aut mutari, atque adeo nec intelligere per intellectionem, cuius non fuerit principium. Quare ad formam argumenti concessa *maiori*, neganda est *minor* si vniuersaliter intelligatur de omni passione & mutatione. Verum quamuis absolute dixerim, non posse intellectum creatum informari per intellectionem non procedentem ab ipso, non excludo distinctionem, quam aliqui solent adhibere de intellectione sumpta entitatiue, & in ratione intellectionis, nec disputo an intellectio sumpta entitatiue possit informare intellectum, à quo non procedit, quamuis in ratione intellectionis non possit, quoniam hoc pertinet ad aliam quæstionem & ad dissoluendum argumentum propositum satis est, quod vel secundum vtramque rationem, vel saltem secundum posteriorem non possit.

Et si quæras, vnde proueniat, quod intellectio, saltem in ratione intellectionis, non possit informare intellectum creatum, nisi procedat ab eo: cum tamē sint multæ aliæ mutationes, & passiones, quæ possunt recipi in subiectis, à quibus non procedunt, *Respondetur*, rationem esse, quod intellectio saltem vt intellectio est, non consistit in quacunque passione, sed in passione vitali, hoc est habente intrinsecam vitalitatem, & passio, quantum est ex parte sua, no potest esse vitalis, nisi procedat à principio formali vitæ, vt constat *imprimis* inductione facta in omnibus passionibus, quibus dicuntur pati, aut informari subiecta quæcunque, etiam si sint viuentia, nam verbi gratia, calefactio sumpta pro passione, quamuis recipiatur in viuente, non dicitur vitalis; quia non procedit à principio formali vitæ, sed ab igne, aut alio extrinseco agente, & idem est de reliquis. Et *præterea* colligitur ex propria ratione passionis vitalis, nam passio non dicitur vitalis, quia sit principium vitæ, aut vita per modum actus primi, sed quia est vita per modum actus secundi; & actus secundus non potest habere vitam, nisi procedat ab actu primo vitali formaliter, hoc est, concurrente per modum principij vitæ, quoniam alias nō seruabitur proportio inter actū secundum & primum, & *Confirmatur* quia passio non dicitur vitalis, nisi sicut actio, cum qua identificatur, & actio non habet vitalitatem, nisi in quantum procedit à principio formali vitæ: quia in hoc consistit eius vitalitas, aut in ordine ad huiusmodi principium.

B

Ad primam Confirmationem Respondetur, quod licet ex illa ratione immediate solum colligatur, intellectum creatum distingui ab intellectione, per quam intelligit: tamen ex hoc vlterius sequitur esse, principium elicitiuum ipsius. Pro quo *aduertendum* est, quod actus secundus dupliciter potest habere vitalitatem per ordinem ad principium vitæ, scilicet aut *per identitatem* cum cum eo; aut quia *procedit ab ipso*, quare cum intellectio, qua intellectus creatus intelligit, non habeat vitalitatem *priori modo*, quia, vt ostenditur illo argumento, distinguitur ab ipso intellectu creato, bene sequitur quod habeat eam posteriori modo.

Ad secundam Confirmationem Respondetur, quod intellectioni, qua intellectus creatus intelligit, conuenit secundum illas tres rationes debere procedere ab ipso intellectu creato, & ad obiectionem factam contra *primam*, negatur, quòd in illa ratione petatur principium, quia licet sit de ratione actionis per quam agens creatum agit, quod procedat ab ipso agente, ita vt aliter sit impossibile, quod agens creatum dicatur agere per eam, tamen hæc duo, saltem quoad disputationem, sunt valde distincta, scilicet operari aut agere per aliquam actionem, & esse principium talis actionis, & ita ex primo potest colligi secundum sine aliquo defectu petitionis principij, quod autem ex primo sequatur secundum, explicatur hoc exemplo, si admittatur sententia Nominalium, asserentium, causas secundas non esse principia actionum, quibus producuntur effectus naturales, consequenter dicendum erit ipsas causas secundas non agere, sed Deum ad earum præsentiam agere, ergo vt causa creata dicatur agere per aliquam actionem, necesse est quod sit eius principium. Et *ad obiectionem* factam *cōtra secundam rationem*, quoad *priorem partem* negatur sequela; quia in illa ratione supponitur, quod intellectio est actio aut passio vitalis, & ostenditur expresse, quod est distincta à principio formali vitæ, & ita consequenter probatur, quod debet procedere ab eo, atque adeo ab intellectu, quoniam per ipsum concurrit ad huiusmodi operationem principium formale vitæ.

C

Et quoad posteriorē partem patet solutio ex ijs, quę dixi in solutione primæ confirmationis, quoniam intellectio increata potest intelligi vt actus secundus vitalis respectu diuini intellectus, non quidem per processionem ab aliquo principio vitæ, sed per identitatem cum eo, quod in Deo habet rationem vitæ, quod est ipsum viuere. At vero eadem intellectio respectu intellectus creati non potest habere rationem actus secundi vitalis, quia respectu eius nec habet vitalitatem per processionem à principio vitæ, nec per identitatem cum eo. Et ad obiectionem factam contra tertiam rationem Respondetur, quod intellectio, qua intellectus creatus intelligit, postulat ex propria ratione, procedere ab ipso intellectu, quia secundum propriam rationem est eius actio, aut passio vitalis.

Ad secundum Argumentum Respondetur negando quod illud sit falsum, & ad probationem Respondetur distinguendo maiorem, si enim per tantam vnionem intelligatur vnio æqualis quoad indistantiam extremorum inter se, vera est; & ita tam indistans est personalitas verbi diuini ab humanitate, sicut quæcunque intellectio ab intellectu, qui per eam intelligit: si tamen intelligatur vnio eiusdem rationis, falsa est; quoniam personalitas non vnitur naturæ per modum actus formalis, sed per modum termini, & ideo non est necesse quod vniatur naturæ per identitatem, nec per propriam informationem, sicut patet in alijs terminis qui nec identificantur cum rebus, quas terminant, nec informant eas. At vero intellectio vnitur intellectui per modum actus formalis, & ideo necesse est quod vniatur, aut per idētitatem, aut per informationem propriam. Et ad id quod ibidem contra hoc objicitur, scilicet intellectionem etiam habere rationem termini respectu potentialitatis intellectus, Respondetur, dici terminum late; quatenus omnis actus, etiam proprie informans, est terminus suæ potentiæ.

Ad primam Confirmationem Respondetur distinguendo maiorem eo modo, quo distinximus maiorem præcedentis argumenti, est enim vera de æqualitate vnionis quoad indistantiam; non vero quoad modum, & rationem vnionis; quoniam id, quo intellectus constituitur in actu primo, per se loquēdo, non vnitur ei per modum actus formalis, sed vt comprincipium concurrens simul cum ipso ad actum intelligendi, & ideo non est necesse, quod vniatur per identitatem, aut per propriam informationem.

Ad secundam Confirmationem Respondetur, negando antecedens: & ad probationem, negandum est, posse illas tres imperfectiones separari à propria informatione, & ad argumentum quo probatur, primam posse separari, Respondetur, quod anima rationalis non pendeat simpliciter quoad esse, nec quoad operari, aut à corpore, quod informat, aut à toto quod constituit; quia potest separata à corpore habere esse, & operationem: tamen secundum statum, quo est vnita corpori per propriam informationem, pendet aliquo modo quoad vtrumque: quia & subsistit per subsistentiam totius, imo & existit per existentiam totius, iuxta sententiam eorū, qui dicunt existentiam distingui realiter ab essentia; & operatur dependenter à corpore, saltem ministerialiter, quia nihil potest in eo statu naturaliter intelligere, sine ministerio sensuum, & sine conuersione ad phantasmata, & ad argumentum quo probatur idem de secunda imperfectione, negandum est, esse possibile per respectum ad potentiam Dei absolutam, separari illam imperfectionem à propriæ informatione: & ad probationem distinguēda est maior, aut enim intelligitur de parte constituente vnum tertium per modum naturæ totalis, aut de parte constituente vnum tertium per modum numeri; si intelligatur primo modo, falsa est, quia personalitas constituit suppositum per modum termini simul cum natura quam terminat, & de ratione termini non est cōstituere vnum per modum naturæ siue substantialis siue accidentalis, sicut patet in terminis quantitatis & relationum, at vero forma, quæ proprie informat, constituit vnum tertium, dando aliquod esse reale, aut substantiale, aut accidentale alteri extremo, cui vnitur, quia in hoc consistit causalitas formæ, quæ proprie informat; & ideo constituit vnum per modum naturæ, aut substantialis, aut accidentalis constitutæ ex illo esse reali, & ita magis requiritur esse partem alicuius naturæ totalis ad constituendum vnum tertium per informationem propriam, quam ad constituendum vnum per vnionem hypostaticam: si tamen intelligatur posteriori modo, vera est, quia sicut forma, quæ proprie informat, dicitur pars tertij per modum numeri, quia tertium importat ipsam formam & alterum extremum cui vnitur; vt binarius importat primam vnitatem & secundam: ita etiam personalitas dici potest pars tertij suppositi per modum numeri, quia suppositum importat ipsam personalitatem, & præterea naturam, quam terminat. Et eodem modo est distinguenda minor quoad priorem partem, quia si intelligatur de constitutione vnius in ratione naturæ, falsa est; si tamen intelligatur de constitutione vnius in ratione suppositi, vera est, quia nec diuinitas & humanitas, nec personalitas verbi & humanitas vniuntur in Christo in vna natura, sed in vna persona, vt nunc suppono ex materia de incarnatione: & ideo neganda est consequentia, quia proceditur ab vnione in tertio, quod est vnum per modum numeri, & non per modum naturæ, ad vnionem in tertio quod est vnum per modum naturæ: &, vt constat ex distinctione adhibita maiori propositioni, magis separabilis est ratio totius & partis à priori vnione, quam à posteriori, & ex hoc patet solutio ad id, quod vlterius objicitur, scilicet quod hoc exemplum vnionis hypostaticæ habet maiorem vim in nostro casu; nam ex eo solum colligitur, rationem totius, & partis per modum numeri, posse separari ab vnione intellectionis increatæ cum intellectu creaturæ, sicut separatur ab vnione personalitatis verbi diuini cum humanitate; non tamen posse separari rationem totius & partis per modum naturæ, & tandem ad argumentum quo probatur posse separari tertiam imperfectionem. Respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam, & ratio discriminis est; quod personalitatem diuinam vniri naturæ creatæ, est, terminare dependentiam ipsius naturæ, & non importat aliquam dependentiam in ipsa personalitate: & ideo non arguit potentialitatem, atque adeo nec mutabilitatem in ipsa; at vero intellectionem increatam vniri per propriam imformationem intellectui creato, importat in ipsa intellectione dependen-

dependentiam per modum partis à toto, quia, vt dixi, à forma proprie informante non potest separari ratio partis, & ideo etiam arguit potentialitatem & mutabilitaté in ipsa intellectione, & ad id quod *obijcitur* de vnione animæ rationalis cum corpore in tempore resurrectionis: Respondetur quod illa vnio *saltem* arguit potentialitatem, & mutabilitatem in ipsa anima, propter rationem nunc assignatam, & *deinde* dico, etiam fieri cum actuali mutatione ipsius animæ, & quamuis posset dici huiusmodi mutationem esse acquisitiuam noui modi in ipsa anima; sicut aliqui sentiunt omnem actionem vnitiuam terminari ad nouum aliquem modum, vel in vtroque extremo vnionis, vel saltem in eo, quod cum sui mutatione vnitur, tamen non est necesse ad hoc confugere, quoniam ad mutationem alicuius extremi vnionis satis est, quod incipiat actu habere rationem partis & dependere aliquo modo à toto.

§. 7. *Argumenta secundæ sententiæ soluuntur.*

AD PRIMVM ARGVMENTVM SECVNDÆ SENTENTIÆ, aliqui ex recentioribus Thomistis, qui (vt retuli quæstione præcedenti in solutione primi argumenti) sentiunt habitus, etiam supernaturales, esse minus perfectos, quam actus, Respondent, concedendo maiorem, & negando minorem, quantum ad eam partem, qua dicitur, habitus supernaturales præcise propter suam perfectionem postulare, quod à solo Deo producantur, & vt explicent, vnde proueniat, quod habitus supernaturales quàuis sint minus perfecti quam actus, producantur à solo Deo, & tamen actus procedant à Deo, & à potentijs: dicunt esse hoc discrimen inter habitus, & actus, quod habitus nō sunt operationes vitales, & ideo non postulant ex sua natura procedere à potentia vitali, & præterea eleuant ipsas potentias ad eliciẽdum actus supernaturales, atque proinde necesse est, quod à solo Deo supernaturaliter producantur, quia si potentiæ ad eos concurrerent, *aut* id efficerent *propria virtute* naturali, & sic habitus non essent supernaturales, atque adeo nec principia actuum supernaturalium, *aut vt eleuatæ ab alijs* formis supernaturalibus, & sic *vel* daretur processus in infinitū, *vel* deueniẽdum esset ad aliquas formas supernaturales, quæ essent principia operandi, & à solo Deo producerentur, & huiusmodi formæ essent habitus. At vero actus supernaturales sunt operationes vitales, & ideo ex natura sua postulant procedere à potentijs vitalibus, & præterea non eleuant potentias ad operandum, & ideo nihil habent, ratione cuius repugnet ipsis, procedere à potentijs.

SED HÆC SOLVTIO alijs non placet, & contra *primam rationem* discriminis in ea explicatam *obijciunt*, quod ex ea solum sequitur, hos actus, quatenus vitales sunt, non posse produci à solo Deo; non tamen absolute non posse produci, quia eadem entitas actus vitalis, non solum secundum speciem, sed etiam secundum numerum, potest incipere esse de nouo, aut conseruari, sine vitalitate, quoniam vitalitas est modus quidam supperadditus entitati actus aut intrinsece, aut secundum denominationem extrinsecam, quæ consistat in hoc, quod est procedere à principio vitali, & non pertinet ad

A eius specificationem essentialem, neque ad indiuiduationem in ratione entis, de quo postea dicemus. Et *contra secundam rationem* potest obijci, habere facilem solutionem, si dicamus, potentias concurrere ad productionem habituum vt eleuatas per auxilium supernaturale, sicut concurrunt ad actus quibus homo disponitur ad gratiam; & ideo nec dari processum in infinitū, nec deueniri ad aliquas formas supernaturales, quæ habeant rationem habituum, sed ad auxilia.

Et ideo aliter Respondetur, hoc argumentum non habere difficultatem cōtra nos, quia diximus quæstione præcedenti loco citato habitus supernaturales esse perfectiores actibus.

AD SECVNDVM, CONCESSA *Maiori*, neganda est *minor*, quia voluntas respectu Dei clare visi, non concurrit libere ad eius dilectionem, sed necessario vt infra est ostendendum.

AD CONFIRMATIONEM Respondetur concedendo *maiorem*, si fiat sermo de actibus vitalibus pertinentibus ad pœnam damnatorum, cuiusmodi sunt notitia illius status, & tristitia aut dolor; &
B negando *minorem*, & ad probationem etiam est negandum, quod damnatus possit cessare ab huiusmodi actibus. vnde autem proueniat tam in beatis, quam in damnatis necessitas non cessandi ab huiusmodi actibus, explicandum est postea, & nunc dici potest, quod quāuis neutra proueniret ex natura obiecti, & modo suæ applicationis, posset prouenire ex diuina potentia.

AD TERTIVM respondent *aliqui*, concedendo antecedens, & negando consequentiam, & ad probationem dicunt, sufficere ad rationem præmij in beatitudine formali, quod sit à Deo, tanquam à prima & principali causa concurrente ad operationem, in qua consistit, & conferente virtutem potentiæ qua eleuetur ad eliciendum eam. *Secundo* Respondetur, quod quamuis de ratione præmij obiectiui, siue per *modum rei*, quæ datur in præmium, sit effici, aut saltem dari, vel communicari à solo præmiante; tamen de ratione præmij formalis, siue per modum *adeptionis*,
C vel possessionis, aut tentionis ipsius præmij obiectiui, non est, prouenire à solo præmiante; imo solum respectu Dei est necesse, quod proueniat ab ipso, nam in creaturis non requiritur, vt verb. g. si rex conferat alicui in præmium equum, vel aliquid aliud, necesse est quod equus proueniat à rege, tanquam à dante ipsum: tamen actio, qua tenetur, aut possidetur equus, non prouenit à rege, sed ab eo, cui datur in præmium.

AD VLTIMVM Respondetur, quod potentia creata est causa efficiens operationis, in qua consistit beatitudo formalis, per propriam entitatem eleuatam viribus supernaturalibus ei superadditis, siue per habitum secundum legem ordinariam, siue per auxilium de potentia Dei absoluta non tamen ita, vt potentia secundum suam entitatem nullo modo sit principium operationis; nec ita, vt partialiter concurrat ad eam simul cum viribus supernaturalibus: sed ita, vt secundum suam entitatem sit principium quasi radicaliter, & proxime concurrat per vires superadditas, quod loco in argumento citato est latius explicandum.

§. 8. *An intellectio à solo Deo producta, possit vniri intellectui per modum actus secundi.*

HIC INQVIRI POTEST id, quod in fine Conclusionum remisimus in hunc locum explicãdum; scilicet, an fieri possit per potentiam Dei absolutam, vt visio Dei producta, vel immediate ab ipso Deo, vel ab aliquo intellectu creato, vniatur alteri intellectui per modum actus secundi, quo dicatur formaliter videre Deum? & quoniam hæc difficultas communis est omnibus actionibus vitalibus, & pertinet ad philosophiam: solum dicam breuiter tria.

Primum est non posse visionem productam vel à Deo, vel ab aliquo intellectu creato, vniri alteri intellectui creato, ita vt per eam dicatur videre: & hoc satis patet ex solutione primi argumenti propositi, contra primam rationem assignatam, pro secunda solutione, argumenti primæ sententiæ.

Alterum est, non solum esse hoc verum de intellectione secundum rationem intellectionis, per quã intellectus intelligit, sed etiam secundum rationem qualitatis, aut entis: & quamuis pro contraria sententia referatur CAPREO. in 2. d. 3. q. 31. & in 4. d. 49. q. 4. art. 3. ad argumenta DVRANDI; probatur hoc, quia vel per intellectionem in ratione entis intelligitur actus secundum aliam speciem essentialem distinctam à specie intellectionis; vel secundum speciem intellectionis: si dicatur *primum*, sequitur, quod nõ vniatur intellectui ipsa intellectio, sed aliud accidens, non solum numero, sed etiam specie distinctum ab ea, & solum conueniens cum ipsa in gradibus communibus; si vero dicatur *primum*, sequitur quod intellectio in illo casu vniatur intellectui per modum intellectionis, & dando formaliter ei esse intelligentem in actu secundo; probatur sequela, quia nulla potentia fieri potest vt forma vniatur alicui subiecto, & non det ei suum effectum formalem, quoniam vnio formæ consistit in communicatione huius effectus: sed primarius effectus formalis intellectionis est dare intellectui esse intelligentem in actu secundo; ergo nulla potentia fieri potest, vt intellectio sit vnita intellectui in actu secundo, & non det formaliter ei esse actu intelligẽtem. Probatur *maior* huius syllogismi, quia, formam dare suum effectum primarium, non est aliud, quam ipsam vniri actu per informationem: ergo implicat, quod forma vniatur per informationem alicui subiecto, & quod non det ei suum effectum primarium.

Scio aliquos ex ijs authoribus, quibus placet impugnatio primæ conclusionis præcedentis argumenti, respondere, quod intellectum esse actu intelligentem, non est effectus intellectionis absolute sumptę, sed quatenus procedit ab ipso intellectu. *Sed contra* istos faciunt duo. *Primum est*, quod difficile erit explicare, quid aliud sit formalis effectus intellectionis consideratæ, secundũ propriã speciẽ intellectionis. *Alterũ* est, quod intellectio secundũ propriã speciẽ est actualis tẽdentia in obiectũ, quatenus intelligibile est: ergo impossibile est, quod sit in aliquo intellectu, & quod nõ det ei esse actu tendẽtem in obiectum, quatenus est intelligibile quod est intelligere; sicut impossibile est motum esse in subiecto, & non dare ei esse actu tendens in suum terminum. *Tertio dico*, quod, si per visionem Dei producatur verbum, dicendum est de ipso, id quod dixi de visione; hoc assero contra quosdam ex recentioribus Thomistis, qui conueniunt nobiscum in eo, quod diximus de intellectione, & tamen asserunt verbum posse produci à solo Deo: & probatur, quia verbum secundum suam essentiam est expressa & actualis similitudo sui obiecti, ergo impossibile est quod sit in aliquo intellectu, & quod non det ei esse actu similem obiecto; & ex consequenti esse actu intelligentem. *Prima consequentia* patet quia non potest fieri, vt forma informans aliquod subiectum non det ei suum primarium effectum formalem: & *secunda* probatur, quia intellectum esse actu intelligentem, non est aliud, quam esse actu similem obiecto, & ideo dici solet, quod intellectus, cum intelligit, fit actu ipsum intelligibile.

QVÆSTIO V.

Vtrum operatio, in qua consistit beatitudo formalis, debeat esse partis intellectiuæ, & non possit esse partis sensitiuæ?

§. 1. *Sensus quæstionis, & pars affirmatiua proponitur.*

IN HAC RE non est difficultas de eo, quod de facto, & secundum legem Dei ordinariam contingit: quoniam secundum hanc rationem certum est secundum fidem, operationem, in qua consistit beatitudo formalis, pertinere ad partem intellectiuam, & non ad sensitiuam; quod *Confirmari* potest omnibus argumentis, quibus est ostendendum, beatitudinem nostram formalem consistere in cognitione, vel amore Dei. Et *præterea*, quoniam animæ iustorum separatæ à corpore vident Deum, & sunt beatæ beatitudine essentiali, & tamen non habent operationes partis sensitiuæ, & videri potest *ratio*, qua D. THOMAS art. 3. huius quæstionis probat suam primam Conclusionem. *Sed difficultas* est, an per potentiam Dei absolutam fieri possit quod huiusmodi operatio pertineat aliquo modo ad partem sensitiuam, & quamuis quæstio hæc possit indifferenter intelligi de quacunque operatione, in qua constituatur nostra beatitudo formalis, scilicet, siue sit visio Dei, siue amor, aut quæcunque alia operatio; tamen claritatis gratia *supponamus*, hanc operationem esse visionem Dei; & ita sensus huius quæstionis erit *an per potentiam Dei absolutã fieri possit vt visio Dei sit aliquo modo operatio partis sensitiuæ?* hoc est, alicuius potentiæ pertinentis ad partem sensitiuam. Et quoniam tribus modis potest aliqua operatio esse alicuius potentiæ, scilicet *elicitiue* tantum, *receptiue* tantum, *elicitiue & receptiue* simul; ideo hæc quæstio potest habere tres sensus. *Primus est*, an sensus per potentiam Dei absolutam possit esse principium effectiuum visionis Dei receptæ in intellectu aliquo humano vel angelico, tanquam in subiecto? *Secundus*, an sensus possit esse subiectum receptiuum visionis Dei productę vel immediate à Deo, vel ab aliquo intellectu creato vel angelico, vel humano siue eiusdem suppositi siue distincti? *Tertius* est an sensus *per speciem* aliquam corporalem repræsentantem Deum sicuti est,

aut *sine specie*, per essentiam diuinam sibi vnitam in A
ratione speciei intelligibilis, possit esse principium elicitiuum, & subiectum receptiuum visionis Dei.

In hac re aliqui recentiores in primo sensu absolute sequuntur partem *affirmatiuam* quam probant hoc argumento: non repugnat, quamcunque creaturam, etiam materialem, & corporalem, eleuari à Deo ad producendum effectum spiritualem, & supernaturalem in subiecto immateriali: sicut sacramenta eleuantur ad producendum gratiã in anima; ergo neque repugnat eleuari sensum ad producendum visionem Dei in intellectu aliquo creato; probatur consequentia ex paritate rationis, quia si repugnaret, maxime propter supernaturalitatem, & immaterialitatem visionis Dei, & propter immaterialitatem intellectus in quo esset recipienda. In *secundo* autem & *tertio* sensu sequuntur partem *negatiuam*, & eam probant, quia in vtroque casu visio Dei deberet esse immaterialis, & accidens immateriale, etiam per potentiam Dei absolutam non potest inhærere subiecto corporeo cuiusmodi est sensus. B

§. 2. *Eligitur pars negatiua.*

Sed mihi in omnibus his sensibus videtur *certior pars negatiua*, & in secundo & tertio est expressa sententia D. Thomæ 1. p. quæ. 12. art. 3. quoniam in vtroque admissa parte affirmatiua, deberet concedi, quod sensus videret Deum, vt constat ex argumento, quo in fine quæstionis præcedentis ostendimus, non posse intellectionem recipi in aliquo intellectu, quin det ei esse actu intelligentem; & tamen D. Thomas ibi absolute docet, non posse fieri, etiam per potentiam Dei absolutam, vt oculis corporeis videatur Deus.

Et ad hoc Confirmandum non est inefficax ratio patrum superius adducta pro secunda parte opinionis relatæ, quoniam accidens immateriale non potest propria virtute inhærere subiecto corporali, neque vt eleuatum à Deo; ergo nullo modo potest etiam per potentiam Dei absolutam inhærere subiecto corporali, *consequentia* patet à sufficiẽte partium C
enumeratione, & *antecedens* quoad *priorem partem* etiam est notum, ex qua patet non esse ad propositum instantiam de anima rationali; quæ quamuis sit immaterialis, informat materiam, & quoad *posteriorem* probatur, quia inhærentia est proprie causalitas causæ formalis, & informatio, sed in hac causalitate non potest dari eleuatio, quoniam Deus nõ potest habere rationem formæ informantis: ergo accidens immateriale non potest habere ex Dei eleuatione quod inhæreat subiecto corporeo, & quamuis duo præsupponantur in hac ratione, quæ videntur habere difficultatem: *primum*, quod visio in vtroque casu deberet esse immaterialis; *Secundum*, quod eleuatio visionis ad inhærendum sensui deberet fieri à Deo in genere causæ formalis, & non in genere causæ efficientis, potest facile vtriusque reddi ratio: & *prima quidem ratio* est, quod alias visio nullam haberet proportionem cum subiecto viso, *secundi* vero quod causalitas in causa eleuata & in eleuante debet esse eiusdem ordinis, vt in instrumento & causa principali.

Et idem probatur de primo sensu, quoniam vel sensus eleuaretur ad producendum visionem per modum potentiæ cognoscitiuæ, vel per modum nudi & mortui instrumenti, non habentis rationem potentiæ vitalis: & *primum* dici non potest, quia nulla potentia potest eleuari per modum potentiæ ad eliciendum actum circa obiectum, quod est extra totam latitudinem obiecti, à quo specificatur; neque *Secundum*, quoniam illa visio esset in specie visionis, & cognitionis, & de ratione visionis, & cognitionis est, procedere à principio, quod habeat rationem potentiæ cognoscitiuæ. Sed de his latius dicemus quæstione 5. vbi agemus de causis operationis quæ est beatitudo formalis.

Et ex his patet solutio ad argumentum alterius sententiæ: quoniam in exemplis, quæ possunt adduci in confirmationem antecedentis, non est de ratione effectus procedere à principio habente modum potentiæ, & ideo potest procedere à quacunque creatura, vt à nudo & mortuo instrumento, saltem quoad causalitatem.

QVÆSTIO VI.

Vtrum operatio in qua consistit beatitudo formalis sit operatio intellectus, vel voluntatis?

Postquam dictũ est quæstionibus præcedẽtibus, operationem, in qua consistit nostra beatitudo formalis, produci ab ipsis beatis; & non produci per potentias partis sensitiuæ, sed per potentias partis intellectiuæ; consequenter nunc explicandum est, per quam potentiam huius partis producatur, & quoniam nos in parte intellectiua solum habemus duas potentias realiter distinctas, scilicet intellectum, & voluntatem: ideo inquirimus, an sit operatio intellectus, vel voluntatis, vel potius sit aggregatum ex vtraque operatione? & vlterius, quia quælibet harum potentiarum habet distinctos actus, ideo etiam explicandum erit in particulari, in quo eorum determinate consistat nostra beatitudo formalis.

§. 1. *Prima opinio beatitudinem includere operationes vtriusque potentiæ. Est D. Bonauentura.*

In qua re est prima sententia eorum, qui dicunt, beatitudinem formalem non consistere in vna simplici operatione, sed includere operationes vtriusque potentiæ. Hanc sententiam sequuntur Richardus in 4. d. 49. artic. 1. quæst. 6. Bonaven. eadem d. 1. p. d. quæst. 5. Argentina ibidem q. 3 art. 2. in fine, in declaratione, & impugnatione quartæ opinionis; Supplementum Gabri. q. 2. art. 3. dubio 3. & ex recentioribus *Corduba lib.* 1. quæstionarij theologici q. 42. Conclusione prima, & secunda; & eidem sententiæ fauent aliquo modo illi authores, qui supponentes, beatitudinem animæ posse sumi duobus modis, scilicet pro beatitudine perfecta, & pro eo quod est in ipsa præstantissimum, dicunt beatitudinem sumptam priori modo includere actus vtriusque potentiæ, de quorum numero sunt Durand. in 4. d. 49. q. 4. Maior q. 3. & alij, & meo iudicio sequitur eam expresse Greg. in 1. d. 1. q. 2. art. 1. in

fine, in solutione octaui argumenti, & q. 3. art. 1. in fine in Secunda significatione beatitudinis. Verum quamuis hi authores in hoc conueniant inter se, differunt in explicando in particulari, qui sint actus harum potentiarum qui pertinent ad essentiã beatitudinis. Nam RICHARD. SVPPLEMENTVM GABRIELIS. GREG. & CORDVBA dicunt, esse visionem diuinæ essentiæ, quæ est actus intellectus, & amorem eiusdem essentiæ claræ visæ, qui est actus voluntatis; At vero alij adiungunt tertium actum, quem dicunt pertinere ad voluntatem, & hunc S. BONAVEN. dicit esse fruitionem, aut tentionem, quæ correspondet spei, & alij esse gaudiũ, consurgens in voluntate ex visione & amore Dei.

Sed quicquid sit de hac diuersitate, id in quo hi authores conueniunt, scilicet nostram beatitudinem formalem includere actus vtriusque potentiæ probatur PRIMO ex RICHARDO, quia beatitudo formalis consistit in perfecta vnione animæ rationalis cum Deo: sed anima rationalis non vnitur perfecte Deo, nisi simul vniatur per actus intellectus, & voluntatis; ergo beatitudo formalis consistit simul in actibus vtriusque potentiæ, *maior* patet ex ratione beatitudinis formalis superius explicata; & *minor* probatur, quia vnio perfecta animæ rationalis est illa, quæ fit per omnem potentiam, per quam est vnibilis Deo, sed anima rationalis est vnibilis Deo per actus intellectus & voluntatis; quoniam per actum intellectus potest vniri ipsi, quatenus est summum verum: & per actum voluntatis, quatenus est summum bonum; ergo anima rationalis non vnitur perfecte Deo, nisi simul vniatur per actus intellectus & voluntatis.

Confirmatur primo, quia omnis actus, per quem immediate perfecte attingitur obiectum beatificum, quatenus est obiectum beatificum, est essentialiter beatitudo formalis: sed per actus intellectus & voluntatis attingitur immediate Deus, quatenus est obiectum beatificum; ergo actus intellectus & voluntatis simul sunt essentialiter nostra beatitudo formalis; *minor* patet, quia Deus non solum est obiectum beatificum sub ratione summi veri, sed etiã sub ratione summi boni: & secundum priorem rationem attingitur perfecte & immediate per actum intellectus; & secundum posteriorem per actum voluntatis; & *maior* probatur, *tum quia* beatitudo formalis est essentialiter id, quo immediate habetur obiectum beatificum; *tum etiam quia* omnis actus, quo immediate attingitur obiectum visibile, quatenus est visibile, est essentialiter & formaliter visio; ergo similiter omnis actus, quo attingitur immediate obiectum beatificum, quatenus est beatificum, est essentialiter formalis beatitudo.

Confirmatur Secundo quia D. THOMAS infra q. 4. art. 3. videtur colligere, comprehensionem esse de ratione beatitudinis, ex illo 1. ad Corin. 9. *sic currite vt comprehendatis*, sed comprehensio (vt ibidem docet D. THOMAS) fit simul per actus intellectus & voluntatis: ergo in eisdem actibus consistit nostra beatitudo formalis.

SECVNDO probatur, quoniam in CONCILIO VIENNENSI, cuius definitio refertur in CLEMENTINA *ad nostrum*, *de hæreticis*; refertur inter alios quidam error *Begardorum & Beguinarum*, & apponuntur hæc verba: quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum, & eo beate fruendum; vbi æqualiter constituitur

A nostra beatitudo formalis in visione Dei, & in fruitione; ergo in vtraque consistit essentialiter.

Et Confirmatur primo ex quadam extrauaganti BENEDICTI 12. quæ licet non habeatur in corpore iuris, est communiter recepta à theologis, cum disputant quæstionem illam, an animæ iustorum statim atque seperantur à corporibus, si nihil habeant purgandum in purgatorio, admittantur ad beatitudinem; & refertur à SVPPLEMENTO GABRIELIS loco citato, & ab ALFONSO DE CASTRO lib. 3. aduersus hæreses, verbo *beatitudo, hæresi 6.* quoniam in ea habentur hæc verba: *nec non quod talis visione*, (scilicet Dei) *& fruitione eorum animæ, qui iam decesserunt; sunt vere beata, & habent vitam æternam.* Vbi aperte definitur, veram beatitudinem constare in visione Dei & fruitione simul; & hoc testimonium videtur aliquibus de quorũ numero est CORDVBA, esse adeo efficax & apertum pro hac sententia, vt non possit de eius veritate dubitari.

Confirmatur secundo ex Catechismo Concilij Trid. ad parochos, in quo super illam particulam symboli, *vitam æternam*, habentur hæc verba: *solida beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, vt Deum videamus, eiusque pulchritudine fruamur.*

B

§. 2. *Beatitudinem consistere in delectatione voluntatis, consequente amorem & visionem Dei; opinio secunda. Aureoli.*

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt, beatitudinem formalem consistere in operatione quadam voluntatis, quæ est delectatio consequens ex amore & visione Dei. Hanc sententiam SOTVS in 4. d. 49. q. 1. art. 3. tribuit AVREOLO, & probatur PRIMO, quia beatitudo formalis nihil aliud est, quam vltima quies, & satietas beati circa suum summum bonum: quoniam in hac quiete consistit ratio vltimi termini, & quidquid eam præcedit habet rationem motus & tendentiæ in terminum, sed huiusmodi quies est gaudium de Deo viso, ergo in hoc gaudio consistit nostra beatitudo formalis.

SECVNDO, cruciatus, quos damnati patiuntur, sunt summa pœna; ergo gaudiũ, quod beati habẽt, est summum præmium: *consequentia* patet ex paritate rationis, inter pœnam & præmium; & *antecedens* probatur, ex c. *maiores. causa de baptismo & eius effectu*, vbi dicitur, carentiã diuinæ visionis esse

C pœnam peccati originalis, & cruciatus inferni esse pœnam actualis, ex quo aperte sequitur, hos cruciatus, & non carentiam diuinæ visionis, esse summam pœnam damnatorum, quoniam alias sequeretur, eos, qui decedunt cum solo peccato originali, pati summam pœnam.

TERTIO, delectatio est nobilius & maius bonum, quam operatio, cui est coniuncta, ergo in delectatione consistit nostra beatitudo formalis, & nõ in operatione, ad quam consequitur, scilicet, in visione, & amore Dei, *consequentia* patet quia dato, quod beatitudo consistat in operatione, debet consistere in nobiliori & præstantiori operatione, quoniam est maximum bonum nostrum, & *antecedens* probatur, quoniam non appetimus delectationem propter operationem, cui est annexa: sed potius operationem propter delectationem, ergo nobilior

est dele-

est delectatio, quam operatio. Hæc *consequentia* patet, quia in ordinatis per modum medij & finis, semper finis est nobilior; & id, propter quod aliud expetitur habet rationem finis respectu eius, quod propter ipsũ expetitur, & *antecedens probatur imprimis* ex illa propositione, *vltimũ in executione est primũ in intentione*, & delectatio est posterior in executione, quam operatio, cui est annexa; & *deinde*, quia, si appetimus delectationem propter operationem, aut ordinamus delectationem in bonum operationis, vt scilicet ipsa operatio sit coniuncta cũ suo effectu, atque adeo sit eo nobilitata & completa; aut in bonum nostrum, vt scilicet media ipsa delectatione acquiramus nobis hoc bonum, quod est, habere actualem operationem. *Primum* dici non potest, *tum quia* desiderio, de quo loquimur, desideramus assequi aliquid, non autem quod res sint vel non sint coniunctæ; tum etiam, quia nullus desiderat connexionem eorum, quæ necessario & ex natura rei sunt coniuncta; vt, nemo desiderat quod homo sit animal, aut risibilis: sed delectatio est necessario, & ex natura rei coniuncta cum operatione, de qua loquimur, scilicet cum visione, & amore Dei: ergo nullus appetit coniunctionem delectationis cum hac operatione. Neque etiam potest dici *secundum*, quia id quod posterius est, non potest sumi, nec desiderari pro medio, ad id quod est prius; vt, non desideramus videre lucem, vt aperiamus oculos, sed potius aperimus oculos, vt videamus lucem sed delectatio est in nobis posterior, quam operatio, cui est annexa, ergo non appetimus delectationem tanquam medium ad habendam operationem.

Confirmatur ex ratione, qua D. THOMAS, art. 2. huius quæstionis vtitur, ad probandum, beatitudinem consistere in operatione, scilicet quod operatio est vltimus actus, non relinquens potentialitatem in subiecto; & beatitudo, quoniam est vltima perfectio, debet esse vltimus actus; nam ex hac ratione sequitur, quod beatitudo consistat in delectatione, & non in operatione, cui delectatio est annexa, quod sic probo: si fiat comparatio inter operationem, & delectationem, operatio non habet rationem vltimi actus respectu subiecti, quoniam relinquit ipsum in potentia ad delectationem at vero delectatio habet rationem vltimi actus, quia quantum est de se, non relinquit potentialitatem in subiecto, & ita ARIST. lib. 10. Ethicorum c. 4. inquit, operationem perfici per voluptatem: Quod non esset verum, nisi voluptas respectu operationis haberet rationem vltimi actus, & vltimæ perfectionis, ergo in delectatione potius, quam in operatione consistit nostra beatitudo.

VLTIMO probatur testimonijs, nam imprimis AVGVSTINVS videtur constituere nostram beatitudinem in delectatione, quia *primo* videtur hoc insinuare in locis, in quibus dicit, eam cõsistere in *fruitione*, quæ referemus pro opinione sequenti, quoniam *fruitio* non videtur esse aliud, quam delectatio, vt etiam fatetur D. THOMAS, infra q. 34. artic. 3. vbi inquit, fruitionem importare delectationem quandam in vltimo fine, & *præterea* id dicit aperte lib. 10. confess. cap. 22. vbi sic ait: *ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est, & non est altera*, & c. 23. inquit beatam vitam non esse aliud, *quam gaudium de veritate*: Et *deinde* colligitur ex testimonijs scripturę, in quibus beatitudo significatur nomine gaudij, vt Matthæi 25. *intra in gaudium* A *Domini tui*. Ioan. 15. *Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum sit plenum* & c. 16. *gaudium vestrum nemo tollet à vobis*. Et tandem, videtur colligi ex ARIST. qui lib. 10. Ethicorum c. 2. refert opinionem EVDOXI asserentis, voluptatem esse summum bonum, & non improbat eam, & ita D. THOMAS infra quæ. 4. art. 2. refert ipsum illo lib. 10. excitasse quæstionem hanc & reliquisse eam insolutam.

§. 3. *Beatitudinem consistere in actu voluntatis, qui est amor amicitia erga Deum, sententia tertia Scoti.*

TERTIA sententia est SCOTI qui in 4. d. 49. q. 4. & 5. dicit duo, quibus respondet huic quæstioni: *primum* est, beatitudinem formalem consistere essentialiter in actu voluntatis, & non in actu intellectus, *Secundum* est, non consistere in quocunque actu voluntatis, sed in amore amicitiæ, quo Deus diligitur in statu beatitudinis, siue præsupposita visione Dei, quam ipse fruitionem appellat: & hoc asserit q. 5. duabus conclusionibus distinctis. B Vt autem intelligatur hæc sententia SCOTI, *aduertendum* est quod ipse distinguit duos actus voluntatis, scilicet *velle*, & *nolle*, & rursum *velle* diuidit in *amorem concupiscentiæ*, quo diligitur Deus propter bonum amantis, hoc est, quatenus habetur ab amãte, & est bonum ipsius, & in *amorem amicitiæ*, quo diligitur Deus propter seipsum, & sunt ipsi volita sua bona, & dicit beatitudinem consistere in actu voluntatis: & non in alio, quam in amore amicitiæ. Verum quia non solum in patria, sed etiam in via potest Deus diligi amore amicitiæ; vt explicet, qua ratione nullus habeat in via beatitudinem formalem, quamuis diligat Deum amore amicitiæ, inquit, non cõsistere beatitudinem formalem in quocunque amore Dei, sed in eo, qui procedit ex visione Dei, siue huiusmodi amor distinguatur specie ab eo, qui nõ procedit ex visione, sed ex fide, siue nõ distinguatur specie, sed solũ secundũ perfectionẽ accidentalem, Verbi gratia, intensionem, aut aliam similem. Et in hac sententia conueniunt cum SCO- C TO, fere omnes authores, quos retulimus pro prima sententia, nam ita dicunt beatitudinem includere actus vtriusque potentiæ, vt fateantur eam principalius, & perfectius consistere in actu voluntatis, & alij quos refert CORDVBA quæstione citata in fine probationum tertiæ conclusionis. Et quamuis SCOTVS particularibus argumentis confirmet vtramque conclusionem, nos solum adducemus ea, quibus confirmat *priorem*, quoniam de ea est præcipua difficultas, & ea admissa, necessario est concedenda posterior, scilicet quod, si beatitudo consistit in actu voluntatis, non potest consistere in nolitione, nec in amore concupiscentiæ, sed in amore amicitiæ.

ET PROBATVR PRIMO, quia perfectissimus actus voluntatis, qualis est amor amicitiæ Dei, perfectior est quocunque actu intellectus: ergo in actu voluntatis, qui est amor Dei, consistit essentialiter beatitudo, & non in aliquo actu intellectus, quamuis sit visio Dei, *consequentia* patet, quia beatitudo debet cõsistere essentialiter in præstãtissima operatione nostra, & *antecedens* probatur varijs medijs. *primum* sit, quia S. DIONYSIVS c. 7. cælestis hierarchiæ, quẽ in hoc sequuntur omnes theologi, disponit choros angelorũ ordine dignitatis, & in supremo

premo loco collocat Seraphinos, qui dicuntur *succensi & ardentes charitate* diuina, & in secundo Cherubinos, qui dicuntur *pleni scientia* diuina, quod tamen non fecisset, nisi etiam in patria amor Dei esset præstantior cognitione, aut visione Dei.

Secundum est, quia voluntas est præstantior potentia, quam intellectus: ergo præstantissima operatio voluntatis, qualis est amor Dei, est perfectior præstantissima operatione intellectus, qualis est visio Dei. Hæc *consequentia* patet, *tum quia* potentia minus perfecta non potest elicere actum perfectiorem præstantissimo actu perfectioris potentiæ, quia sicut potentiæ specificantur per ordinem ad suos actus, ita etiam mensurantur in sua perfectione essentiali; *tum etiam, quia*, cum gradus genericus in actibus sumatur per ordinem ad potentias, à quibus eliciuntur; vt verbi gratia, esse actus cognoscitiuos, aut appetitiuos; sequitur, quod actus elicitus à potentia perfectiori sit perfectior secundum gradum genericum, quam actus elicitus à potentia minus perfecta; & ex hoc vlterius sequitur, quod etiam sit perfectior secundum gradum differentialem, & ex consequenti secundum totam essentiam, quæ solum constituitur ex genere & differentia: quia impossibile est, genus minus perfectum contrahi per differentiam perfectiorem illa, qua contrahitur genus magis perfectum; quia inter genus & differentiam seruatur proportio, sicut inter potentiam & actum, & sicut inter perfectibile & suam perfectionem; *Et antecedens* probatur *tum quia* per voluntatem efficimur formaliter liberi, & Domini nostrarum actionum, & boni vel mali, & non per intellectum; *tum etiam quia* voluntas ratione suæ libertatis est quasi Domina reliquarum potentiarum, quæ quoad exercitium suarum operationum subduntur nostræ libertati, & habet se vt mouens & imperans respectu earum.

Tertium medium est, quia illud est melius simpliciter, & præstantius, quod secundum rectam rationem est præferendum alteri: sed amor Dei secundum rectam rationem est præferendus cognitioni, etiamsi sit clara visio; ergo amor Dei est simpliciter præstantior, quam visio; *maior* patet, quia secundum rationem rectam non est præferendum, nisi quod plus meriti habet vt præferatur; & *minor* probatur *tum* testimonio S. Anselmi lib. 2. *cur Deus homo* c. 1. dicentis, esse peruersum ordinem, amare ad intelligendum; rectissimum autem intelligere ad amandum; & inter ea, quæ ex natura rei ordinantur inter se, sicut medium & finis, semper finis est secundum rectam rationem præferendus medijs, *tum etiam quia* illud est magis eligendum, & volendum, cuius oppositum est magis detestandum & fugiendum, iuxta regulam topicam; & oppositum amoris Dei, siue sumatur contrarie, siue priuatiue, aut negatiue, est peius, & magis fugiendum quam oppositum visionis eodem modo sumptum, vt, odium Dei, quod opponitur contrarie amori, est magis fugiendum, quam error positiuus circa ipsum qui eodem modo opponitur visioni, & similiter, carentia, aut priuatio diuini amoris est magis fugienda, quam carentia, aut priuatio diuinæ visionis:

Quartum medium est, quia quod est posterius generatione, est prius perfectione, hoc est magis perfectum, vt Arist. docet 9. Metaph. & constat, si fiat comparatio inter diuersos gradus, quos materia recipit ab eadem forma, vt inter sensitiuum, & intellectiuum: sed amor Dei, etiam in patria, est posterior ordine generationis quam visio, ergo est prior ordine perfectionis.

A *Quintum medium est*, quoniam amor in patria attingit Deum secũdum rationem obiectiuam perfectiorem, quàm visio Dei: ergo est præstantior operatio; *consequentia* patet quoniam ex præstantia & dignitate obiecti secundum rationem obiectiuam sumitur præstantia operationis, quæ ad ipsum terminatur, ita vt tanto aliqua operatio sit perfectior, quanto præstantius habuerit obiectum secundum rationem formalem obiectiuam, *& antecedens* probatur, quoniam amor tendit in Deum prout est in seipso; visio autem vt est in intellectu, vt constat ex discrimine, quod ab omnibus constituitur inter intellectum & voluntatem, scilicet, quod intellectus trahit res ad se, voluntas vero fertur *in ipsas res*: sed Deus, vt est in seipso, habet rationem terminandi minus limitatam, atque adeo præstantiorem, quã vt est in intellectu, siue per speciem siue immediate per seipsum, ergo amor Dei in patria attingit Deum secundum rationem obiectiuam præstantiorem, quam visio.

B Secundum argumentum principale pro hac sententia est, quoniam beatus in patria per amorem amicitiæ, quo diligit Deum, perfectius cõsequitur ipsum Deum, quam per visionem; ergo in amore amicitiæ consistit essentialiter beatitudo, & non in visione Dei; *consequentia* patet, quia (vt diximus quæstione prima huius tractatus) de ratione beatitudinis formalis est, quod sit ipsa consecutio, & adeptio summi boni, & *antecedens* etiam solet probari multis medijs, quorum *primum est*, quoniam non solum visio, sed etiam amor amicitiæ in patria, habet rationem consecutionis, & amor est perfectior consecutio; ergo beatus in patria perfectius consequitur Deum per amorem amicitiæ, quã per visionem. Probatur *antecedens* quoad *priorem partem*, quoniam consecutio dicitur respectu desiderij, & ita non solum desiderio, quod nascitur ex amore concupiscentiæ, debet respondere consecutio, sed etiam desiderio quod nascitur ex amore amicitiæ: sed visio est consecutio solum respectu desiderij procedentis ex amore concupiscentiæ, & solus amor amicitiæ potest esse consecutio respectu

C desiderij procedentis ex amore amicitiæ, quoniam per primum desiderium desideramus consequi Deum, quatenus est bonus nobis, & hoc modo consequimur ipsum per visionem, at vero per secundum desiderium desideramus consequi ipsum vt est bonus in se, & propter se, & hoc modo non possumus consequi ipsum, nisi per amorem amicitiæ, quia id quod præcipue desideramus in via per illud desiderium, est perfectissime, & sine vllo impedimento diligere Deum amore amicitiæ: ergo non solum visio Dei, sed etiam amor amicitiæ in patria habet rationem consecutionis. Et ex hoc manet probatum idem ancedens quoad *posteriorem partem*, quoniam sicut amor amicitiæ est perfectior, quam amor concupiscentiæ, ita etiam desiderium procedens ex amore amicitiç est perfectius, quam desiderium procedens ex amore concupiscentiæ: ergo similiter consecutio respondens desiderio procedenti ex amore amicitiæ est perfectior

consecutione,

... ecutione, quæ respondet desiderio procedenti ex amore concupiscentiæ, imo sicut eligibilius est amittere amorem cõcupiscentiæ cum suo desiderio, quam amorem amicitiæ cum suo desiderio: ita etiam est eligibilius amittere consecutionem respondentem priori desiderio, quam respondentem posteriori.

Secundum medium est, quoniam consecutio, quæ est beatitudo formalis, cõsistit in vnione cum Deo: sed beatus in patria perfectius coniungitur Deo per amorem amicitiæ, quam per visionem; ergo etiam consequitur Deum perfectius per amorem quam per visionem. Probatur *minor* ex DIONYSIO 7. c. cælestis hierarchiæ, vbi inquit, amorem esse vim vnitiuam, & transformatiuam amantis in amatum: & ex D. AVGVSTINO to. 9. in expositione primæ Epistolæ S. Ioan. tract. 2. prope finem vbi sic ait: *talis est quisque, qualis eius delectatio est: terram diligis, terra eris; Deum diligis, quid dicam, Deus eris? non audeo dicere ex me, scripturas audiamus: ego dixi dij estis, &c.* Et procul dubio loquitur hoc modo, propter magnam vim, quam habet amor ad vniendum amantem cum re amata.

Tertium medium est, quoniam consecutio summi boni, quæ est beatitudo formalis, *vel* cõsistit in vnione cum ipso summo bono secundum esse obiectiuum, *vel* secundum esse reale: *primum* dici non potest, *tum quoniam*, sicut nullus appetit vniri cum suo bono secundum esse obiectiuum, sed secundum esse reale; ita nullus habet suum appetitum satiatum, atque adeo nec est beatus, per vnionem priorem, sed solum per posteriorem; vt, auarus non existimat se esse beatum, quamuis videat pecunias, & consequenter sit eis vnitus secundum esse obiectiuum, sed solum cum vnitur eis per realem earum possessionem; *tum etiam quia* eo admisso, non sequitur, quod visio sit beatitudo potius quam amor amicitiæ; quia per amorem non minus vnitur amans cum amato tanquam cum obiecto, quam per visionem vniatur videns cum re visa, cum vtraque actio sit suo modo quædam vnio cum suo obiecto. Si vero dicatur *secundum*, sequitur, quod ratio consecutionis conueniat perfectiori modo amori, quam visioni, *tum quia* visio nullam causat vnionẽ videntis cum re visa, nisi tanquam cum obiecto: at vero amor causat vnionem amantis cum re amata secundum esse reale, quoniam ratione amoris amicitiæ amans & amatum sunt vnum secundum affectum, & habent omnia consequentia; *tum etiam quia* si per impossibile destrueretur res visa secundum suam esse reale, & maneret in ratione obiecti, atque adeo maneret visio, non minus haberet visio rationem vnionis cum re visa, quam si talis res non esset destructa: quoniam videns mediante visione non vnitur cum re visa, nisi attingendo ipsam tanquam obiectum, at vero quamuis per impossibile destructa re amata maneret amor amicitiæ, non haberet amor tam perfectam rationem vnionis cum re amata, sicut si talis res haberet esse reale, quia non vniret secundum affectum, nec quoad alia, quæ dicimus esse communia inter amantem & amatum.

Quartum medium est, quoniam consecutio summi boni, quæ est beatitudo formalis, consistit in cõiunctione cum summo bono, quatenus habet rationem summi boni, & vltimi finis: ergo potius est actus voluntatis, quam intellectus: probatur *consequentia*, quia bonum vt bonum, & finis vt finis, est obiectum voluntatis; ergo eius consecutio secundum istam rationem debet esse actus voluntatis, sicut quia color in ratione visibilis est obiectũ visus, etiam cõsequi, aut attingere ipsum secundum istam rationem est actus eiusdem visus.

Vltimum medium est, quia tendentia ad consequendum summum bonum est actus voluntatis aut elicitiue aut imperatiue; quoniam sicut requiritur ad actionem meritoriam, quæ est ipsa tendentia in finem vltimum, quod sit libera: ita etiam requiritur, quod procedat aliquo modo à voluntate, quæ est principium totius libertatis formalis; ergo etiam consecutio summi boni est actus voluntatis; patet *consequentia*, quia eiusdem potentiæ est tendere aut moueri in finem, & quiescere in eo, quod est consequi ipsum, & potentia, quæ desiderat consequi finem, debet satiari per eius consecutionem.

TERTIVM ARGVMENTVM PRINCIPALE pro hac sententia est, quoniam aliqua pertinent ad beatitudinem formalem, saltem vt necessario annexa, quæ tamen immediatius proueniunt ex amore amicitiæ, quam ex visione Dei, & inseparabilius sunt annexa ipsi amori, quam visioni: ergo beatitudo formalis consistit essentialiter in amore amicitiæ, & non in visione Dei, *consequentia* patet, quoniam ex proprietatibus bene colligitur à posteriori essentia rei, & *antecedens* probatur, quia *imprimis* beatitudini formali est annexa *impeccabilitas*, sumpta pro carentia cuiuscunque peccati mortalis, siue actualis, siue habitualis: sed hæc impeccabilitas magis est annexa amori amicitiæ, quam visioni Dei, quoniam quodcunque peccatum habet maiorem repugnantiam cum amicitia Dei, quam cum visione: quia repugnat, eum qui aut peccat mortaliter, aut est in peccato mortali, assumi ad amicitiam cum Deo, & tamen non repugnat aliquem cum peccato mortali habituali, quod ei non dimittitur, assumi ad visionem Dei, ergo. Et *idem argumentum* fieri potest de *delectatione*, quæ etiam est necessaria ad beatitudinem, quoniam alias posset beatitudo esse simul cum *tristitia*, quoniam nihil expellit, formaliter tristitiam, nisi delectatio, & gaudium, & tamen sicut est in voluntate tanquam in subiecto, (vt docet D. THOMAS q. sequenti art. 1. in corpore, & art. 2. ad secundum) ita etiam immediatius consequitur ad actum voluntatis: & hoc est magis notum de gaudio, quod habent beati de Deo, quatenus est in se bonus, & summe perfectus, nam huiusmodi gaudium consequitur ad amorem amicitiæ, quo Deus secundum istam rationem diligitur. *Et tandem* probatur idem de *satietate* appetitus, & *quiete* desiderij, quæ etiam requiritur ad beatitudinem, vt ex eius ratione constat, & ex doctrina D. THOMÆ infra q. 5. art. 2. ad 3. & tamen huiusmodi quies magis nascitur ex amore amicitiæ. quo voluntas beati redditur conformis diuinæ voluntati, quam ex natura visionis.

VLTIMVM ARGVMENTVM PRO HAC sententia sumitur ex quibusdam testimonijs, S. AVGVSTINI. Nam imprimis lib. 1. de doctrina christiana c. 32. sic ait, *hæc autem merces summa est, vt scilicet Deo perfruamur*, & lib. 1. de Trinitate c. 10. ita inquit, *in illa contemplatione Deus erit omnia in omnibus, quia nihil ab illo aliud requiretur, sed solo ipso illustrari perfruique sufficit*, ex quibus testimonijs sic

argumentor.

argumentor; beatitudo formalis consistit in fruitione, quoniam de sola beatitudine dicitur, quod est summa merces & id quod sufficit: sed fruitio est actus voluntatis, vt constat ex S. AVGVSTINO eodem lib. 1. de doctrina Christiana c. 4. vbi sic ait: *Frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam*, & *ex* D. THOMA infra q. 11 art. 1. ergo beatitudo formalis consistit in actu voluntatis. Item in epistola ad Macedonium quæ est 52. sic ait: *vna ibi (scilicet in beatitudine) virtus erit, & idipsum erit virtus præmiumque virtutis, quod dicit in sanctis eloquijs, homo, qui hoc amat, mihi autem adhærere Deo bonum est. hæc ibi erit plena & sempiterna sapientia eademque veraciter vita iam beata*. Et sermone 53. de tempore inquit *charitatem esse præmium sanctorum in cœlo, quia in perenni gaudio nihil gratius nihil dulcius habent sancti, perfecto amore Dei*.

§. 5. *Quarta sententia vera, beatitudinem consistere essentialiter in solo actu intellectus, qui est visio clara diuinæ essentiæ, hæc est S. Thomæ.*

VLTIMA SENTENTIA est eorum, qui dicunt beatitudinem formalem essentialiter consistere in actu intellectus, qui est clara Dei visio, hanc sequitur D. THOMAS in hac q. 3. art. 8. & 1. p. q. 26. art. 2. & eisdem locis CAIETANVS & 3. contra gentes c. 26. & ibidem FERRARA. & in 4. d. 49. q. 1. art. 1. quæstiuncula 2. in qua d. defendunt late eandem sententiã CAPREO. q. 2. & SOTVS q. 1. art. 3. & ex alijs DVRAND. q. 4. & MARSIL. in 4. q. 13. art. 3. cuius sententiæ fundamenta & explicationem adducemus postea.

§. 5. *Beatitudo formalis non consistit in pluribus actibus, sed in vno tantum.*

PRIMA CONCLVSIO, ***beatitudo formalis non consistit essentialiter in distinctis actibus, siue eiusdem potentiæ, siue distinctarum potentiarum, sed in vno tantum simplici actu.*** Hæc statuitur contra *primam sententiam* & est aperte D. THOMÆ in tota hac quæstione, & præsertim art. 4. vbi docet, beatitudinem esse tantum operationem vnius potentiæ, scilicet intellectiuæ, quoniam (vt statim dicemus) non possunt pertinere essentialiter plures operationes intellectus ad beatitudinem, & art. 8. vbi expresse inquit, consistere tantum in visione diuinæ essentiæ quoniam huiusmodi visio est vna simplex operatio, & eandem sententiam sequitur SCOTVS in 4. d. 49. q. 3. quia licet vtatur quadã distinctione beatitudinis in beatitudinem naturæ, & potentiæ: tandem concludit non posse pertinere essentialiter ad beatitudinem aliquam plures operationes, & eidem fauet DVRAND. loco citato pro prima sẽtẽtia, quia quamuis præsupponat distinctionem ibidem explicatam, inquit, quod beatitudo sumpta pro eo, quod est optimum inter omnes perfectiones pertinentes ad beatitudinem totalem & perfectam, consistit in vna tantum operatione, & non in pluribus.

SED IN ASSIGNANDA RATIONE huius conclusionis est difficultas, quoniam tres solent assignari, & nulla earum videtur satis efficax. PRIMA EST qua vtuntur DVRAND. q. cit. numero 12 & alij, quos refert SCOTVS q. cit. §. *alia est opinio*, A & est huiusmodi. Si requiruntur essentialiter plures operationes ad beatitudinem formalem, *vel* sunt plures intra eandem speciem, *vel* distinctarum specierum: *primum* dici non potest, quoniam multiplicatio operationum intra eandem speciem forte est impossibilis in eodem subiecto, maxime respectu eiusdem obiecti, & dato quod esset possibilis, videtur esse accidentaria, & superflua: quia quicquid posset subiectum præstare per duas operationes eiusdem speciei circa idem obiectum, poterit commodius & facilius efficere per vnam, quoniam *vel* huiusmodi operationes sunt *æquales* in perfectione, & sic quæuis earum sufficiet ad attingendum obiectum tam perfecte sicut ambæ, *vel inæquales*, & sic illa, quæ perfectior fuerit, sufficiet, & tolletur impedimentum multiplicationis operationum. Neque etiam potest dici *secundum*, quoniam duo actus specie distincti non possunt esse æquales in perfectione, sed vnus eorum debet esse perfectior altero: quia (vt inquit ARIST. 8 Metaph. textu 10.) species sunt sicut numeri, qui, si specie differant, non possunt esse inter se æquales: ergo non possunt ambo pertinere essentialiter ad beatitudinem formalem. Patet *consequentia*, quia cum beatitudo formalis sit nostrum summum bonum: & vltimus finis noster: necesse est quod consistat in ea operatione, B quæ in nobis est præstantissima & perfectissima. Et idem argumentum fieri potest de pluribus actibus, quã duobus, quia cũ huiusmodi actus non sint numero infiniti, necessario in eis deueniẽdum est ad vnum, qui sit omnibus perfectior.

Verum hæc ratio facile dissolui potest, quoniam supponitur in ea, beatitudinem formalem consistere in perfectissima operatione, quod tamen non est certum, quia (vt contra HENRICVM diximus q. 2. huius tractatus) non est de ratione beatitudinis formalis, quod sit vnio cũ Deo perfectissima, & maxima entitatiue, sed quod sit perfectissima in ratione cõsecutionis, & quasi possessionis summi boni. Vnde si forte contingeret, quod operatio, quæ secundum suam entitatem esset minus perfecta haberet rationem consecutionis, in ea esset constituenda beatitudo formalis. *Et præterea* dici potest, quod beatitudo formalis adæquate, & secundum se totam, non est præstantissima operatio, sed solum inadæquate, & quoad aliquid sui, quoniam vt satiet, & quietet appetitum, satis est, quod includat perfectissimam operationem, & non est necesse vt eam solam includat, præsertim, cum ad satiandum appe- C titum possit requiri, quod includat alias operationes præter præstantissimam. *Et ad* ARISTOT. qui lib. 1. ethicorum c. 7. & lib. 10. c. 7. videtur cõstituere hominis fælicitatem in perfectissima operatione, responderi potest, ipsum fuisse locutũ de fælicitate naturali huius vitæ: & *præterea* postulasse multa alia ad hanc fælicitatem, vt videri potest toto illo lib. 10. ethicorum, & ita in illis locis fuisse locutum de beatitudine inadæquate, quoad partem eius magis præcipuam; & *aliqui* dicunt testimoniũ eius in hac re esse parui momenti, quia sicut beatitudinem obiectiuam, ita & formalem ignorauit.

SECVNDA RATIO EST, qua vtitur SCOTVS q. citata §. *ad quæstionem*, & est huiusmodi; obiectum beatitudinis formalis, (scilicet summũ bonum) est vnum & simplex, ergo etiã ipsa beatitudo formalis est vnus simplex actus, vt ita seruetur proportio inter beatitudinem formalem & obiectiuam.

Sed etiam

Sed etiam hac ratio potest dissolui, quia nõ est necesse seruari in omnibus proportionẽ inter beatitudinem formalem, & obiectiuam: quod in proposito est magis certum; quia beatitudo obiectiua, cum sit bonum infinitum, non potest esse nisi vnũ numero, & simplicissimum bonum: at vero beatitudo formalis, quoniam est quid creatum, potest in multis operationibus consistere. Et potest hoc *magis explicari* ex ratione beatitudinis formalis, quã (quęstione prima huius tractatus) diximus consistere in possessione summi boni; quoniam licet obiectum propter suam vnitatem & simplicitatem postulet, quantum est ex parte sui, obtineri per vnã tantum operationem: tamen ex parte subiecti, & ex eius imperfectione potest prouenire, quod requirantur plures operationes ad huiusmodi possessionem; quia sicut subiectum potest varijs modis, & per varias operationes attingere obiectum beatificum: ita fortasse non dicitur consequi, aut possidere huiusmodi obiectum, nisi per illas operationes attingat ipsum.

Tertia ratio, qua alij vtuntur, sumitur ex quodam inconuenienti, scilicet, quod aliàs sequeretur, beatitudinem formalem esse vnam tantum aggregatione, & per accidens: quoniam illę operationes non cõstituerent ipsam, vt partes metaphysicæ, scilicet vt genus & differentia, quoniam essent duo indiuidua completa distinctarum specierum operationis: neque vt partes physicæ, quoniã duæ operationes, præsertim immateriales, non possunt hac ratione cõponere vnum tertiũ; quare superest, quod solũ cõstituerent ipsã secundũ aggregationẽ.

Sed neque hac ratio videtur sufficiẽs, quia responderi potest, non esse incõueniens concedere, quod beatitudo formalis non sit vnũ per se, quoniã cõsistit in quadã perfecta dispositione animæ, quæ cõsurgit ex proportione diuersarum operationum: sicut sanitas consurgit ex proportione humorum, & pulchritudo ex proportione partium.

Et præter has solutiones non desunt, qui dicant, nõ posse ex ipsa ratione beatitudinis formalis, sumi argumentum efficax, ad probandũ, consistere essentialiter in vna tantum operatione: & ideo ad hoc probandũ necessariũ esse, agere in particulari de operationibus, quibus homo attingit suũ summum bonum, & ostendere ex proprijs rationibus ipsarũ, solùm vnam earum habere modum consecutionis, aut tentionis ipsius summi boni.

Sed nihilominus prima ratio potest habere efficaciã, si paulo magis explicetur cum Scoto q. cit. §. *ad quæstionem*, hoc modo: de ratione beatitudinis formalis est, quòd sit intensiuè perfectissima cõsecutio sũmi boni, & non extensiuè: sed quãuis multiplicentur in homine operationes, quarum quęuis sit consecutio sũmi boni, non sequitur quod homo consequatur perfectius intẽsiuè suum summũ bonum quàm per eam, quę inter omnes est perfectissima in ratione consecutionis; sed solùm quod cõsequatur perfectius extensiuè, hoc est pluribus modis: ergo beatitudo formalis nõ cõsistit in pluribus operationibus distinctis secundũ speciẽ, sed in vna tantũ, scilicet in ea, quæ est perfectissima consecutio. Probatur *minor*, quia plures operationes distinctæ secundum speciem, non possunt constituere aliquod tertium, quod sit vnum intensiuè.

Confirmatur, quia si beatitudo formalis cõsistit in duabus operationibus distinctis specie, vel dicendũ

A est quod quæuis earũ per se est consecutio summi boni, vel quod neutra per se est cõsecutio, sed ambæ simul constituunt vnam consecutionẽ; si dicatur *primũ*, sequitur, quod illæ duæ operationes distinguãtur specie, & ex cõsequenti sint inæquales in perfectione in ratione consecutionũ; & ex hoc sequitur vlterius, quod beatitudo formalis solum consistat essentialiter in ea operatione, quæ fuerit perfectior in ratione cõsecutionis: quia sicut habet ex propria ratione esse consecutionem, ita etiam habet esse perfectissimã consecutionẽ. *Secundum* vero dici non potest, quia beatitudo formalis consistit in consecutione per modum operationis, & non in consecutione per modum vnionis, aut idẽtitatis cũ summo bono, vt supra dictũ est: sed ambæ illæ duę operationes non constituunt vnã operationem, aut simpliciter, aut totalem; ergo neque vnam consecutionem.

§ 6. *Beatitudo formalis non consistit in gaudio, seu delectatione de Deo viso & amato.*

B Secunda conclusio, *beatitudo formalis non cõsistit essentialiter in gaudio, vel delectatione de Deo viso & amato.* Hęc proponitur contra secundam sententiam, & est expressa sententia D. Thomæ in hac quęstione art. 4. vbi, vt probet, beatitudinem non esse actum voluntatis, probat in particulari non esse illum actum, qui est delectatio & q. sequẽti art. 1 & 2. & 3. contra gentes c. 26. & sequitur eam Scotus in 4. d. 49. q. 7. & ad eius explicationem, & probationem svpponendvm est, dupliciter sumi gaudium de Deo viso & amato: *primo* pro affectu, quo beatus gaudet propter bona, quę videt habere Deum, quẽ amat amorẽ amicitiæ, & quoniam ipse Deus habet huiusmodi: vt cũ quis gaudet, quoniam videt amicum suum abundare multis bonis & perfectionibus. *Secũdo* pro delectatione consequente ad ipsas actiones videndi & amandi Deum, & est discrimen inter hæc duo gaudia; quoniam *primum* habet pro obiecto bonum Dei, quatenus est bonum Dei, & ita pertinet ad amorem amicitię; Secundum vero habet pro obiecto bonum proprium, scilicet operationes ad quas consequitur, & ita pertinet ad amorem concupiscentiæ. Et nostra conclusio non intelligitur de *primo* gaudio, sed de *secundo*: quoniam *primum vel*

C est amor amicitię, scilicet actus quidam, quo beatus vult Deo bona sua & cõplacet sibi in hoc, quod habeat ea, quod est amare ipsum amore amicitiæ, quoniã huiusmodi amor non videtur esse aliud quã velle bonũ amico; *vel* saltẽ consequitur ad amorẽ amicitiæ, & ideo de hoc gaudio agendũ est cõclusione sequenti, in qua explicabitur an in actu voluntatis, qui est amor amicitię, consistat beatitudo formalis.

Et hoc supposito probatur conclusio inprimis ratione desumpta ex D. Thoma. artic. 4. huius quæstionis, quoniam, gaudium hoc supponit consecutionem summi boni: ergo & beatitudinem formalem; atque proinde beatitudo formalis non consistit in ipso. Prima *consequentia* patet, quia (vt sæpe dictum est) beatitudo formalis consistit in consecutione summi boni; & *antecedens* probatur, *tum quia* gaudium hoc supponit actus videndi & amandi Deum, ad quas consequitur, & in his actibus reperitur

adeptio summi boni; *tum etiam quia* ex illis actibus non solum sequitur hoc gaudium & delectatio propter ipsorum perfectionem, sed maximè quia sunt adeptio summi boni.

SECVNDO PROBATVR alia ratione D. THOMÆ q. sequenti art. 2. & 3. contra gentes c. 26. quæ est huiusmodi: beatitudo formalis cõsistit in eo, quod est propter se appetibile, & non propter aliud, vt ARIST. docet lib. 10. Ethi. cap. 2. & 6. & colligitur ex ipsa ratione vltimi finis, cuiusmodi est fælicitas & beatitudo formalis: quoniam finis vltimus est, qui propter se appetitur, & propter quem reliqua appetuntur, sed delectatio non est ex natura sua appetibilis propter se, sed propter operationem: ergo in delectatione non consistit beatitudo formalis; probatur *minor*, quoniam delectatio, quæ consequitur ad operationem, cõsistit in quadam quietatione voluntatis in ipsa operatione, sed quietatio voluntatis in aliqua re non est volita propter se, sed propter bonitatem eius rei, in qua voluntas quietatur; ergo delectatio quæ consequitur ad operationem, non est appetibilis propter se, sed propter bonitatem operationis, ad quam consequitur; quoniam in huiusmodi bonitate quietatur voluntas.

§ 7. *Beatitudo formalis non consistit in actu aliquo voluntatis, sed in actu intellectus qui est clara Dei visio.*

TERTIA CONCLVSIO *beatitudo formalis non consistit essentialiter in aliquo actu voluntatis, sed in operatione intellectus, quæ est clara Dei visio.* Hæc statuitur contra *tertiam sententiam*, & sequuntur eam omnes authores citati pro vltima sententia.

Sed ante eius probationem ADVERTENDVM est, non esse adeo certam, vt habeat firmum aliquod fundamentum *aut* in scriptura, *aut* in communi doctrina sanctorum, & eius opposita sententia non possit cum æquali probabilitate defendi. Hoc autem constabit facilè discurrendo per testimonia, quæ communiter adducuntur pro hac conclusione.

ET INPRIMIS ex scriptura citari solet illud Ioan 17. citatum à D. THOMA hac q. 3. art. 4. in argumento. *sed contra* & 1 p. q. 12. art. 4. & 6 & 3. cõtra gentes c. 61. *hæc est autem vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum, & quem misisti Iesum Christum.* Vbi cum per *vitam æternam* sit intelligenda beatitudo, & *cognoscere Deum & Christum* sumatur pro clara visione: manifestè significatur beatitudinem consistere in visione Dei.

Sed ad hoc testimonium respondet SCOTVS q. cit. §. *ad rationes principales*; quod quamuis cognoscere sumatur pro videre, tamen vita æterna non sumitur pro beatitudine aut pro vita æterna beata, sed pro vita in æternum duratura, & quoniam visio illa est quædam vita, sicut omnis operatio vitalis; & præterea est in æternum duratura; ideo appellatur vita æterna.

Verum hæc expositio communiter reijcitur ab omnibus, tanquam aliena à communi modo loquendi scripturæ, iuxta quem nomine *vitæ æternæ*, solet significari vita beata & beatitudo ipsa; & à contextu, nam ibi *vita æterna*, proculdubio sumitur, sicut in verbis immediatè præcedentibus: *vt omne quod dedisti ei, det eis vitam æternam*, vbi certũ

A est *vitam æternam* sumi pro *præmio* dãdo à Christo suis electis, de quo non potest negari esse vitam æternam.

Non tamen est valida impugnatio SOTI in 4 dist. 49. art. 3. in probatione conclusionis principalis, qua vtitur contra hanc expositionẽ, scilicet, quod ex ea sequatur, cognitionem, qua damnati cognoscunt miseriã suam, posse appellari vitam æternã, quoniam etiam est actio vitalis duratura in æternũ: Nam respõderi potest, cognitionem illam, quamuis in rigore sit vita, non appellari simpliciter vitã, quoniam est de obiecto repugnante vitæ, & pertinet ad summam miseriam, & propterea appellari in scriptura *mortem æternam*. Imo ex hoc summi argumentum pro ratione Scoti, quoniam si hæc cognitio damnatorum, quoniam est de obiecto malo & disconuenienti, appellatur mors æterna, non est cur visio beata, quia est de obiecto bono & conuenienti, non possit appellari vita ęterna.

Secundo respondet Alphonsus à Castro li. 3. aduersus hæreses verbo *beatitudo*, hęresi 4. per *cognitionem Dei* non intelligi visionem, sed cognitionem fidei, quæ habetur in hac vita; & hæc expositio *confirmatur* inprimis, quia optime cohæret cum præcedentibus, nam cum Christus postu-

B lasset à patre vt clarificaret ipsum, hoc est, vt notum faceret mundo, esse filium Dei naturalem, & verum Deum, ita vt omnes hoc confiterentur de ipso per fidem; & deinde explicuisset, finem, propter quem postulabat hanc claritatem esse, vt daret eis vitam æternam: postea reddens huius rei rationẽm dixit, *hæc est autem vita æterna &c.* hoc est, quia non aliter poterunt peruenire ad vitam æternam, nisi per fidem cognoscant, *te verum Deũ &c.* & *deinde confirmatur* quia est communiter recepta apud Sanctos, nam ita exponũt hæc verba, CYRIL. lib. 11. in Ioan. c. 16. CHRYSOS. hom. 79. EVTHY. ibidem. AVG. tract. 105. in Ioan. AMBRO. lib. 5. de Fide c. 2. HILARIVS lib. 9. de Trinitate in medio. CYPRIA. in epistol. ad Iubaianũ de hęreticis baptizandis quæ est 73. & in lib. ad Demetrianum propè finem, & in li. de exhortatione martyrij ad Fortunatum c. 2. & denique omnes sancti contra Arianos probant hoc testimonio, necessarium esse ad salutem credere, Christum esse verum Deum. quare immerito SOTVS loco citato hãc expositionem reijcit tanquam minus consentaneam contextui & modo loquendi scripturæ, & minus receptam.

C Ne autem videatur alicui inconueniens, fidem appellari vitã ęternam, notat idẽ author, vitam ęternam in scriptura, non solũ sumi pro beatitudine patrię & supremo præmio beatorũ; sed etiam pro eo, quod est via ad beatitudinẽ, vt Ioan. 3. *qui credit in filium habet vitam æternam.* & c. 5. *qui audit verbum meum, & credit, habet vitam æternam.* Et hoc modo octo beatitudines à Christo enumeratæ, Matth. 5. quia sunt viæ ad æternam beatitudinem, appellantur beatitudines, & frequenter nomen effectus tribuitur causæ, vt primo Ioan. 5. *hæc est autem victoria quæ vincit mundum fides nostra*: hoc est, fides est nobis causa victoriæ, quia per eã vincimus tentationes, iuxta illud ad Ephesios 6. *in omnibus sumẽtes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere.* & eodem modo Christus Ioan. 12. mandatum appellauit *vitam æternam.* & cap. 15. seipsum appellauit *resurrectionem & vitam.*

SECVNDO adducũtur alia testimonia scripturæ, quæ

quæ sonare videntur, beatitudinem principaliter consistere in visione Dei, vt psal. 15. *hæreditas mea præclara est mihi*, & statim explicatur qualis sit hęc hęreditas, cum additur, *adimplebis me lætitia cum vultu tuo &c.* hoc est, cum ostenderis mihi vultum tuum, quod ad visionem pertinet; & psal. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*, apparere vero est per potentiam cognoscitiuam, & non per appetitiuam. psal.25. *inebriabuntur ab vbertate domus tuæ & torrente voluptatis tuæ potabis eos*; & statim explicatur modus, *quoniam apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen*; id est, lumine, quod nobis communicabis, videbimus teipsum qui es lumen infinitum, & inaccessibile. psal. 90. *longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum.* & Ioan. 14. S. Philippus dixit Christo: *Domine ostende nobis patrem & sufficiet nobis*, & per hanc *ostensionem intelligit visionem*, & in ea constituit totam sufficientiam atque adeo beatitudinem nostram, & postea dixit Christus, *Qui diligit me, diligetur à patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum.* & cap. 17. *pater quos dedisti mihi, volo vt vbi ego sum, & illi sint mecum: vt videant charitatem meam quam dedisti mihi.* & S. Paulus 1. ad Corinth. 13. comparans perfectionem viæ, cum perfectione patriæ inquit: *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* & tandem 1. Ioan. 3. *dicitur: nunc filij Dei sumus*, scilicet per adoptionem; *quod si filij* (ait S. Paulus ad Rom. 8.) & hęredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, & subiungit S. Ioan. *& nondum apparuit quid erimus*, scilicet, quia nondum est nobis tradita hæreditas; & addit: *scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est.*

Sed neque hæc testimonia conuincunt, nam prępter illa, quæ ad singula in particulari dici possent, Respondetur ad omnia simul, non attribui visioni ea, quæ pertinent ad beatitudinem, quoniam ipsa sit substantia beatitudinis: sed quia est radix, & primum fundamentum omnium actionum, quæ sunt in beato: sicut fidei tribuitur nostra iustificatio, nō quia sit nostra iustitia, sed quoniam est radix & fundamentum iustitiæ nostræ.

Tertio adduci solent nonnulla testimonia sanctorum, ex quibus aliqua refert Sotus loco citato; præter quæ possunt hæc considerari. S. Avg. to. 1. lib. 1. retract. c. 14. sic ait: *Illud beatissimos facit quod ait, (scilicet Apostolus, 1. ad Corin. 13.) tunc autem facie ad faciem, & tunc cognoscam sicut & cognitus sum. Qui hoc inuenerunt, ipsi dicendi sunt in beatitudinis possessione consistere.* & lib. de beata vita, prope finem: *illa est plena satietas animorum, hæc est beata vita, piè perfecteque cognoscere à quo inducaris in veritatem, quo veritate perfruaris, per quid connectaris summo bono.* & lib. 1. soliloq. cap. 6. *Fides, qua credatur, ita se rem habere, ad quam conuertendus aspectus est, vt visa faciat beatum.* & lib. de quantitate animæ c. 33. apertè constituit summum gradum, ad quem anima peruenire potest, in visione & contemplatione veritatis; & dicit, eum non esse appellandum gradum, sed mansionem, & finem, ad quem cæteris gradibus peruenitur. & idem dicit sub nomine beatitudinis lib. 2. de lib. arb. c. 13. & to. 3. lib. 10. de Trinitate c. 7. inquit esse proprium mentis inuenire Deum, sicut & quærere, & to. 5. lib. 22. de ciuit. cap. 29. sic ait: *præmium fidei nobis visio ista seruatur de qua & S. Ioan. Apostolus loquens: cum apparuerit, inquit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* pro eadem sententia citatur idem S. Avg. tom. 8. concio 2. in psal. 90. & super psal. 85. Irenævs lib. 4. aduersus hæreses cap. 37. Cyril. lib. 3. contra Iulianum in principio. Basilius in constitutionibus monasticis cap. 19. Damasce. lib. 2. fidei cap. 12. & Ansel. in monolog. c. 66. 67. & 68. & lib. 2. *cur Deus homo* c. 1. & in dialogo de casu diaboli cap. 13.

Sed etiam ad hæc & alia similia testimonia respondetur, quòd, cum in statu beatitudinis repetiantur plures actus nostri in parte intellectuali, scilicet, *visio, amor*, & *gaudium*, aut *delectatio*, sancti pro diuersitate occasionum, interdum per vnum, & interdum per alium explicant, quid sit nostra beatitudo, nihil statuentes circa metaphysicam disputationem de eo, in quo substantia & essentia ipsius beatitudinis consistit, & idem potest etiam responderi ad testimonia scripturæ superius adducta.

§ 8. *Prima ratio S. Thomæ propugnatur. Intellectionem esse perfectiorem actum quam sit volitio.*

Ex his seqvitvr, conclusionem hanc solum esse probandam rationibus; & quamuis soleant pro ea adduci plures à discipulis D. Thomæ, tamen omnes possunt reduci ad duas, quibus ipse D. Thomas potissimum est vsus. Prior est, qua vtitur 1. p. q. 26. art. 2. & 3. contra gentes c. 26 ratione prima. & in 1. d. 1. q. 1. art. 1. Quoniam visio Dei est perfectissimus actus inter omnes actus partis intellectualis, qui reperiuntur in beatis: ergo in visione Dei consistit essentialiter nostra beatitudo formalis; consequentia patet, *tum quia* (vt D. Thomas inquit loco citato ex prima parte) beatitudo significat bonum perfectum intellectualis naturæ; quod etiam probat ipse ab effectu, quoniam intellectualis natura appetit beatitudinem, sicut vna quæuis res appetit suam perfectionem; *tum etiam quoniam* ideo beatitudo consistit in operatione, & non in potentia operatiua, aut aliquo actu primo, quoniam operatio est vltimus actus, & vltima perfectio, (vt dictum est in expositione literæ articuli secundi huius quæstionis tertiæ,) ergo etiam consistit in operatione, quæ est perfectissimus actus: & *antecedens* probari debet ex eo, quod operatio intellectus ex suo genere, aut cęteris paribus, perfectior & nobilior est, quàm operatio voluntatis. Hoc autem varijs medijs probatur à D. Thoma locis citatis, nam *inprimis* loco citato ex prima parte, probatur ex *modo quo fit* vtraque operatio, quoniam intellectio fit *trahendo* obiectum ad intellectum, & capiendo ipsum; at vero volitio non fit capiendo obiectum volitum nec trahendo ipsum ad voluntatem, sed potius *tendendo* in ipsum: sed perfectius est, cæteris paribus, habere aliquid, quàm tendere in illud; quia *tendere* in obiectum extrinsecum est quodammodo exire à se: ergo intellectio ex modo quo fit, est perfectior quàm volitio.

Secundo probatur ex loco citato ex 3. contra gentes ex modo quo vtraque operatio conuenit naturæ intellectuali: quoniam intelligere est magis proprium intellectualis naturæ vt intellectualis est, quam velle: ergo intelligere est ex genere suo operatio perfectior quam velle; *consequentia* patet, quia natura intellectualis habet supremum gradum perfectionis in ratione naturæ, in quantum intellectualis est; ergo etiam est summe perfecta in ratione operantis, in quantum habet operationem maximè propriam gradui intellectiuo, & ex consequenti illa operatio, quæ fuerit magis propria naturæ intellectuali vt intellectualis est, erit cæteris paribus perfectior. Et *antecedens* probatur, quoniam intelligere conuenit immediatè naturæ intellectuali, quatenus distinguitur à reliquis naturis, quæ non sunt intellectuales, at vero velle non ita conuenit ipsi, quoniam *vel sumitur* præcisè pro inclinari in bonum conueniens, & sic est commune omnibus naturis, etiam non cognoscitiuis, quia omnes habent pondus naturæ, quo inclinantur sine actu elicito in id quod est ipsis conueniens; *vel sumitur* pro inclinari actu elicito, non determinando qualis sit huiusmodi actus, & sic etiam est cōmune naturæ sensitiuæ, quoniam hæc habet appetitum sensitiuum, quo per actum ab ipso elicitum inclinatur in sua obiecta; *vel tandem sumitur* pro inclinari per actum elicitum, qui sit immaterialis, & propriè volitio, & sic quamuis sit proprium naturæ intellectuali, quatenus distinguitur à reliquis naturis, non conuenit ipsi immediatè, sed mediante actu intelligendi, & dependenter ab eo, quoniam ex natura sua sequitur formam apprehensam per intellectum; ergo intelligere est magis proprium naturæ intellectuali vt intellectualis est, quam velle.

Et Confirmatur hæc ratio, quoniam inter operationes pertinentes ad gradum intellectualem, illa est ex genere suo perfectior, quę immediatius, & independentius conuenit ipsi: sed intelligere conuenit huic gradui immediatius, & independentius quam velle, vt ostensum est, ergo est operatio perfectior ex genere suo.

Tertio probatur idem à D. THOMA 1. p. quæst. 82. articulo 3. ex obiectis vtriusque operationis, quoniam illa operatio est ex genere suo præstantior, cuius obiectum est simplicius, & abstractius: sed obiectum intellectionis est simplicius & abstractius, quam obiectum volitionis: quoniam intellectio terminatur ad essentias rerum abstrahendo ab existentia, imo & ad ipsam existentiam terminatur per modum quidditatis, & abstrahendo ab exercitio existendi; volitio vero non terminatur ad aliquid, nisi in ordine ad existentiam; nemo enim appetit sanitatem aut honorem nisi vt actu, & in exercitio existat; ergo intelligere est operatio præstantior quam velle.

SED OBICIES contra totam hanc rationem, quod iuxta eam solum concluditur, quod operatio intellectus pertineat ad beatitudinem formalem, tanquam pars eius magis principalis: non tamen quod sola pertineat, & non coniuncta cum operatione voluntatis, tanquam A cum altera parte.

Sed hoc iam impugnatum est in probatione primæ conclusionis, vbi ostensum est, beatitudinem formalem ex propria ratione habere quod debeat consistere in vna simplici operatione.

SED OBICIES VLTERIVS, rationem hanc solum habere vim, facta comparatione inter operationes naturales harum potentiarum; quoniam ad operationes supernaturales concurrunt istæ potentiæ per potentiam obedientialem, atque adeo vt instrumenta eleuata à Deo: ergo potest fieri, quod potentia minus perfecta eleuetur à Deo ad operationem perfectiorem illa, ad quam eleuatur potentia magis perfecta; & ex consequenti quod volitio sit perfectior intellectione.

Respondetur, quod rationes, quibus ostenditur intellectionem intra ordinem naturæ esse perfectiorem volitione ex genere suo, sunt sufficientes ad ostendendum idem, si fiat comparatio inter easdem operationes supernaturales: quia etiam in ordine supernaturali intellectio fit trahendo obiectum ad intellectum, & volitio tendendo in obiectum; Et *præterea* intellectio est magis propria naturæ intellectuali, quam volitio; B & *tandem* intellectio terminatur ad obiectum secundum rationem magis abstractam, quam volitio. Et ad formam argumenti, concedendo antecedens quantùm ad id, quod in eo dicitur, scilicet, has potentias concurrere ad operationes supernaturales vt eleuatas à Deo; & non disputando, an iste modus concurrendi sit instrumentalis; neganda est consequentia, si consequens intelligatur de excessu perfectionis intra genus proprium vniuscuiusque potentiæ: quoniam eleuatio non tollit illas tres rationes propter quas diximus intellectionem esse ex genere suo perfectiorem volitione. Neque est eadem ratio de instrumentis, quę non sunt potentiæ: quia neque habent determinatum modum operandi, neque emanant ab aliqua natura, tanquam à radice; neque habent aliquod obiectum specificatiuum, extra cuius latitudinem non possunt operari.

ET SI TANDEM OBICIAS, quod quamuis intellectio sit ex genere suo perfectior, quàm volitio, etiam in supernaturalibus: solum sequitur quod beatitudo *naturalis* consistat in intelle-C ctione, potius quam in volitione, non tamen potest hoc concludi de beatitudine *supernaturali*, quoniam cum hæc conueniat homini per gratiam Dei, potuit à Deo collocari in operatione minus perfecta ex genere suo.

Respondetur in hoc seruari proportionem inter beatitudinem naturalem, & supernaturalem: quia cum vtraque sit summum bonum hominis in suo ordine, etiam vtraque debuit consistere in operatione, quæ esset ex genere suo perfectissima in suo ordine.

§ 9. Secun-

§ 9. Secunda ratio D. Thomæ deducitur, & defenditur. Visio ex propria ratione vnit videntem cum Deo vnione reali. Amor id non habet ex propria ratione.

SECVNDA RATIO est, qua vtitur S. THOMAS art. 4. huius quæstionis & 3. contra gentes c. 26. ratione 5 & est huiusmodi. Adeptio, vel possessio, aut adeptio vltimi finis est essentia nostræ beatitudinis formalis: sed actus intellectus, qui est visio Dei, est adeptio vltimi finis, & non aliquis actus voluntatis; ergo actus intellectus, qui est visio Dei, est essentia beatitudinis formalis, & non aliquis actus voluntatis. *Maior* patet ex definitione beatitudinis formalis, tradita q. 1. huius tractatus: & *minor* quoad *priorem partem*, quæ est de actu intellectus, probatur à Thomistis ratione desumpta ex D. THOMA in 4. d. 49. q. 1. art. 1. in solutione 2. quæstiunculæ, quę talis est: visio Dei habet ex propria ratione vnire videntem cum Deo vnione quadam reali; & amor id non habet ex propria ratione: ergo visio Dei est consecutio & adeptio Dei; *consequentia* patet, quia (vt dixi loco citato) beatitudo formalis dicitur consecutio summi boni, quatenus est vnio beati cum ipso: & *antecedens* probatur ex triplici discrimine, quod ab omnibus constituitur inter intellectionem & volitionem. *Primum* est, quod intellectio fit trahendo obiectum cognitum ad intellectum: volitio vero non fit trahendo obiectum volitum ad voluntatem, sed potius tendendo in ipsum. *Secundum* est, quod intellectio fit per assimilationem intellectus cum obiecto cognito; volitio vero non fit per assimilationem voluntatis cum obiecto volito, sed potius per impetum, & propensionem in ipsum. *Tertium* est, quod intellectio suo modo facit præsentem rem intellectam: at vero volitio non facit pręsentem rem volitam, sed potius presupponit eius præsentiam factam per cognitionem, & sequitur modum, quo per cognitionem fit pręsens: si enim proponitur vt præsens tantum obiectiuè, & secundum rem absens, & futura, volitio habet rationem desiderij, si tamen proponitur vt præsens secundũ rem, potest habere rationem amoris, aut complacentiæ, vel delectationis.

AD HOC SCOTVS in 4. d. 49. q. 4. 5. in ista quæstione, & cum eo GREGORIVS DE VALENTIA. 1. 2. disputatione 1. q. 3. puncto 4. respondent, consecutionem summi boni, in qua consistit beatitudo formalis, non esse aliud, quam vnionem cum summo bono per operationem, qua attingamus ipsum, tanquam obiectum, & non minus conuenire operationi voluntatis esse hoc modo consecutionem, quam operationi intellectus: quia etiam per operationem voluntatis attingimus Deum vt obiectum, atque adeo vnimur cum ipso tanquam cum obiecto. Imo addi potest, non probari ex illo triplici discrimine constituto inter intellectionem & volitionem, quod per visionem vniamur cum Deo, nisi attingendo ipsum tanquam obiectum: quia tractio obiecti ad intellectum ac assimilatio intellectus cũ obiecto, & pręsentia ipsius obiecti fit, quatenus intellectus recipit in se speciem repræsentatiuam obiecti, aut producit verbũ, quod est eius imago; & tam species, quàm verbum solùm est ratio vnionis cum re intellecta, tanquam

A cum obiecto.

SED CONTRA solutionem hanc argumentor *primo*, quia si consecutio summi boni non sit aliud quam attingere summum bonum, aut tendere in ipsum tanquã in obiectũ, sequitur quod quicũque actus voluntatis terminatus ad summũ bonum, siue sit desiderium, siue amor, siue delectatio, habeat rationem cõsecutionis: patet *sequela* quia quicunque ex his actibus attingit summum bonum tanquam obiectum suum, & est quædam tendentia in ipsum.

Item, quia, si vnio cum summo bono, quę est eius consecutio, non est solum attingere ipsum summũ bonum tanquam obiectũ, vt nunc ostendimus; ergo est coniungi ipsi aliquo modo realiter: sed visio Dei ex eo, quod est intellectio, habet coniungere realiter videntẽ cum Deo: & amor, aut alius actus voluntatis non id habet ex propria ratione, & in quantum est volitio; quoniam visio in quantum est intellectio, postulat, quod Deus sit intra intellectum videntem, saltem secundum suam imaginem realem, & per realem assimilationem, & præsentiam: at vero amor in quantum est volitio, non postulat quod Deus sit aliquo modo realiter intra voluntatem amantem, sed solum est causa vnionis affectiuæ, quæ inter res omnino distantes B potest reperiri, ergo sola visio Dei & non amor est vnio cũ Deo sufficiens ad consecutionem. Et ita ex illo triplici discrimine, non solum colligitur, quod per visionem beatus vniatur Deo attingendo ipsum tanquam obiectum, sed quod attingat ipsum, tanquam obiectum cum quo habet realem coniunctionem, saltem mediante sua imagine; & tandem quia visio Dei, ex propria ratione, & in quantum intellectio est, postulat, quod essentia diuina per seipsam, & sine media specie, sit realiter vnita intellectui videntis, quia intellectio postulat quod obiectum vniatur intellectui, vel immediatè per seipsum, si potest vniri; vel mediante specie.

Quod si obijcias, consecutionem, in qua consistit beatitudo formalis, debere esse ipsam operationem, quæ est beatitudo formalis: at vero vnionem cum essentia diuina, siue sit immediata, siue mediatè & per speciem, non esse ipsam visionem, quam contendimus esse beatitudinem formalem, C sed præsupponi ad eam; sicut ad quamcunque intellectionem præsupponitur vnio intellectus, cum specie obiecti. *Respondetur*, satis esse, quod visio, & quæcunque intellectio postulet hanc vnionem, vt dicamus ipsam ex modo, quo fit, habere rationem consecutionis; & *deinde* dici potest, quod intellectio non solum postulat vnionem cum obiecto, aut eius imagine, tanquam cum principio ipsius, sed etiam tanquam termino: & ita visionem Dei, vt completam & terminatam, esse formaliter vnionem realem intellectus cum Deo.

DEINDE PROBATVR EADEM minor argumenti principalis, quoad *posteriorem partem* quæ est, de actu voluntatis; & ad hoc vtemur tribus medijs desumptis ex D. THOMA. PRIMVM sit ratio, qua ipse probat hoc idem articulo 4. huius quæstionis, quæ est huiusmodi: actus voluntatis erga vltimum finem, *vel* est desiderium, *vel* delectatio: sed neque *desiderium* est consecutio, quia potius *antecedit* eam,

quia est motus, & tendentia in finem; neque *delectatio*, quoniam *præsupponit* consecutionem, quia consequitur ad eam, sicut quietatio in quocunque bono, aut fine, consequitur ad eius adeptionem; ergo nullus actus voluntatis est consecutio vltimi finis.

Sed ad hoc medium respondet SCOTVS loco citato, quod inter duos actus propositos in maiori, scilicet desiderium, & delectationem, datur alius medius, qui est *amor rei præsentis*, & hic est assecutio vltimi finis.

Et si quæras, per quid fiat præsens finis? *Respondet*, quod per visionem, & *si obijcias* quod visio, quatenus per eam fit præsens vltimus finis, erit assecutio ipsius finis, atque adeo amor, qui præsupponit finem vt præsentem, non erit assecutio. *Respondet* quod vterque actus est assecutio finis: tamen quia visio est prior ordine generationis, ideo amor est prior ordine perfectionis; quia iuxta doctrinam ARISTOTELIS 9. metaph. posteriora ordine generationis, sunt priora ordine perfectionis; & propterea in amore consistit substantia beatitudinis formalis. Quia cum dicimus beatitudinem formalem esse primam assecutionem vltimi finis, intelligitur de assecutione *prima* ordine perfectionis, hoc est de perfectissima.

Verum hæc solutio SCOTI non est sufficiens, & antequam id probemus, *supponendum* est D. THOMAM hoc loco, cum vtitur hoc medio, non processisse diminutè, quamuis non meminerit huius amoris rei præsentis; quia non prætermisit eum, quoniam non habuerit eius notitiam, cum 3 contra gentes cap. 26. ratione 5. enumerauerit ipsum; sed propter rationem, quam ibidem assignat, scilicet quia eiusdem rationis est amor finis ante visionem finis, & post visionem; vt statim dicam, & hoc *supposito* argumentor contra ipsam solutionem, quoniam amor Dei eiusdem speciei est, ante visionem & post visionem: sed ante visionem non est assecutio; ergo nec post visionem.

Ad hanc obiectionem Respondet SCOTVS d. citata q. 5. §. *ad quæstionem* duplici solutione: *Primo* concedit maiorem & minorem, si intelligantur de ratione specifica præcisè sumpta; & negat consequentiam: quoniam ille actus non dicitur assecutio vltimi finis, nec beatitudo formalis, secundum suam rationem specificam præcisè sumptam, sed quatenus habet certum gradum perfectionis: ita vt nisi eum attingat, nec possit dici assecutio, nec beatitudo formalis; & non habet hūc gradum perfectionis, vt antecedit visionem, sed vt præsupponit eam.

Verum contra hanc solutionem obijcit ipse SCOTVS, quòd ex ea sequatur idem inconueniens, scilicet posse aliquem amorem viatoris non habentis visionem Dei, sed fidem, esse assecutionem Dei & beatitudinē formalem: quod probat hoc argumento; vel ille gradus perfectionis, quem habet amor post visionem, est *eiusdem speciei* cum eo, quem habet ante visionem; vel *alterius speciei*: hoc *secundum* dici non potest, quia vbi formę sunt eiusdem speciei, etiam perfectiones graduales ipsarum debent esse eiusdem speciei; quoniam perfectio gradualis, aut indiuidualis, commensuratur naturæ specificæ. Si vero dicatur *primum*, vel illæ duę perfectiones sunt *æquales*, & sic habetur intentum; vel perfectio amoris

A post visionem est maior; & sic, cùm inter has duas perfectiones non sit infinita distantia, quoniam vtraque est finita; & perfectio amoris ante visionem possit crescere vltra quemcunque gradum signatum, sicut etiam cognitio fidei, quam præsupponit, potest crescere: sequitur, quod perfectio amoris ante visionem possit esse tanta, sicut perfectio amoris post visionem, & ex consequenti quod amor ante visionem possit esse assecutio Dei, & beatitudo formalis; quia nihil ei deest nec ex parte perfectionis specificæ, nec ex parte perfectionis gradualis.

Et hoc argumento conuincitur SCOTVS vt relinquat hanc solutionem vt insufficientem, sed immerito, quoniam facile dissolui potest. Ad quod *supponendum* est, quòd in actu, qui sit capax intensionis, (cuiusmodi est amor de quo loquimur) tres perfectiones possunt considerari; *vna* secundum speciem, *altera* secundum intensionem, & *tertia* secundum adiuncta & extrinseca, qualia sunt subiectum, remotio impedimentorum, & alia similia, & potest contingere quod vnus actus possit alterum adæquare in perfectione specifica, & in intensiua: & tamē in ea, quæ prouenit ab extrinseco, semper maneat inferior; sicut lumen

B auroræ aut crepusculi, nunquam perueniet ad perfectionem luminis meridiani; & perfectio pueritię, quantumcunque crescat intra terminum pueritiæ, nunquam adæquabit perfectionem iuuentutis, aut status virilis. Et ratio huius in vtroque exemplo est, quod perfectio luminis aurorę, & perfectio pueritiæ, habent adiunctam imperfectionem, à qua nunquam denudantur, quantumcunque crescant intra proprios terminos. Et hoc modo possunt distingui istæ tres perfectiones in actu amoris: quia potest considerari secundum suam *essentiam*, & secundum *intensionem* & secundum id, quod ipsi conuenit ex parte sui *subiecti*, scilicet quatenus elicitur à subiecto vidēte Deum, aut non vidente; & in statu vię, aut patriæ; quia feruentius & expeditius elicitur à vidente, quam à non vidente; & in patria, quàm in via, & ita maiorem habet suauitatem, & continuationem, aut durationem in patria, quàm in via. Et quamuis amor viæ possit adæquare amorem patriæ, quantùm ad primam, & secundam perfectionem: tamē quantùm ad tertiam semper erit inferior, quia ratione fidei, à qua procedit; & status viæ, habet

C adiunctam imperfectionem, à qua nunquam denudatur, quamdiu procedit ex fide, & est in hoc statu, etiamsi in intensione crescat vltra quemcunque gradum signatum. Quod latius est explicandum in materia de charitate, vbi disputari solet an charitas viæ possit esse tam perfecta, sicut charitas patriæ. Et *hoc supposito ad argumentum* SCOTI Respondetur, negando sequelam: & ad probationem dicendum est, quod quamuis gradus perfectionis specificæ, & intensiuæ sit eiusdem speciei in amore post visionem, & ante visionem: tamen gradus perfectionis conuenientis ab extrinseco, scilicet ratione subiecti & status, non est eiusdem speciei; Neque oportet hoc genus perfectionis commensurari in omnibus naturæ specificæ; Et de hoc gradu perfectionis loquuntur, qui dicunt, amorem non esse assecutionem, nisi quatenus pertingit ad certum gradum perfectionis, ad quem non potest peruenire, nisi vt

præsup-

præsupponit visionem & est in patria. Argumentum tamen solum habet vim respectu perfectionis intensiuæ. Quomodo vero ille actus non sit beatitudo formalis, aut assecutio summi boni ratione suæ essentiæ, nec ratione intensionis, sed ratione modi aut perfectionis conuenientis ipsi propter aliquid extrinsecum, potest explicari exemplo quodam, quod etiam admittitur in sententia D. THOMÆ; Nam visio Dei, quamuis sit eiusdem speciei, & forte habeat æqualem intensionem, cum communicatur alicui in hac vita, quasi in transitu, (sicut multi dicunt fuisse communicatam D. Paulo,) & cum communicatur in vita futura, & permanenter; tamen non habet rationem assecutionis summi boni, nec beatitudinis formalis, nisi cum communicatur cum illo modo, qui est permanentia.

Quare aliter est impugnanda illa solutio SCOTI hoc argumento: Illa maior perfectio, quam habet amor post visionem, non dat ei esse consecutionem; ergo amor, quatenus habet talem perfectionem, non est consecutio; *consequentia* patet, quia si amor secundum suam speciem non est consecutio, non potest esse consecutio quatenus pertingit ad illam perfectionem, nisi ab ipsa formaliter accipiat esse consecutionem; & *antecedens* probatur, quoniam illa perfectio solum consistit in hoc, quod amor fiat perfectiori modo intra propriam rationem specificam actionis; vt verbi gratia, quòd fiat intensius, aut suauiùs, & permanentius; ergo non dat ei nouam rationem actionis, cuiusmodi est esse consecutionem.

Confirmatur, quoniam quod actio aliqua sit consecutio sui obiecti, pertinet ad eius rationem formalem, & non consistit in hoc quod fiat perfectiori modo; ergo illa perfectio, quæ solùm dat actui fieri perfectiori modo, non dat ei esse consecutionem; probatur *antecedens*, quia esse consecutionem in actione aliqua, importat, esse quasi apprehensionem, & tentionem obiecti, & hoc pertinet ad rationem formalem actionis.

Dices, quod, in exemplo paulo superius proposito, visio habet esse consecutionem & beatitudinem, ex modo quodam, qui est extra eius rationem formalem, scilicet ex permanentia. *Sed* contrà, quia potius illud exemplum fauet nobis; si enim visio non esset ex propria ratione formali apprehensio, & tensio sui obiecti, quamuis adiungeretur ei permanentia, non haberet rationem cōsecutionis. At quoniam ex propria ratione formali est quædam apprehensio, ideo si adiungitur ei permanentia, est perfecta apprehensio, & tentio obiecti; qualis requiritur, vt simpliciter & absolutè dicatur consecutio summi boni, & beatitudo formalis.

SECVNDA SOLVTIO SCOTI ad eandem obiectionem est, *maiorem* esse falsam, quoniam amor Dei, qui procedit ex fide, distinguitur specie ab amore qui procedit ex visione.

Sed nec solutio, quamuis ipsi placeat, non est sufficiens; quoniam cognitio, siue concurrat efficienter ad volitionem, siue solum vt propositio obiecti, quæ se habet vt approximatio passi, non pertinet per se ad obiectum specificatiuum amoris, sed vt conditio sine qua non: ergo distinctio specifica cognitionum, non sufficit ad distinctionem specificam volitionum.

A *Et ad argumentum* quo ipse mouetur ad hoc dicendum, scilicet, quòd nunquam indiuidua eiusdem speciei postulant procedere à causis specie distinctis, siue sint causæ per se, siue sine quibus non; & tamen amor, patriæ per se postulat procedere ex visione, & amor viæ ex fide, & visio & fides differunt specie; Respondetur, quod amor, siue sit viæ, siue patriæ, quantum ad suam perfectionem intrinsecam & specificam, potest indifferenter procedere ex vtraque cognitione; quamuis propter extrinsecas conditiones horum statuum habeat, in via procedere ex fide, & in patria ex visione. Sed hæc in materia de charitate & alijs locis sunt latius examinanda.

Et contra vtramque solutionem potest obijci, quod siue amor patriæ distinguatur specie ab amore viæ, siue sit eiusdem speciei cum eo: non potest esse consecutio, in quantum est amor rei præsentis; quia secundum hanc rationem præsupponit præsentiam, & consecutionem summi boni; sicut delectatio, quia præsupponit assecutionem, & cōsequitur ad eam, non est assecutio.

Dices cum SCOTO vt in principio huius medij retuli, tam visionem, quàm amorem esse assecutionem; B *Sed contra*, quia *vel* sunt duæ assecutiones totales, *vel* duæ partiales, & integrantes vnam totalem: *primum* dici non potest, quia in nulla natura ponitur duplex assecutio totalis sui finis, & frustra poneretur in quacunque: quia per quamcunque consecutionem totalem, obtinetur finis sufficienter & totaliter, quantum est ex parte naturæ, quæ eum continet: ergo frustra ponitur alia consecutio, etiam totalis. Si vero dicatur *secundum*, sequitur, quod essentia beatitudinis formalis non consistit in vno simplici actu, sed in duobus actibus, quod est contra veritatem, & contra ipsum Scotum, vt ostensum est in probatione primæ conclusionis; probatur *sequela*, quia essentia beatitudinis formalis consistit in assecutione totali vltimi finis, & non in partiali.

§ 10. *Appetitus ex sua ratione propria non est assequutio finis.*

SECVNDVM MEDIVM ad probandam eandem *minorem argumenti principalis*, desumitur ex D. C THOMA loco citato pro præcedenti medio, ex tertio contra gentes & ex DVRANDO in 4. d. 49. q. 4. quod potest ad hanc formam reduci: Appetere, est suo modo commune omnibus naturis, tam intellectualibus, quam sensitiuis, quàm carentibus cognitione: quia in intellectualibus, & sensitiuis est actus elicitus à potentia appetitiua vnicuique proportionata; & in carentibus cognitione non est actus elicitus, sed pondus, & propensio naturæ: sed appetere in naturis sensitiuis, & in carentibus cognitione, non est assecutio vltimi finis; ergo neque in natura intellectuali. Quare cum omnis actus appetitus partis intellectualis, qui est voluntas, sit quoddam appetere, sequitur quod nullus actus voluntatis sit consecutio vltimi finis; *consequentia* patet ex paritate rationis, quia in eundem vsum proportionaliter datur appetitus intellectualis naturæ intellectuali; & sensitiuus naturæ sensitiuæ, & pondus aut propensio naturæ rebus cognitione carentibus. Et *minor* probatur *inprimis*

ex propria ratione appetitus, quæ (vt D. THOMAS docet 1. p. q. 80. art. 1.) consistit in hoc, quod sit inclinatio consequens formam aliquam, siue naturaliter inditam, cuiusmodi est appetitus naturalis; siue apprehensam, cuiusmodi sunt appetitus intellectiuus & sensitiuus; constat autem quod inclinatio, vt est inclinatio, non importat consecutionem boni, quod respicit, sed tendentiam in ipsum, aut fugam à contrario. Et *deinde probatur inductione*, quia v. g. *animalia* per actum appetendi non consequuntur bonum suum, sed excitantur ad quærendũ ipsum, siue tendendo in ipsum, siue tollendo impedientia; & confirmantur ad manendũ in bono quod habent, & percipiunt per operationem alterius potentiæ Et similiter *res carentes cognitione* per pondus naturale non consequuntur bonum conueniens suæ naturæ, sed tendunt in ipsum, vt lapis per grauitatem mouetur in centrum, & consequitur ipsum formaliter per physicam vnionem cum eo, sine vlla operatione; quia propter suam imperfectionem non attingit suum bonum vitali modo, aut media aliqua operatione; & ad hanc consecutionem subsequitur quietatio in eo, quæ est veluti alter actus ponderis naturalis, & sicut delectatio in appetitu. Et proportionaliter potest hoc explicari eodem modo in omnibus rebus cognitione carentibus.

Ad hoc responderi potest ex doctrina ipsius DVRANDI q. citata, numero 10. negando consequentiam, & ad probationem dicendum est, esse discrimen inter *appetere* in natura sensitiua, & carente cognitione ex vna parte; & *appetere* in natura intellectuali ex alia parte: quoniam appetere in natura sensitiua & carenti cognitione semper respondet amori concupiscentiæ, quia sicut per amorem concupiscentiæ volumus aliquid vt bonum nostrum, & non vt bonum alterius: ita etiam appetere in natura sensitiua, & carente cognitione, solum respicit bonum proprium, & non alienum; & ideo sicut per amorem concupiscentiæ, non consequimur bonum, quod amamus & concupiscimus: ita neque appetere in natura sensitiua, aut carente cognitione est consecutio boni quod respicit. At vero *appetere* in natura intellectuali non solum habet rationem amoris concupiscentiæ, sed etiam amicitiæ; & ideo sicut amor amicitiæ, non semper ordinatur ad aliam consecutionem, sed terminatur vltimo in seipso, vt cum volumus amico bona, quæ habet: ita etiam appetere in natura intellectuali non semper est inclinatio ad consecutionẽ alicuius boni, & hoc maximè videtur verum in amore amicitiæ respectu Dei, quoniam per hunc amorem volumus Deo bona sua, & non inclinamur ad aliam consecutionem respectu Dei, sed in hoc affectu sistimus.

Sed hæc solutio ex fundamento proposito in argumento potest impugnari; Quia sicut appetitus quicunque ex propria ratione habet, quod sit inclinatio per modum principij, aut actus primi: ita etiam quodcunque *appetere* debet habere ex propria ratione, quòd sit inclinatio per modum actus secundi; quoniam alias non seruabitur proportio inter actum primum & secundum: sed inclinationi & tendentiæ actuali, non potest conuenire ratio consecutionis, quoniam consecutio & tendentia respectu eiusdem termini habent

A rationes oppositas, ergo neque actui appetendi, quamuis sit amor amicitiæ. Et *præterea* falsum est quod amor amicitiæ, quo volumus alijs bonum, non ordinetur ad aliam consecutionem; quoniam amor iste vel habet rationem desiderij boni non habiti, vel complacentiæ in bono habito, vel gaudij & delectationis de bono iam habito, & de desiderio, satis patet, quod ordinatur ad futuram consecutionem: & de gaudio quod præsupponit eam, & de complacentia, vel simplici amore, probatur quod sit inclinatio ad consecutionem, vt præsentem; quia per hunc actum volumus, quod amicus habeat ea bona, quæ videmus ipsum habere, siue habeat ea per adeptionem ab extrinseco, vt in creaturis; siue per omnimodam identitatem vt in Deo: sed habere actu bonum aliquod est consecutio & possessio quædam actualis eiusdem boni; ergo per actum, quo volumus quod amicus habeat aliquod bonum, volumus eidem amico consecutionem talis boni, & ex consequenti iste actus est inclinatio & tendentia in talem consecutionem.

Dices, quod iste actus ordinatur ad aliam consecutionem in amico amato, non tamen in amante: & ideo non est inclinatio ad consecutionem

B alicuius boni respectu sui ipsius, atque adeo potest esse consecutio, sicut requiritur ad beatitudinem formalem: quia cum dicimus, beatitudinem formalem esse consecutionem summi boni, intelligitur de consecutione respectu subiecti, quod dicitur beatum; & non repugnat, quod idem amor sit inclinatio ad consecutionem respectu amati, & sit ipsa consecutio respectu amantis, & hoc in amore amicitię, quo diligimus Deum, est magis notum: quoniam velle Deo bona sua, & amare ipsum, est maximum bonum amantis, & ita est ipsa formalis consecutio summi boni.

Sed contra quia beatitudo formalis non est consecutio cuiuscunque boni, aut perfectionis, sed consecutio summi boni, quod est *Deus*: sed in casu isto amor non est consecutio Dei respectu amantis: ergo neque est consecutio, quæ est beatitudo formalis; probatur *minor*, quia vt actus aliquis sit consecutio summi boni respectu alicuius subiecti, requiritur quod terminetur ad ipsum summum bonum quatenus est bonum talis subiecti: sed in isto casu amor non terminatur

C ad Deum, quatenus est bonum amantis, quia terminatur ad ipsum vt ad obiectum amicitiæ, & non concupiscentiæ: ergo in isto casu amor non habet rationem consecutionis summi boni respectu amantis.

Confirmatur, quia consecutio, quæ est nostra beatitudo formalis, respicit Deum vt bonum nostrum, quia respicit eum vt præmium nostrum extrinsecum: & ita ANSELMVS in Dialogo de casu diaboli cap. 4. inquit, beatitudinem constare ex commodis: sed amor amicitiæ, dato quod sit consecutio, non respicit Deum vt est bonum nostrũ, sed vt est bonus in se, quia per hunc amorem volumus Deo sua bona, & non volumus ipsum nobis, ergo amor amicitię non potest esse cõsecutio, quæ est nostra beatitudo formalis.

§ II. *Actus elicitus à voluntate, non potest esse primum obiectum voluntatis: intellectio potest.*

VLTIMVM MEDIVM pro eadem *minori* desumitur ex D. THOMA supra q. 1. articulo 1. ad secundum, & in hac q. 3. art. 4. ad secundum, & tertio contra gentes cap. 26. ratione secunda & tertia, & potest ad hanc formam reduci. Actus elicitus immediatè à voluntate non potest esse primum obiectum voluntatis: ergo neque potest esse consecutio obiecti beatificantis, quę est nostra beatitudo formalis; *consequentia* patet, quia hæc cõsecutio est vltimus finis noster, ergo est primum obiectum voluntatis; quia cum ad obiectum voluntatis tantum pertineant finis, & media; & inter hęc, finis sit primum volitum, quia ex volitione finis mouetur voluntas ad volendum media; sequitur, quod etiam finis vltimus sit simpliciter primum volitum, atque adeo primum obiectum voluntatis. Probat D. THOMAS (locis citatis ex hac parte) hoc tantum exemplo, impossibile est quod primum obiectum visus sit visio: ergo etiam est impossibile quod primum obiectum voluntatis sit volitio. Sed loco citato ex summa contra Gentes probat duabus rationibus: *prima* est, quia in omnibus potentijs, quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus talium potentiarum; sicut motor est naturaliter prior quam moueri sui mobilis: sed voluntas mouetur à suo obiecto; ergo in voluntate obiectum præcedit actum, qui terminatur ad ipsum; & ex consequenti primum obiectum præcedit omnem actum, atque adeo non potest esse aliquis actus elicitus immediatè à voluntate. *Secunda ratio* est, quia quando potentia aliqua conuertitur super suum actum, oportet quod eius actus prius feratur in aliquod obiectum; vt cum intellectus intelligit, se intelligere, necesse est quod eius intellectio feratur prius in aliquod obiectum: ergo similiter, quando voluntas conuertitur in suum actum habendo ipsum pro obiecto, necesse est quod eius actus feratur prius in aliquod obiectum, atque adeo ipse actus non potest esse primum obiectum voluntatis.

Sed hoc medium aliquibus videtur inefficax, de quorum numero est GREGORIVS DE VALENTIA, 1. 2. disputatione 1. quæst. 3. puncto 4. qui respondet distinguendo *antecedens*; si enim intelligatur de obiecto, quod secundum suum esse actuale vel possibile sit primum ordine generationis, aut executionis; verum est; quoniam hoc ordine vel voluntas non habet aliquod obiectum primum; *vel*, si habet aliquod, non est bonum aliquod in particulari, sed bonum in communi. Si tamen intelligatur de obiecto, quod secundum suum esse actuale, vel possibile, sit primum ordine pefectionis, aut dignitatis, falsum est; quoniam beatitudo formalis est obiectum perfectissimum inter omnia obiecta, saltem creata nostræ voluntatis: & huiusmodi beatitudo, quamuis esset actus voluntatis, posset esse obiectum eiusdem voluntatis; quoniam voluntas potest conuertere aut reflectere seipsam supra suum actum, atque

A adeo habere ipsum pro obiecto. Et negat *consequentiam*, quoniam beatitudo formalis non est primum obiectum ordine executionis, sed solum ordine dignitatis; & *ad probationem consequentiæ* respondet consecutionem, quæ est beatitudo formalis, esse vltimum finem in particulari, & non in communi; & ideo non esse primum volitum ordine executionis, sed solum ordine dignitatis, & *ad exemplum*, quo probatur antecedens, quatenus deseruire potest ad probandum ipsum; absolutè & sine distinctione Respondet, non esse ad propositum, quoniam obiectum formale visus est ita contractum, & determinatum, vt non comprehendat sub se visionem; & ideo visio nullo modo potest esse obiectum visus; at vero obiectum formale voluntatis est ita vniuersale, vt extendatur ad totam latitudinem boni, atque adeo contineat sub se volitionem; & ideo volitio potest esse obiectũ voluntatis, & primum; non quidem in executione, sed ordine dignitatis.

Ad rationes vero, quibus idem antecedens probatur, non respondet iste author; sed ex eius doctrina responderi potest, solum conuincere, B quod volitio non sit primum obiectum in exercitio, non tamen quod non sit primum ordine dignitatis, facta comparatione cum obiectis creatis, & beatitudinem formalem debere esse primum obiectum hoc modo.

Sed hæc solutio nisi aliquid ei addatur, mihi videtur omnino insufficiens; quia cum D. THOMAS inquit, volitionem non esse primum obiectum voluntatis, & beatitudinem formalem esse primum obiectum; intelligitur de primo in executione; quia vtrumque probat ex ordine, quo volitio, & beatitudo formalis mouent voluntatem in exercitio, non agendo de gradu dignitatis, aut perfectionis, secundum quem conuenit eis mouere, vt patet ex omnibus probationibus, tàm consequentiæ, quam antecedentis: verum quamuis hoc quantum attinet ad volitionem sit vniuersaliter verum respectu omnium volitionum: quia nunquam volitio, siue secundum esse actuale, siue secundum esse possibile, potest esse in exercitio primum mouens finaliter voluntatem; quia vtroque modo importat ordinem ad obiectum, quod etiam in exercitio mo- C uet prius: tamen quantum attinet ad beatitudinem formalem, non debet intelligi vniuersaliter respectu omnium volitionum, ita vt semper voluntas in volitione cuiuscunque boni debeat incipere à beatitudine formali in particulari; sed cum in exercitio sit comparatio inter beatitudinẽ formalem, tanquam finem, & aliud quodcunque bonum creatum, tanquam medium; quia tunc necessario debet voluntas incipere ab ipsa beatitudine formali, tanquam à fine, à quo etiam in exercitio prius mouetur. Et in hoc, meo iudicio, deceptus est iste author, quia existimauit D. THOMAM loqui de primo obiecto respectu omniũ volitionum. Quare vis rationis D. THOMÆ in hoc consistit: consecutio, quæ est beatitudo formalis, saltem quando occurrit volenda cum ordine ad aliud obiectum, est primum obiectum, & primum volitum in executione, & exercitio, saltem ordine causalitatis finalis: sed volitio nunquam potest esse hoc modo primum obiectum; ergo neque potest

esse consecutio, quæ est beatitudo formalis. Cum vero D. THOMAS ad probandum hanc minorem vtitur exemplo visionis, non supponit, conuenire visionem in omnibus cum volitione, sed solum in hoc, quòd ad eam præsupponitur suum obiectum, in quod ipsa fertur, atque adeo ipsa non potest habere rationem primi obiecti.

Sed objicies quia ideo dicit D. THOMAS, volitionem nunquam esse hoc modo primum obiectum voluntatis, quia præsupponit suum obiectum: sed similiter visio Dei præsupponit suum obiectum, ergo etiam visio Dei non potest esse primum obiectum intelligibile; & ex consequenti propter eandem rationem non potest esse consecutio, quæ est beatitudo formalis.

Ad huius solutionem *supponendum* est, quod D. THOMAS non constituit discrimen inter volitionem & intellectionem in hoc, quod volitio nō possit esse primum volibile; & tamen intellectio possit esse primum intelligibile: quin potius in secunda ratione, quam ex ipso adduximus ad probādum antecedens huius medij, vt probet quod voluntas non potest conuerti supra suum actum, nisi prius eius actus feratur in aliquod obiectum volitum; adducit exemplum desumptum ex intellectu, qui non intelligit se intelligere, nisi prius eius actus feratur in aliquod obiectum intelligibile, atque adeo supponit actum intellectus non posse esse primum intelligibile. Sed totum discrimen constituit in hoc, quod intellectio potest esse primum obiectum voluntatis, non vero volitio: & hoc solum discrimen erat necessarium ad id, de quo D. THOMAS agebat in hoc argumento; quoniam ad hoc, vt aliquis actus sit, aut non sit vltimus finis, atque adeo consecutio, quæ est nostra beatitudo formalis, impertinens est, quod sit, aut non sit primum obiectum intellectus; & solum est alicuius momenti, quod sit, aut non sit primum obiectum voluntatis: quia (vt dixi) finis vltimus est primum obiectum voluntatis. Et hoc supposito, ad formam argumenti, concessa maiori & minori, concedenda est prima consequentia, scilicet quod visio non est primum intelligibile, & neganda secunda; scilicet quod propter hanc rationem non sit consecutio, quæ est beatitudo formalis; quoniam ad hoc vt aliquis actus sit talis consecutio, non requiritur quod sit primum intelligibile, sed quod sit primum volibile, quoniam debet esse vltimus finis, vt nunc dicebam.

Sed adhuc potest obijci, quia si intellectio non est primum intelligibile, sequitur quod neque sit primum volibile: patet sequela, quia sicut in ratione intelligibilis præsupponit suum obiectum, ita etiā in ratione volibilis presupponit ipsum.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem neganda est paritas rationis: quoniam intellectio in ratione intelligibilis non constituit vnū cum suo obiecto, & ideo semper habet rationem intelligibilis secundarij, & præsupponentis aliud; at vero in ratione volibilis potest constituere vnū cum suo obiecto, quatenus tenet se ex parte ipsius, quia potest contingere, quod obiectum non sit volitum quatenus presupponitur ad intellectionē, sed præcisè quatenus est per eam visum, & apprehensum: vt cum amatur quatenus est obiectum beatificum, & actu beatificans; quia non beatificat, nisi vt apprehensum, & obtentum: apprehenditur autem per visionem.

Dices, peti in hac solutione principium, quia supponitur, vt certum, id, de quo est controuersia & quod probandum est: scilicet, volitionem non esse apprehensionem, & consecutionem obiecti; & visionem esse eius consecutionē, quoniam qui dixerit cum SCOTO, volitionem esse consecutionem, & perfectiorem quam visionem: poterit dicere, quod volitio etiam constituit vnum volibile cum obiecto, quia obiectum non est volitum nisi vt apprehensum per eam.

Respondetur negando quòd petatur principium, quia quamuis respectu volitionum, quæ antecedunt visionem, possit dici, quod per eas volitio, quæ subsequitur visionem, est volita vt vltimus finis, scilicet quatenus tenet se ex parte obiecti beatificantis: tamen absolutè, & respectu omnium volitionum, non potest hoc dici; quia saltem respectu eius volitionis, quæ immediatè succedit visioni, non potest dici; cum per hanc non possit esse volita aliqua volitio, vt tenens se ex parte obiecti per modum apprehensionis: quia nulla alia præsupponitur, quæ habeat rationem apprehensionis, aut consecutionis, at vero visio respectu cuiuscunque volitionis potest habere rationē primi voliti, saltem vt tenet se ex parte obiecti beatificantis.

Neque satis est dicere, quod volitio, quæ immediatè succedit visioni, est volita vt obiectum implicitè, aut virtualiter per seipsam: ad eum modum quo CAIETAN. infra quęst. 9. artic. 4. dicit, quod actus voluntarij voluntatis sic supra seipsos reflectuntur, vt quilibet eorum sit volitus obiectiuè, aut explicitè, & formaliter per alium actum distinctum; aut implicitè & virtualiter per seipsum. Quoniam *contra hoc* potest obijci, quod illa volitio, quæ proximè succedit visioni, non potest esse volita expresse & formaliter per quamcunque volitionem, quia non est sic volita per seipsam: & tamen videtur esse de ratione vltimi finis, quod respectu cuiuscunque volitionis, possit habere rationem primi obiecti voliti, & ita hoc conuenit visioni.

ET EX HIS patet, non habere locum solutionem, quam assignat SCOTVS in 4. dist. 49. quæst. 4. §. *in ista quæstione*. vbi inquit, hoc medium solum conuincere, quod volitio non sit primum volitum facta comparatione cum obiecto extrinseco; Quoniam *contra eam* potest obijci, quod consecutio obiecti beatifici debet esse primum volitum *vt quo*, & vt tenens se ex parte obiecti extrinseci, & tamen volitio non potest esse hoc modo primum volitum simpliciter, & absolutè, vt ostensum est.

§ 12. *Esse amatum non prærequiritur ad beatitudinem formalem, vt ratio secundum quam obiectum terminat visionem; nec vt conditio necessaria.*

SED CIRCA HANC VLTIMAM CONCLVSIONEM restant tres dubitationes quarū PRIMA est, *an essentia nostra beatitudinis formalis consistat in visione Dei quatenus est cognitio summi intelligibilis, vel vt est cognitio summi boni à beato amati*. Et vt intelligatur, in quo consistat difficultas, est

aduerten-

aduertendum, quod Deus, qui est obiectum beatificum, tribus modis potest obijci actibus spiritualibus animæ nostræ: *primo* in ratione entis, & veri absolutè; *secundo* in ratione boni amabilis; *tertio* in ratione boni iā amati. *Primo* modo est obiectum visionis absolutè sumptæ: *secundo* modo est obiectum amoris: tertio est obiectum etiam visionis, non tamen absolute sumptę, sed quatenus præsupponit amorem. Quare sensus huius difficultatis est, an essentia nostræ beatitudinis formalis consistat in visione, quatenus terminatur ad Deū absolutè, vt est summū verum, & primum ens: vel potius quatenus terminatur ad ipsum, vt est summum bonum, & à beato amatum? In quo autem differant hæ duæ rationes visionis, potest facilè intelligi, ex hoc, quod visio secundum priorem rationem præcedit amorem, secundum posteriorem vero subsequitur eum.

Ad huius dubij solutionem *supponendum* est, quod dupliciter potest requiri amor ex parte obiecti visionis, ad hoc, vt visio ipsa sit beatitudo formalis: *primo* tanquam ratio, secundum quam obiectum terminat visionem; sicut aliqui dicunt, requiri lumen ex parte coloris vt videatur: *secundo* tanquam conditio sine qua non, ita vt esse amatum non sit ratio, secundum quam obiectum terminat visionem: sed solum conditio, sine qua obiectum non potest terminare visionem, quatenus est beatitudo formalis: ad eum modum, quo esse cognitum est conditio, sine qua bonum non terminat volitionem: & tamen volitio non terminatur ad esse cognitum, sed solum ad ipsam bonitatem obiecti.

Hoc supposito DICO PRIMO, *non requiritur ad hoc, quod visio sit beatitudo formalis, quod terminetur ad obiectum beatificum quatenus est amatum, ita vt esse amatum sit ratio secundum quam obiectum terminat ipsam visionem*. Probatur *primo*, quia si visio esset beatitudo vt terminatur ad obiectum beatificum quatenus est amatum, sequeretur quod obiectum beatificum secundum suam rationem formalem, qua est obiectum beatificum esset aliquid creatum: quod est contra D. THOMAM quæstione præcedenti artic. 8. probatur *sequela*, quia sicut in visione corporali, qua videtur aliquid vt album, esse album est ratio formalis, secundum quam videtur: ita in visione spirituali, qua videtur aliquid vt amatum, esse amatum est ratio formalis secundum quam videtur; & tamen esse amatum formaliter importat denominationem extrinsecam, sumptam à forma creata, scilicet ab amore creato: atque proinde est aliquid creatum.

Secundo, visio vt præcedit amorem, est tentio, aut consecutio obiecti beatifici: ergo ipsa vt sic est beatitudo formalis: & ex consequenti non requiritur ad hoc, vt visio sit beatitudo formalis, quod terminetur ad obiectum beatificum quatenus est amatum: *antecedens* patet, quia omnes rationes, quibus superius est ostensum, visionem esse consecutionem, habent vim respectu visionis hoc modo consideratæ, & *prima consequentia* probatur, quia beatitudo formalis consistit formaliter in consecutione obiecti beatifici vt dictum est quæstione *prima huius* tractatus.

Confirmatur, quia visio, quatenus præcedit amorem, est consecutio per modum operationis, vt ex dictis constat; & est perfectior, quàm vt subsequitur amorem, quia secundum priorem rationem terminatur ad Deum sub ratione veri: & secundum posteriorem sub ratione boni & amati; & ratio veri, etiam in Deo, secundum nostrum modum intelligendi, est perfectior & abstractior quam ratio boni.

Tertio, per visionem, vt antecedit amorem, anima ita consequitur Deum, vt in hac consecutione contineatur virtualiter, aut radicaliter tota consecutio, quæ potest reperiri in visione, vt subsequitur amorem: ergo in visione vt antecedit amorem consistit beatitudo formalis; consequentia patet, quia quando plures perfectiones conueniunt alicui rei hoc ordine, vt omnes oriantur ab vna earum, tanquam à prima radice: illa, quæ est prima, & radix cæterarum, est essentia talis rei: vt patet, si in homine conferatur esse animal rationale, cum reliquis perfectionibus, & proprietatibus, quæ ab eo dimanant: & *antecedens* probatur, quia ex eo, quod beatus videt Deum, sequitur tanquam ex radice, quod amet ipsum, siue amore amicitiæ, siue amore concupiscentiæ. & quod continuando visionem videat ipsum vt amatum à se.

Confirmatur, quia ideo dicimus, delectationem non esse beatitudinem formalem quia consequitur ad operationem, quæ est consecutio obiecti beatifici: & continet radicaliter ipsam delectationem: sed vterque actus, scilicet amor Dei, & visio Dei amati, consequitur ad visionem Dei, quæ & est consecutio Dei, & continet radicaliter huiusmodi actus; ergo neuter actus est nostra beatitudo formalis.

DICO SECVNDO, *non requiritur esse amatum obiectum beatificum, tanquam conditio necessaria vt eius visio sit beatitudo formalis*. Ad hoc probandum possunt deseruire omnia argumenta facta pro præcedenti conclusione, præter *primum*; nam ad *primum* respondere possunt, qui hoc negant non sequi, quod obiectum beatificum secundum suam rationem formalem sit aliquid creatum; quia esse amatum non requiritur iuxta eorum sententiam vt ratio formalis terminatiua visionis, sed vt conditio necessario requisita: sicut etiam, quamuis esse cognitum requiratur, vt Deus terminet actum charitatis, non sequitur quod Deus sit obiectum formale charitatis secundum aliquid creatum: quia esse cognitum non requiritur vt ratio formalis terminandi, sed vt conditio necessario requisita ad terminandum: ex reliquis vero argumentis potest hoc confici: visio, quatenus omnino præcedit amorem, hoc est siue vt rationem formalem obiecti, siue vt conditionem; est consecutio obiecti beatifici & est consecutio per operationem: & perfectior, quàm prout aliquo modo præsupponit amorem: & continet virtualiter, aut radicaliter omnem modum consecutionis, qui potest reperiri in visione quatenus aliquo modo præsupponit amorem: ergo in visione vt ita præcedit amorem, consistit substantia beatitudinis formalis: probatio totius antecedentis, & consequentiæ, desumi potest ex argumentis citatis.

SED CONTRA hanc sententiam, saltem quantum ad hoc secundum dictum, argumentor *primò*, quia summa delectatio, quam habet beatus, non consequitur ad visionem, quatenus ter-

nus terminatur ad Deum sub ratione summi intelligibilis, & præcedit amorem: sed quatenus terminatur ad Deum sub ratione summi boni amati ab ipso beato: ergo visio non habet rationem beatitudinis formalis quatenus omnino præcedit amorem, sed vt præsupponit ipsum ex parte sui obiecti; siue vt rationem formalem, siue vt conditionem necessario requisitam: *consequentia* patet, quia summa delectatio consequitur ad beatitudinem formalem, quod probatur *tum ex ipsa* ratione delectationis, quæ est esse quietationem appetitus, nam ex hoc sequitur quod summa delectatio sit summa quietatio, & hæc non potest reperiri sine consecutione summi boni, quæ est beatitudo formalis; *tum etiam quia* delectatio, non solum est effectus beatitudinis, sed etiam signum, imò & mensura à posteriori: quia ex eo quod aliquis delectatur, colligimus esse consecutum suum bonum, siue verum, siue apparens: & quanto magis delectatur, colligimus esse consecutum maius bonum: ergo ex eo quod summe delectatur, colligimus esse consecutum summum bonum, quod est esse beatum: atque adeo summa delectatio est signũ beatitudinis formalis, & consequitur ad eam & *antecedens* probatur, *tum quia* nunquam aliquis delectatur propter præsentiam aut possessionem alicuius rei, nisi eam amet; vt, quamuis habeam præsentem Petrum, & videam eum in summa dignitate constitutum, si nullo modo diligam eum, non delectabor: imo si odio habeam, cruciabor: Et quamuis aliquis percipiat cibum, si nullo modo appetat eum, non delectabitur, imo potius afficietur molestia, & fastidio, vt in infirmis contingit. *Tum etiam quia* in falsa & apparenti beatitudine non sequitur delectatio ex possessione boni, prout abstrahit ab eius amore; vt auarus non censet se beatum, neque summe delectatur, quia præcisè possidet pecunias, sed quia possidet pecunias, quas amat; vnde si non amaret eas, non delectaretur, quantumuis eas possideret: ergo similiter in vera beatitudine non potest sequi summa delectatio ex visione summi boni, nisi præsupposito eius amore.

Secundo de ratione beatitudinis formalis est quod appetitus, consequatur summum bonum, siue per seipsum, siue per aliam potentiam; & quod per consecutionem talis boni satietur: sed non potest intelligi, quod appetitus consequatur actualiter summum bonum, & satietur, nisi actualiter appetat: quoniam tam consecutio, quàm satietas respondet alicui affectui, qui satietur; vt, appetitus sensitiuus non dicitur consequi per aliam potentiam cibum, & satiari hac consecutione, nisi actualiter habeat famem cibi: ergo non reperitur beatitudo formalis nisi præsupposito amore actuali summi boni.

Tertio, beatitudo formalis respondet spei, ergo beatitudo est consecutio Dei, vt est summum bonum beati, & ex consequenti non est visio vt antecedit amorem, sed vt subsequitur eum: *antecedens* patet, quia obiectum formale spei est Deus vt consequibilis à nobis, & beatitudo formalis est eius consecutio: & *prima consequentia* probatur, quia fidei respondet visio Dei sub ratione veri; & spei sub ratione boni nostri; & charitati quatenus est in se bonus. & *secunda* etiam probatur, quia (vt diximus) visio, vt antecedit amorem, terminatur ad Deum sub ratione veri: & solum vt subsequitur amorem, terminatur ad ipsum sub ratione summi boni.

Ad primum Respondetur, negando antecedens; & ad *primam probationem* dicendum est, quod quamuis cum CAIET. infrà quæst. 31. artic. 4. delectatio de consecutione alicuius obiecti præsupponat, non solum consecutionem talis obiecti, sed etiam amorem: tamen non est necesse, quod præsupponat amorem formalem, sed satis est quod præsupponat formalem, aut virtualem: vt in priori exemplo proposito in hac probatione, quamuis ego non diligam actu amicum, quem habeo præsentem potero gaudere & delectari de eius præsentia; in posteriori vero exemplo, ideo, qui sine vllo appetitu sumit cibum, non delectatur, quia non habet appetitum formalem; neque virtualem, saltem proximum, sed solum remotum, qui est indigentia naturæ. & in nostro casu, qui videt Deum, quamuis non habeat amorem eius formalem, habet virtualem; non solum remotum, qui sit propensio per modum capacitatis ad summum bonum, quod habet præsens: sed etiam proximum, qui, præter propensionem hanc, includit ipsam visionem summi boni, ad quam consequitur necessario amor: & ad *secundam probationem* concesso antecedenti neganda est consequentia. & ratio discriminis est, quod auarus, neque ratione capacitatis naturalis, neque ratione possessionis pecuniarum, habet virtualem amorem ipsarum & ideo vt delectetur de earum possessione, necesse est quod habeat amorem formalem ipsarum, aut saltem habuerit eum, tam proximè, vt aut propter effectum aliquem, aut propter propensionem aliquam relictam in voluntate maneat in ipsa virtualiter.

Ad secundum concessa maiori, neganda est minor, si intelligatur determinate de actu appetendi formali, quia sufficit virtualis, vt nunc dicebam: & idem dicendum est ad exemplum appetitus sensitiui.

§ 13. *Amor consequens visionem non requiritur ad beatitudinem formalem tanquam pars eius essentialis, nec tanquam connotatum, nec tanquam dispositio ex parte obiecti vel subiecti.*

AD *tertium* concesso antecedenti, & prima consequentia, neganda est secunda, quia per visionem, vt antecedit amorem, possidetur Deus quatenus est summum bonum beati: & ad probationem dicendum est, quod per visionem, etiam vt antecedit amorem, cognoscitur, Deum esse summum bonum beati, quamuis visio terminetur ad Deum sub ratione intelligibilis & veri.

SECVNDA DVBITATIO est, dato quod vt visio sit beatitudo formalis, non requiratur quod præsupponat vllo modo ex parte

A fui obiecti amorem, vt antecedentem, siue tanquam rationem formalem terminandi; siue tanquam conditionem necessario requisitam; *an saltem sit necessarium, quod habeat adiunctum amorem vt subsequentem ad ipsam, ita quod visio, si separetur per diuinam potentiam ab amore Dei, qui ad ipsam consequitur non sufficiat ad beatificandum simpliciter videntem?* Vbi satis constat in quo differat hæc dubitatio à præcedenti, nam in præcedenti dubitatione agebatur, de amore, quatenus aliqua ratione præsupponitur ad visionem, in hac vero agitur de amore, quatenus subsequitur ad visionem, eo modo quo dicere solemus, actum voluntatis subsequi ad actum intellectus, siue subsequatur tanquam ad suam causam, per se, siue tanquam ad conditionem necessario requisitam. Et potest hæc dubitatio habere duos sensus sicut præcedens: *primus* est, an iste amor consequens ad visionem requiratur tanquam conditio necessaria, & sine qua visio non beatificat formaliter subiectum in quo est. *Secundus* sensus est, an requiratur tanquam pertinens intrinsece ad essentiam beatitudinis, ita vt visio sola sine hoc amore non sit integra & completa essentia beatitudinis, atque adeo non sufficiat ad beatificandum formaliter suum subiectum simpliciter & absolute. B Et ita variæ sunt sententiæ inter eos, qui cum D. Thoma defendunt, visionem esse substantiam, & essentiam beatitudinis formalis. Nam imprimis *aliqui* dicunt absolute, quod, si quis videret Deum, & non amaret, non esset beatus: non tamen explicant an hoc proueniret ex defectu conditionis necessario requisitæ ad beatitudinem formalem, vel potius ex defectu alicuius rei pertinentis ad eius essentiam: quam sententiam videtur sequi Sotus in 4. d. 49. q. 1. art. 4. prope solutionem argumentorum principalium, vbi inquit, quod si per diuinam potentiam aliquis videret Deum, & non amaret, non esset beatus; & nihilominus visio sola, & non aggregatum ex ipsa & amore est beatitudo formalis, quia virtute continet amorem.

Alij vero dicunt, requiri amorem tanquam conditionem necessariam, & connotatam per ipsam; quia essentia beatitudinis non consistit in visione nuda, sed vt importat relationem actualem causæ ad dilectionem tanquam ad suum effectum. Et ita defendunt, quod essentia beatitudinis non consistat in aggregato ex visione & amore, sed in sola visione: C & nihilominus postulet amorem tanquam terminum connotatum per ipsam, ratione illius relationis actualis. Sicut etiam essentia relationis nō consistit in aggregato ex habitudine & termino, sed in sola habitudine, & nihilominus postulat terminum tanquam aliquid connotatum.

Tertio alij dicunt, requiri tanquam conditionem necessariam per modū dispositionis necessario requisitæ ex parte obiecti beatificantis, vt beatificet, & ex parte subiecti, vt recipiat à beatitudine esse beatum. Itaque iuxta horum sententiam, quamuis visio simpliciter, & secundum suam essentiam præcedat amorem, tamen non dat subiecto esse beatum nisi supposita hac dispositione: quia neque obiectum aliter beatificat, neque subiectum est aliter capax beatitudinis, & vtrumque explicant ratione, & exemplo; nam imprimis dicunt, ideo requiri amorem tanquam dispositionem ex parte obiecti, quia sicut obiectum non est beatificum, nisi in quantum est summum bonum, ita non beatificat in actu secundo, nisi quatenus in actu secundo est summum bonum; & non potest esse in actu secundo summum bonum, nisi actu diligatur; & ad explicandum qua ratione possit requiri ex parte obiecti, quod habeat adiunctam hanc quasi dispositionem (quæ est, esse amatum) vt actu beatificet, quamuis non requiratur vt sit beatificum; vtuntur hoc exemplo: color, siue lucidum, aut quicquid aliud sit obiectum potentiæ visiuæ, non potest esse obiectum actu visum, nisi habeat adiunctam hanc dispositionem, quæ est, esse quantum, & extensum; & tamen sine ea est obiectum formale, siue specificum visus, & visibile, cur etiam requiratur hæc dispositio ex parte subiecti, dicunt hanc esse rationem, quod multæ conditiones requiruntur in subiecto, vt sit beatum, ad quas non sufficit ex natura rei sola visio, sine amore; vt attingere Deum sub ratione summi boni, & vltimi finis, & carere omni peccato tam actuali quam habituali; Et ad explicandum qua ratione, quamuis visio sit ipsa beatitudo formalis, & sit in subiecto, scilicet in intellectu, non det ei esse beatum, nisi habeat in ipso adiunctam hanc dispositionem, quæ est amor obiecti beatifici: vtuntur hoc exemplo actionis vitalis ver. g. visionis, quæ quamuis ponatur per Dei potentiam in lapide, non dat ei esse videntem, quoniam in hoc effectu formali visionis includitur vitalitas, cuius non est capax aliquod subiectum, nisi sit viuens.

Et si contra hoc obijcias, visionem, vt existentē in intellectu, esse aliquo modo causam amoris, atque adeo non posse dependere ab eodem amore, qui ad eam consequitur, tanquam à dispositione necessario requisita, vt det subiecto, in quo est, suum effectum formalem, qui est esse beatum; *Respondent*, amorem non esse proprie, & in rigore dispositionem, sed conditionē necessario requisitā, quasi per modum dispositionis, & non esse inconueniens, quod prius dependeat à posteriori tanquam à conditione necessaria. *Et secundo addunt*, posse formam dependere à dispositionibus, quarum est causa, vt in naturalibus asseritur à multis. Et *denique* illis modis, quibus saluatur, in multorum sententia, dependentia formæ à dispositionibus quarū est causa, defendi potest ab his dependentia visionis ab amore, cuius est causa, & forte facilius, quoniam effectus primarius visionis non est esse subiectum beatū, sed esse vidēs, & non est inconueniēs quod forma quantū ad suū effectū secundariū, pēdeat ab eo, cuius est causa secundum primarium.

Quarto dicunt alij, quod essentia beatitudinis formalis consistat principaliter in clara Dei visione, & simul includit intrinsece amorem, qui ad visionem consequitur; ita vt sine amore non sit integra & completa essentia beatitudinis, neque subiectum visionis possit dici simpliciter & absolute beatum, & loquuntur de amore amicitiæ, quo Deus diligitur, vt est in se bonus; & non de amore concupiscentiæ, quo concupiscitur propria beatitudo, & dicunt hunc amorem pertinere intrinsece simul cum visione ad essentiam beatitudinis, quia consecutio vltimi finis creaturæ rationalis consistit partialiter in vnoquoque ex his duobus actibus & totaliter in vtroque simul.

Et si eis obiicias Diu. Thomam in sola visione

constituisse essentiam beatitudinis formalis. *Respondent* Diu. THOMAM non negasse, quod amor pertineat intrinsece ad essentiam beatitudinis, sed quod pertineat principalius, aut quod solus sit essentia beatitudinis. Quod *confirmant*, quia 3. contra Gentes cap. 26. vbi latius de hac re est locutus, sæpe dicit beatitudinis essentiam principalius consistere in visione Dei, quasi insinuando, consistere etiam in amore, licet minus principaliter.

Et si vlterius obycias, amorem contineri radicaliter & virtualiter in visione. *Respondent*, hoc non obstare, vt essentia beatitudinis non sit completa, donec adueniat actualis amor: sicut in lumine gloriæ, & vnione essentiæ diuinæ cum intellectu per modum speciei intelligibilis, continetur radicaliter visio, & tamen non inchoatur formalis beatitudo, nisi in ipsa actuali visione.

Quod si contra hoc obycias, amorem esse aliquomodo effectum visionis, iuxta varias sententias, de modo quo actus intellectus requiritur ad actum voluntatis, atque adeo non posse pertinere intrinsece simul cum ipsa visione ad essentiam beatitudinis, quia vna pars essentiæ non pendet ab alia parte vt à sua causa. *Respondent*, non esse inconueniens, quod in ijs rebus, quarum essentia consistit in vnione, aut proportione diuersarum rerum, vna pars essentiæ pendeat ab altera vt à sua causa; sicut in compositis substantialibus, forma, quæ educitur de potentia materiæ, pendet à materia, vt à sua causa, & materia à forma in alio genere causæ: & in pulchritudine, quæ consistit in proportione partium, & accidentium, dependent accidentia à partibus, & quædam partes etiam pendent ab alijs partibus saltem vt à componentibus.

Vltimo dicunt alij, amorem, qui consequitur ad visionem non pertinere ad formalem beatitudinem, neque tanquam partem essentialem, neque tanquam conditionem necessario requisitam, & in hoc videntur conuenire CAPREOLVS. CAIETANVS, & FERRARIENSIS.

DICO PRIMO, *amor, qui consequitur ad visionem, non requiritur ad beatitudinem formalem, tanquam pars eius essentialis.* Hoc assero contra quartum modum dicendi; & probatur primo *authoritate* D. THOMÆ. Nam præter testimonia, quæ ex ipso adduximus in confirmationem primæ conclusionis principalis, huius quæstionis, quibus etiã hoc probatur: est aliud apertum articulo secundo huius quæstionis, vbi proponit quinto loco hoc argumentum ad probandum, beatitudinem non consistere in operatione. Beatitudo vnius hominis est vna: sed operationes sunt multæ; ergo beatitudo non est operatio, & postea in solutione quarti, vbi etiam dissoluit hoc argumentum, dicit, beatitudinem perfectam siue in angelis, siue in hominibus, esse operationem vnicam, & sempiternam, quod tamen non posset esse verum, si amor simul cum visione pertineret ad essentiam beatitudinis.

Secundo potest probari omnibus argumentis, quibus confirmauimus primam conclusionem citatam, quoniam si beatitudo formalis consistit tãtum in vno simplici actu, bene sequitur quod non includat intrinsece & essentialiter visionem & amorem.

A *Tertio* etiam potest probari argumentis, quibus in fauorem vltimæ conclusionis ostendimus, amorem non esse consecutionem, nec totalem, nec partialem; quoniam cum essentia beatitudinis formalis consistat in consecutione summi boni, non potest aliquid pertinere intrinsece ad eius essentiã, nisi aliquo modo sit consecutio, aut totalis, aut partialis.

Nec satisfaciunt authores oppositę sententiæ testimonijs D. THOMÆ, quoniam D. THOMAS ita docet beatitudinem consistere in actu intellectus, vt simul neget consistere in actu voluntatis, & id confirmat efficacissimis rationibus, quas ibidem explicuimus, & ad *quoddam medium* quod in eis adducitur, scilicet, amorem contineri radicaliter in visione, *non satisfit exemplo visionis*, quæ continetur virtualiter in lumine gloriæ, & vnione essentiæ diuinæ cum intellectu, quoniam visio est consecutio summi boni per modum operationis, at vero in lumine gloriæ & vnione essentiæ diuinæ cum intellectu non reperitur talis modus consecutionis, qui tamen necessarius est ad beatitudinem formalem.

Vltimo probatur, quoniam visio, vt antecedit, saltem ordine naturæ, hunc amorem, de quo loquimur, facit ita pręsentem Deum beato, vt per amorem non fiat magis, neque nouo modo præsens: ergo consecutio summi boni, quæ est nostra beatitudo formalis, consistit essentialiter solum in visione, & non in visione simul cum amore, patet *consequentia*, quia consecutio hæc non videtur esse aliud, quam habere Deum pręsentem obiectiue.

DICO SECVNDO *amor, qui consequitur ad visionem, non requiritur ad beatitudinem formalem, vt conditio necessaria, siue vt aliquid connotatum, siue vt dispositio requisita ex parte obiecti, & subiecti.* PRIMA pars statuitur contra secundum modum dicendi, & probatur facile, quia visio, iuxta sententiam DIU. THOMÆ, in quantum est possessio, aut consecutio summi boni, est beatitudo formalis: sed non requiritur vt causet actu amorem, vt sit possessio; ergo neque vt sit beatitudo formalis, & ex consequenti amor non requiritur ad beatitudinem, vt aliquid connotatum per visionem, quatenus est beatitudo, hoc est, vt visio sit beatitudo formalis, tanquam aliquid connotatum per ipsam; & SECVNDA pars statuitur contra tertium modum dicendi, & probatur; ac *imprimis* quod non requiratur ex parte *obiecti*, quia amor solum addit ex parte obiecti esse amatum, quod est quædam denominatio extrinseca: ergo non est dispositio necessario requisita ex parte obiecti vt beatificet; patet *consequentia*, quia sola denominatio extrinseca non addit obiecto aliquid, ratione cuius possit, quod ea seclusa non posset.

Neque obstat ratio pro contraria parte adducta, quia sicut obiectum est beatificum in quantum est summum bonum, quod potest possideri; ita etiam beatificat in actu secundo per modum obiecti, in quantum est summum bonum quod possidetur in actu secundo; & possidetur per actum intellectus. *Neque etiam obstat* exemplum obiecti visibilis, *tum quoniam* esse quantum, & extensum, ponit aliquid in ipso obiecto; *tum etiam quia* hoc non requiritur præcise vt obiectum sit visum terminatiue, sed quia obiectum non potest naturaliter esse visum, nisi emittat ex

se species, & ad hoc requiritur esse quantum & extensum. *Et præterea* quod non requiratur ex parte *subiecti* probatur, quia non requiritur maior dispositio ex parte subiecti vt sit capax visionis quatenus est consecutio summi boni, quam vt est visio sed vt subiectum sit capax visionis vt est visio, non requiritur amor tanquam dispositio ipsius; ergo neque vt sit capax eiusdem visionis, vt est consecutio summi boni; probatur *maior* quia visio in tantum est consecutio, aut possessio summi boni, in quantum est eius visio.

Et confirmatur ratione quam proposuimus contra oppositam sententiam cum eam referebamus, scilicet, quia visio, vt se tenet ex parte subiecti videntis, est causa amoris; ergo non postulat eundem amorem vt dispositionem requisitam ex parte eiusdem subiecti.

Neque sufficit solutio ibidem assignata, nam imprimis, qui asserunt formam dependere à dispositione, cuius est causa efficiens dicunt formam esse causam dispositionis quatenus tenet se ex parte generantis: & *deinde*, quando forma secundum vnum gradum est causa dispositionis, à qua pendet secundum alterum gradum, distinguuntur duo gradus; & *secundum se, & vt communicans* materiæ; at vero in visione, esse visionem, & esse consecutionem summi boni, non sunt duo gradus distincti, nec secundum se, nec vt communicantur intellectui, vt statim ostendam. *Et ad rationem contra hoc* factam Respondetur, non minus sufficere visionem solam ad illas conditiones, quam vt habet adiunctum amorem; nam imprimis per visionem attingit beatus summum bonum sub ratione summi boni, non quidem amando ipsum, sed possidendo; & hic modus attingendi est proprius beatitudinis formalis; & *deinde* carentia omnis peccati eodem modo consequitur ad vtrumque actum, quoniam *habitualis* per neutrum actum excluditur ex natura rei, sed concurrente remissione ex parte Dei; & non minus decet diuinam bonitatem remittere peccatum ei, quem admisit ad visionem sui ipsius, quam ei quem admisit ad amorem; & peccare *actualiter* non minus repugnat videnti Deum, quam amanti; & *ad exemplum visionis corporeæ* positæ in lapide, dicendum est non esse ad propositum, quia non potest fieri, quod visio sit in lapide & non dêt ei esse actu videntem, nisi supposito quod esse videntem non sit effectus formalis primarius visionis, sed secundarius, at vero de visione Dei, quamuis dicatur quod esse beatum sit eius effectus secundarius, non potest dici quod sit effectus distinctus ab eo, qui in intellectu est esse videntem; & ideo etiam non poterit dici quod visio det intellectui esse videntem, & non det ei esse beatum, quod vero *esse videntem & esse beatum* non sint duo effectus distincti, constat ex eo, quod dixi paulo superius. scilicet, quod visio Dei in tantum est consecutio summi boni; & ex consequenti beatitudo formalis, in quantum est visio; quoniam ex hoc bene sequitur, quod etiam in tantum det intellectui esse beatum, in quantum dat ei esse videntem.

SED CONRRA hanc sententiam obijci solent quædam testimonia sanctorum, nam imprimis S. AVGVST. lib. de moribus ecclesiæ, c. sic ait: *beatus, quantum existimo, neque ille dici potest, qui non habet, quod amat, qualecunque sit: neque qui habet, quod amat, si noxium sit: neque qui non amat, quod habet, etiamsi optimum sit.* Vbi satis aperte dicit, non sufficere ad beatitudinem, possessionem summi boni, sine eius amore. Quod paulo inferius explicuit his verbis: *quartum restat vt video, vbi beata vita inueniri queat, cum id, quod est hominis optimum, & amatur, & habetur.* Et deinde S. BERNARDVS epistola 18. sic ait: *si adhuc absentes initiat fides & desiderium: præsentes profecto consummat* intellectus & amor, & paulo inferius: *his forsassis quasi duobus animæ brachijs, intellectu videlicet & amore, id est cognitione & dilectione veritatis, amplectitur & comprehenditur cum omnibus sanctis longitudo, latitudo, sublimitas, & profundum.* Et in tractatu de libero arbitrio parum post principium, inquit, quod in homine solum voluntas est miseriæ & beatitudinis capax, & tandem Diu. THOMAS quæst. sequenti art. 8. ad tertium, inquit, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Et supra quæst. 1. artic. 8. in corpore inquit, quod homo, & aliæ rationales creaturæ consequuntur vltimum finem cognoscendo & amando Deum.

AD S. AVGVSTINVM Respondetur, quod loquitur de amore concupiscentiæ, quo beatus amat, & vult sibi summum bonum, quod possidet; & hic amor non consequitur ad visionem quatenus est possessio summi boni, sed potius præcedit eam, & non debet esse necessario formalis, sed sufficit formalis vel virtualis, vt explicuit dubitatione præcedenti.

AD S. BERNARDVM Respondetur, quod in *priori* testimonio loquitur de statu beatifico, & non de essentia beatitudinis formalis præcise sumpta; aut, significat esse necessariam connexionem amoris cum visione Dei secundum legem Dei ordinariam; & in *posteriori* non est eius sensus, quod in actu voluntatis consistat essentialiter beatitudo & miseria hominis: sed quod si homo non haberet voluntatem, hoc est libertatem, non esset capax beatitudinis aut miseriæ, sicut neque boni aut mali moralis.

AD S. THOMAM Respondetur; quod in *primo* testimonio dicit, perfectionem charitatis, quantum ad dilectionem Dei esse essentialem beatitudini, quia necessario, & immediate, & sine vlla suppositione consequitur ad essentiam beatitudinis; & in hoc constituit discrimen inter dilectionem Dei, & proximi, quod licet vtraque comitetur beatitudinem, tamen non eodem modo, quia dilectio Dei sequitur ex visione Dei, quæ est beatitudo formalis, immediate & absolute, aut nulla suppositione facta, at vero dilectio proximi non sequitur immediate ex visione Dei, sed ex perfecta dilectione ipsius, neque absolute ad visionem, sed facta suppositione, quod sint aliæ creaturæ, quæ debeant diligi ex charitate, & hæc suppositio non est necessario annexa beatitudini, quia

potuisset Deus, aut creare tantum vnam creaturam rationalem, quæ esset capax beatitudinis, aut vnam tantum admittere ad beatitudinem, & in eo casu non minus esset beata talis creatura, quam si haberet plures socias in visione Dei; in *secundo* vero testimonio, *aut* loquitur D. THOMAS, de beatitudine naturali; *aut* loquitur de statu beatitudinis, & non de essentia præcise sumpta.

§. 14. *An beatitudo formalis consistat in visione speculatiua, vel practica? Primum verius.*

TERTIA DVBITATIO est, *an hæc visio Dei, in qua consistit essentia beatitudinis formalis, sit practica, vel speculatiua, vel vtrumque simul? Ad huius* solutionem *supponendum primo*, visionem hanc non esse notitiam pure apprehensiuam, sed etiam iudicatiuam, non quidem per modum actus reflexi, quo intellectus iudicat ita se habere rem, sicuti ab ipso cognoscitur sed per modũ actus directi qui consistit in quodam simplici intuitu, quo intellectus iudicat Deum v. g. esse infinitum, bonum &c. *Secundo supponendum*, iudicium intellectus dupliciter dici practicum *primo remote*, vt cum dirigit operationem, quæ potest dici praxis, & non mouet proxime ad operationem cuiusmodi est iudiciũ, quod cõtinet regulas, quibus constituenda est domus, & non mouet in particulari ad faciendum domum, *secundo immediate*, vt cum *hic, & nunc* mouet proxime ad operandum cuiusmodi est iudicium, quo intellectus iudicat in particulari, faciendum esse aliquid.

DICO PRIMO, si *practicum sumatur primo modo, visio Dei est simul speculatiua & practica formaliter.* Ita tenent CAPRE. in 4. d. 49. q. 1. art. 3. in solutione ad argumenta PETRI DE PALVDE, cõtra 3. concl. CAIET. in hac q. art. 5. SOT. eadem distinctione q. 1. art. 4. in explicatione 2. concl. & omnes Thomistæ recentiores; & ex alijs RICHARDVS in 4. d. 49. art. 1. q. 8. & probatur PRIMA PARS quia visio Dei, quatenus terminatur ad Deum præcise vt contemplabilem aut cognoscibilem, & abstrahendo ab ordine ad aliquam operationem circa ipsum, quæ vere sit praxis, habet omnes conditiones scientiæ speculatiuæ: ergo vt sic est cognitio speculatiua formaliter. *Consequentia* est euidens, & *antecedens* probatur, quia vt notitia sit simpliciter speculatiua sufficit, quod aut non sit de re operabili tanquam de obiecto immediato; aut quod quamuis sit de obiecto operabili tamen ex propria ratione, non versetur circa ipsum modo operabili; hoc est, tradendo modum, quo fieri debeat, sed modo speculabili, hoc est sistendo in contemplatione veritatis; sed hæc duo conueniunt visioni Dei consideratæ secundum prædictam ratione, quia neque habet obiectum operabile, cũ Deus nullo modo sit operabilis; neque versatur circa ipsum modo operabili, quia (vt supponimus) terminatur ad Deum præcise vt contemplabilem, aut cognoscibilem, abstrahendo *ab ordine ad* operationem circa ipsum, ergo visioni Dei secundum prædictam rationem conueniunt conditiones cognitionis speculatiuæ simpliciter.

A SECVNDA etiam pars probatur; quia eadem visio Dei quatenus terminatur ad creaturas, scilicet ad actiones voluntatis circa Deum, tanquam circa vltimum finem, & ad effectus artis, habet conditiones cognitionis practicæ: ergo est formaliter practica, Probatur antecedens, & *in primis supponimus*, quod illa visio ex vi primarij & immediati obiecti extendi potest secundario ad iudicandum, qua ratione beati se debeant habere circa Deum in operationibus voluntatis, & reliquarum potentiarum, vt v. g. quod debeant amare & colere ipsum, imo & quomodo res artificiales sint faciendæ multo perfectius quam per artes, siue sint in hac vita acquisitæ, siue in patria infusæ in proprio genere. Et *hoc posito* probatur, quod visio secundum istam rationem habeat conditiones notitiæ practicæ, quia est de re operabili, & versatur circa ipsam modo operabili: vnde beati non indigent alia regula ad dirigendum potentiam executiuam in productione effectuum artificialium, neque voluntatem & alias potentias ad vltimum finem.

CONTRA HANC SENTENTIAM sentit SCOTVS quæst. 4. prologi sen. §. *ad obijcitur*, vbi in solutione cuiusdam tertij argumenti concedit, quod in eo infertur, scilicet, non posse de Deo haberi scientiam speculatiuam: sed omnem scientiam, B quæ habent ipsum pro obiecto, etiam si sit de his veritatibus, *Deus est Trinus, pater generat filium*, esse practicam. Et quamuis non loquatur SCOTVS expresse de visione Dei: tamen eius sententia est intelligenda necessario etiam de visione, non solum quia comprehenditur sub communi nomine scientię de Deo, seu, quæ habeat Deum pro obiecto: sed etiam quia rationes, quibus eam sententiam confirmat, habent eandem vim respectu visionis Dei; imo ipse SCOTVS paulo inferius censet, esse probabile idem de scientia, qua Deus seipsum cognoscit, & ab eadem dissentit PALVDANVS in 4. d. 49. quęst. 3. artic 2. concl. prima & secunda, quamuis alia ratione: quoniam videtur sentire, visionem Dei esse pure speculatiuam, nam constituit duas fœlicitates aut duas partes fœlicitatis totalis, vnam appellat contemplatiuam, & alteram actiuam, & primam dicit consistere in actu intellectus pure speculatiuo, secundam vero in actu intellectus practici antecedenter, & in dilectione voluntatis essentialiter, & in delectatione consequenter C & ita supponit reperiri in totali beatitudine duos actus intellectus, vnum pure speculatiuum, qui est cognitio veritatis, atque adeo visio Dei; & alterum pure practicum, qui mouet voluntatem ad diligendum, & consequenter asserit visionem Dei esse simpliciter speculatiuam, & non simul practicam & speculatiuam.

Pro his authoribus, & contra nostram conclusionem solent obijci argumenta duplicia, quædam ad probandum, aut pro SCOTO, visionem Dei esse practicam, aut pro PETRO DE PALVDE esse speculatiuam, & alia ad probandum, non posse eundem actum visionis esse simul formaliter practicum & speculatiuum, propter repugnantiam, quæ in rationibus practici & speculatiui inuoluitur. Sed *priora in* rigore non sunt contra nos, quia non probant,

vi sionem

visionem Dei esse tantum practicam, aut tantum speculatiuam, & ita potest admitti in fauorem nostræ sententiæ totum, quod probant, scilicet esse practicam, & esse speculatiuam; & *posteriora* possunt facile dissolui ex ijs, quæ dici solent ad explicandum, practicum & speculatiuum, nisi addatur particula exclusiua tantum, non habere inter se oppositionem; & non importare hanc exclusionem mutuam respectu scientiæ infinitæ, siue sit simpliciter infinita, vt diuina; siue secundum quid tanquam impressio, & proxima quædam participatio infinitæ, quæ respiciat obiectum sub ratione quadam illimitata & communi ad speculabilia, & agibilia; sed solum respectu finitæ, quæ respicit suum obiectum sub ratione magis limitata, & contracta; qua doctrina deffendi solet cum Diuo THOMA de theologia nostra esse formaliter practicam & speculatiuam 1. part. quæst. 1. artic. 4. & de dono sapientiæ q. 45. art. 3. & de scientia Dei q. 14. art. 16. & de fide 2. 2. q. 4. art. 2.

A

SED OBIICIES, quemadmodum se habent actus fidei & theologiæ ad actus credendi & assentiendi theologiæ: ita se habet lumen gloriæ ad actum videndi Deum: sed quamuis tam habitus fidei, quam habitus theologiæ sit practicus, & speculatiuus, nullus actus credendi aut assentiendi theologiæ est practicus & speculatiuus, ergo similiter quamuis lumen gloriæ sit practicum & speculatiuum, nullus actus elicitus ab eo erit practicus & speculatiuus.

B

Respondetur negando maiorem, si intelligatur de omnimoda similitudine: nam quamuis visio comparata cum lumine gloriæ conueniat in hoc, cum actibus credendi & assentiendi theologiæ, comparatis cum habitibus fidei & theologiæ; quod procedat à lumine vt à suo principio, sicut illi actus procedunt à suis habitibus. tamen in alijs differt; nam in primis visio respondet adæquate lumini, non solum quoad intensionem, sed etiam quoad numerum: at vero illi actus non adæquant semper in intensione suos habitus, & multiplicantur sæpe secundum numerum, manentibus eisdem habitibus; & ideo quamuis illi actus non adæquent perfectionem suorum habituum in hoc, quod est esse simul practicos, & speculatiuos: non sequitur quod visio non possit adæquare in hoc perfectionem luminis gloriæ; & prętereà visio est perfectissima quædam participatio scientię Dei, & ideo sicut illa scientia respectu essentiæ diuinæ est speculatiua & respectu creaturarum practica; ita etiam visio secundum istos duos respectus erit speculatiua, & practica, vt explicatum est in conclusione.

C

DICO SECVNDO, *visio Dei primario & principaliter est speculatiua, & secundario & minus principaliter practica.* In hac conclusione conueniunt omnes authores citati pro præcedenti, & *Probatur*, quia respectu obiecti primarij habet quod sit speculatiua, & respectu obiecti secundarij quod sit practica: & cognitio quæcunque, ab obiecto pręcipuo ad quod cętera attributionem habent, est iudicanda & denominanda.

Sed obijcies, visio Dei non est practica & speculatiua secundum duas rationes formales aggregatas in ipsa, sed secundum vnam tantum: ergo equaliter est practica, & speculatiua. Probatur consequentia quia cum tota ratio formalis alicuius rei conueniat ei equaliter, necesse est vt quæ conueniunt ei secundum ipsam rationem formalem conueniant etiam equaliter.

Respondetur, concedendo antecedens & negando consequentiam; & ad probationem dicendum est, quod cum ratio formalis alicuius rei consistit in ordine ad aliquid extrinsecum sicut ipsa ratio formalis potest respicere inequaliter aliqua extrinseca, & vnum primario, & alterum secundario; ita etiam possunt aliqua conuenire inæqualiter tali rei secundum suam rationem formalem per ordinem ad illa extrinseca.

DICO TERTIO *si practicum sumatur secundo modo, visio Dei non est formaliter practica.* In hoc meo iudicio debent conuenire omnes, qui iuxta sententiam D. THOMÆ dicunt, non sufficere propositionem obiecti, etiam sub ratione fugiendi aut prosequendi, vt voluntas moueatur ad fugiendum, vel prosequendum ipsum actu nolitionis, aut amoris: sed requiri iudicium, quo intellectus dictet hic & nunc in particulari esse fugiendum, aut prosequendum; siue præter hoc iudicium requiratur alius actus distinctus, qui appelletur imperium, siue non. Et *Probatur*, quia visio Dei solum mouet ad diligendum Deum inuitando per modum propositionis obiecti, quia per eam cognoscuntur rationes diligibilitatis, quæ sunt in Deo: ergo non mouet per modum iudicij applicantis & determinantis moraliter voluntatem ad diligendum, & ex consequenti non est practica secundo modo. *Antecedens* patet, *tum quia* visio solum terminatur ad Deum, vt ad obiectum: ergo solum mouet voluntatem proponendo obiectum; *tum etiam quia* ita mouet visio summi boni ad dilectionem, sicut cognitio summæ miseriæ ad odiū, vel fugam: sed cognitio miseriæ solum mouet ad fugam proponendo obiectum, ergo & visio summi boni solum mouet ad amorem proponendo obiectum. Et *consequentia* probatur, quia valde distincta iudicia sunt hæc duo, hoc obiectum est diligibile; &, bonum est quod voluntas hic & nunc diligat ipsum; & stante primo, potest non sequi secundum, saltem respectu aliorum bonorum, CONTRARIVM sentit CAPREOLVS in 4. d. 49. q. 1. artic. 3. in solutione ad argumentum PETRI DE PALVDE contra tertiā conclusionem, vbi inquit, quod eodem actu, quo quis videt diuinam essentiam, videt eam sub ratione entis, & veri, & boni, & summè diligibilis, & ad hanc cognitionem sequitur dilectio Dei: ita vt non requiratur aliud iudicium intellectus distinctum à visione, neque aliquis discursus practicus, cuius conclusio sit tale iudicium; quia hæc omnia continentur virtualiter in visione, & pro hac sententia contra nostram conclusionem fit hoc argumentum, voluntas est necessitata quoad exercitium, & quoad specificationem, ad diligendum Deum clare visum: ergo sufficit visio Dei sine alio iudicio, practico, vt voluntas diligat Deum.

Respondetur, negando *consequentiam*, quia voluntas ex propria natura habet, quod non operetur nisi præuia directione & motione

iudicij practici: quare *antecedens* etiam solum est verum, quia visio clara Dei habet necessario annexum iudicium practicum mouens immediate ad dilectionem, & ita quantumcunque perfecte proponatur obiectum sub ratione boni aut mali, non mouebitur voluntas ad prosecutionem aut fugam nisi præcedat iudicium practicum intellectus, quod proxime moueat ad alteram earum, cuius rationem explicat D. THOMAS infra q. 17.

DICO VLTIMO *essentia beatitudinis formalis consistit in visione solum vt est speculatiua, & non vt est practica.* In hac etiam conclusione conueniunt omnes authores citati pro prima, & *probatur in primis* authoritate D. THOMÆ art. 4. huius quæstionis, vbi expresse docet, beatitudinem consistere in operatione intellectus speculatiui, & non in operatione intellectus practici, & 1. p. q. 1. art. 4. Probat quod Theologia nostra agit de actibus humanis propter Dei speculationē, quoniam agit de ijs propter beatitudinem, & beatitudo Dei consistit in perfecta Dei cognitione. *Deinde* probatur tribus rationibus, quibus D. THOMAS vtitur art. 4. citatus vbi legi possunt, & eis potest adiungi *quarta*, quæ huiusmodi est: essentia beatitudinis formalis consistit in operatione, quæ habet pro obiecto summum bonum & increatum: sed visio vt speculatiua habet pro obiecto summum bonum, & increatum, scilicet Deū, & vt practica nō habet pro obiecto bonum increatū, sed creatum, scilicet operationes, vt dictum est in probatione primæ conclusionis, ergo essentia beatitudinis consistit in visione solum, vt est speculatiua, & non vt simul est practica & speculatiua.

Sed obijcies quia D. THO. art. 4. citatus in cōclusione inquit, quod beatitudo *magis* consistit in operatione intellectus speculatiui, quam practici; & in fine corporis, inquit, quod beatitudo vitæ futuræ tota *principaliter* consistit in contemplatione, vbi propter dictiones *magis* & *principaliter* videtur insinuare, quod beatitudo aliquo modo, licet minus principaliter consistat in cognitione practica.

Respondetur, quod, vt dixi in explicatione litteræ illius articuli, illæ particulæ denotant, beatitudinem consistere aliquo modo in visione vt est practica, verum *non essentialiter*; quia essentialiter solum consistit in visione vt est speculatiua, sed accidentaliter & secundario.

§. 15. *Soluuntur argumenta primæ sententiæ.*

AD PRIMVM PRIMÆ sententiæ, Respondeo *primo*, distinguendo *maiorem* si enim intelligatur de vnione perfecta intensiue, hoc est, de vnione perfectissima, vera est: si tamen intelligatur de vnione perfecta extensiue, hoc est de vnione includente omnes modos possibiles vnionis, falsa est: *tum quia* (vt dixi in probatione primę conclusionis) nullius rei essentia consistit in perfectione extensiua, sed in intensiua: *tum etiam quoniam* alias sequeretur, quod beatitudo secundum suam essentiam cōsisteret in vnione, non solum per operationem, sed etiam per habitum; & eodem modo est distinguenda *minor*, si enim sit eius sensus, quod actus intellectus & voluntatis requiruntur ad vnionem perfectam extensiue, vera est: si tamen sensus sit quod requiruntur ad vnionem perfectam intensiue, falsa est: quoniam maior & nobilior est vnio, quæ fit per visionem, quam quæ fit per amorem, vt postea explicabimus; & ita neganda est consequentia.

A *Secundo Respondetur* concedendo maiorem, si intelligatur de perfecta vnione per modum consecutionis & adeptionis, & negando minorem; quia (vt diximus in probatione vltimæ conclusionis) actus voluntatis non habet rationem consecutionis, & ad *probationem* dicendum est, quod anima non est vnibilis Deo, vnione, quæ habeat rationem consecutionis, & adeptionis, per actum voluntatis, sed solum per actum intellectus: & per eum vnitur hoc genere vnionis Deo, non solum quatenus est summum verum, sed etiam quatenus est summum bonum.

Ad primam confirmationem Respondetur concedendo maiorem, si intelligatur de obiecto beatifico sumpto non materialiter, pro eo, quod est beatificū, sed formaliter pro eo, quod est beatificum vt beatificum est, & vt beatificat obiectiue: & negando minorem, si intelligatur de obiecto beatifico sumpto eodem modo. Et ad probationem dicendum est, quod Deus non est formaliter obiectum beatificum in ratione summi veri absolute, neque in ratione summi boni: sed in ratione summi boni possessi, & obtenti, aut quod à nobis potest possideri & obtineri; & secundum istam rationem non

B attingitur formaliter per actum voluntatis, sed solum per actum intellectus: quia solus actus intellectus habet rationem possessionis & consecutionis; sicut in exemplo ibidem adducto in probationem minoris, color vt visibilis non attingitur formaliter per actum intellectus, aut appetitus, quamuis intelligatur & appetatur: sed solum per actum potentiæ visiuæ, quia solus iste actus est visio.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod comprehensio vt in eo articulo sumitur à D. THOMA non pertinet intrinsece ad essentiam beatitudinis formalis, sed tanquam quid consequens, aut cōcomitans, vt ibidem explicabimus.

AD SECVNDVM ARGVMENTVM *cum prima confirmatione* Respondetur in nullo ex illis duobus testimonijs esse aliquid definitum circa quæstionem hanc: nam hæc est regula generalis ad intelligendum, quid in consilijs & decretalibus pontificum definiatur, vt solum illa sint definita vt certa secundum fidem, quæ sunt necessaria ad damnationem hæresis, de qua fit sermo, vel ad responsionem dubij propositi; & in testimonio CONCILII VIENENSIS solum damnatur error Begardorum &

C Beguinarum qui dicebant hominem natura sua & sine lumine gloriæ posse videre Deum, & ipso beatè frui; & ita solum definitur id, quod est necessarium ad huius erroris damnationem, scilicet indigere hominem lumine glorię ad videndum Deum, & ad fruēdum ipso. Reliqua vero, quæ huius occasione adduntur, in quibus beatitudo nostra equaliter constituitur in visione & fruitione; non definiuntur, sed acceptantur vt consona opinioni probabili theologorum. Et in testimonio Benedicti papæ, respondetur dubio, quod eo tempore vigebat, scilicet, vtrum animæ defunctorum, quæ nihil habent purgandum, videant statim Deum, & sint beatæ, & ita solum definitur id, quod requiritur ad respondendum huic dubio; scilicet, animas istas statim videre Deum, & esse beatas: reliqua vero quibus explicatur modus, quo efficitur beatæ, nō definiūtur, sed proponuntur vt probabilia, iuxta sententiam aliquorum theologorum, quos pōtifex voluit ibi sequi.

ibi sequi. *Secundo Respondetur*, quod in neutro testimonio explicatur *essentia* beatitudinis, sed *status* qui comprehendit visionem & delectationem, quæ nomine fruitionis significatur: imo & amorem, qui, vt medius inter vtramque subintelligitur & hoc modo responderi potest *ad secundam confirmationem* quoniam hic *status* beatitudinis significatur in Catechismo nomine solidæ beatitudinis.

§. 16. *Soluuntur argumenta secundæ sententiæ.*

AD PRIMVM SECVNDÆ SENTENTIÆ Respondetur negando maiorem, quia beatitudo non est formaliter ipsa quies & satietas beati, sed consecutio vltimi finis, ad quam consequitur quies & satietas: sicut consecutio finis in lapide non est ipsa quies in centro, sed vnio quantitatiua & localis cum ipso centro, ad quam sequitur quies, & ita D. THOMAS q. sequenti art. in corpore inquit, quod delectatio causatur ex hoc, quod appetitus quiescit in bono adepto; hoc est, ex hoc, quod appetitus est in tali statu, vt suum bonum sit iam obtentum, sequitur quies, quæ est delectatio, & ad *probationem illius maioris* negandum est, quod quidquid antecedit illam quietem, sit motus, & tendentia in finem, quia etiam antecedit eam adeptio finis.

AD SECVNDVM Respondeo, negando antecedens, quoniam pœna damni, quę consistit in carentia diuinæ visionis, maior pœna est, quam pœna sensus, quæ consistit in illis cruciatibus: & ita D. THOMAS infra q. 87. artic. 4. inquit, quod peccatum ex parte auersionis est infinitum, & ita respondet ei pœna damni, quæ est infinita; & ex parte conuersionis est finitum; & ita respondet ei pœna sensus, quæ est finita. Et ad *probationem illius antecedentis*, Respondetur, sensum illius capitis esse, quod pœna peccati originalis est tantum carentia diuinæ visionis, & pœna peccati actualis est non solũ carentia diuinæ visionis, sed etiam cruciatus inferni: atque ita non sequitur, eos, qui decedunt cum solo peccato originali, pati pœnam summam; quia maior est pœna, carentia diuinæ visionis cum cruciatibus inferni, quam sola carentia diuinæ visionis.

AD TERTIVM Respondetur, negando antecedens, & ad probationem negatur etiam antecedens; & ad *primam probationem* huius antecedentis, dicendum est, quod illa propositio, *vltimum in executione est primum in intentione*, intelligitur, quando id, quod est posterius in executione, non pendet à priori in genere causæ efficientis, si enim pendeat, non habet rationem finis, sed potius ordinatur ad id, quod est prius, tanquam ad finem, vt patet in passionibus respectu essentiæ; & ita quia delectatio pendet hoc modo ab operatione quam comitatur, quamuis sit posterior in executione, non sequitur quod habeat rationem finis; Et ad *secundam probationem* Respondetur, quod cum appetimus delectationem propter operationem, ordinamus delectationem in bonum operationis, & in bonum nostrũ; *Et ad obiectionem* factam *contra primum*, Respondeo quod appetere delectationem propter operationes, non est simpliciter appetere coniunctionem earum, sed est ea, quæ secundum suam naturam sunt coniuncta, appetere, non eque primo neque ordinando operationem ad delectationem: sed potius è conuerso ordinando delectationem ad operationem, hoc est, ad hoc vt operatio habeat totum suum

A complementum: vt cum dicimus, passiones posse appeti propter essentiam, tanquam propter finem earum, non est sensus, quod appetatur vnio passionum cum essentia, sed quod hæc duo appetuntur hoc ordine, vt passiones sint volitæ in ordine ad essentiam, hoc est vt essentia sit completa, quantum ad accidentia, quæ ipsi debentur. *Et ad obiectionem* factam *contra secundum* Respondeo, quod ordinare delectationem in bonum nostrum, non est velle ipsam tanquam medium ad habendum absolute actualem operationem; sed ad habendum eam cum vltimo complemento; & hac ratione bene potest id, quod est posterius, ordinari in id, quod est prius, tanquam in finem; quia non ordinatur in ipsum vt sit absolute, sed vt bene sit, sicut patet in passionibus & proprietatibus respectu essentiæ, & in operatione respectu subiecti.

Ad Confirmationem Respondetur, quod (vt dixi q. 3. huius tractatus in probatione secundæ conclusionis) quando D. THOMAS inquit, beatitudinem esse vltimum actum, loquitur de *vltimo in actuando*, hoc est, qui ex modo actuandi non relinquit potentialitatem in subiecto: & quæcunque operatio actuat hoc modo suum subiectum, quia licet vna possit aduenire subiecto, priusquam alia: tamen

B nulla actuat subiectum cum ordine potentiæ ad aliam sicut actuat quicumque actus primus, siue sit potentia, siue habitus, si comparetur cum actu secundo. *Deinde dici potest* illam doctrinam Diui THOMÆ non esse intelligendam quando fit comparatio inter actus, ex quibus posterior habet se ad priorem sicut appendix eius, & complementum consequens ad ipsum, sicut se habet delectatio respectu operationis quam concomitatur; neque quãdo fit comparatio inter actus, qui quamuis sint distincti, tamen quodammodo integrant vnum totalem, & constituunt vnum obiectum, sicut contingit in operatione & delectatione quæ ad eam consequitur. Et quando ARISTOTELES inquit, operationem perfici per voluptatem, non est eius sensus, quod perficiatur tanquam per vlteriorem actum, sed tanquam per complementum, & quasi per quãdam extensionem, aut tanquam per accidens suum.

C AD VLTIMVM patet solutio ex ijs, quæ dixi de testimonijs sanctorum in principio probationis conclusionis vltimæ.

§. 17. *Soluuntur argumenta tertiæ sententiæ.*

AD PRIMVM TERTIÆ SENTENTIÆ Respondetur *primo*, quod, quidquid sit de antecedenti potest negari *consequentia*, & ad probationem dicẽdum est, quod beatitudo formalis non consistit in prestantissima operatione nostra in ratione entis, sed in ratione consecutionis: & quamuis actus amicitiæ Dei in ratione entis esset perfectior quocunque actu intellectus, posset esse minus perfectus in ratione consecutionis. *Secundo Respondetur* negando *antecedens*, & ad PRIMVM MEDIVM, quo probatur, (omissis varijs solutionibus, quas aliqui tradunt occasione quorundam verborum, quę D. THOMAS dicit circa rationem horum nominum 1. p. q. 108. art. 5. ad 5. de quibus videri potest FERRA. tertio contra gentes cap. 26. Respondeo illa duo nomina non esse imposita ab amore, quem habent in patria, & à visione beatifica, sed ab amore quem

habuerunt in via, & à cognitione quam etiã habuerunt in via, & quoniam amor, saltem supernaturalis in via excedit quamcunque scientiam, aut cognitionem viæ, ideo Seraphini qui supremi sunt inter omnes angelos, ab amore nominati sunt, & Cherubini à scientia: nominantur autem Seraphini ab amore potius viæ quam patriæ *tum quia* illo amore meruerunt patriam, & visionem patriæ, & plus solet quis gloriari ex merito, quam ex præmio; *tum etiam quia* ordo angelorum constitutus est in via, prius enim quam ad patriam peruenirent, fuerunt dispositi vt modo sunt. Et ita etiam angelis, qui peccauerunt, tribuuntur aliquando hæc nomina, quod argumento esse potest, vt credamus imposita eis fuisse in via, & propter actiones, aut excellentias viæ, vt cum Ezech.28. dicitur. *In Cherub extentus & protegens &c.* & postea, *& peccasti, & eieci te de monte Dei, & perdidi te ô Cherub protegens,* quæ verba de angelo peccante exponunt HIERONYMVS ibid. CYRIL. lib.6. in Ioan.c.6. & GREG. lib 32. moral.c. 24. & refertur de pœnitentia d. 2. c. *principium.*

AD SECVNDVM MEDIVM Respondetur primo, quamuis admittatur antecedens, potest negari *consequentia* & ad *primam probationem* Respondetur quod cùm dicitur potentias specificari & mensurari in sua perfectione essentiali per ordinem ad suos actus, non intelligitur de actibus secundum suas proprias & specificas rationes, sed secundum communem rationem, in qua conueniunt omnes actus alicuius potentiæ: ex hoc autem non potest colligi, quod suprema operatio præstantioris potentiæ debeat esse perfectior secundum gradum specificum quam suprema operatio potentiæ minus prestantis, sed solum, quod debet esse perfectior secundum rationem communem & genericam; & ita quamuis voluntas esset perfectior potẽtia quam intellectus, non sequeretur, quod amor Dei in patria sit perfectior quam visio, si fiat comparatio inter rationes specificas horum actuum; sed solum quod est perfectior facta comparatione inter rationes communes volitionis & intellectionis. Et *ad secundam probationem*, quæ est replica contra hanc solutionem, Respondetur, quod non semper, quãdo gradus genericus est perfectior, etiam differentia specifica debet esse perfectior; sed vt plurimum quando est vnicum principium proximum, à quo sumatur ratio generica & differentia specifica; sicut contingit in substantijs & aliquibus accidentibus, in quibus tam ratio generica, quam differentia specifica sumitur ab vna simplici forma, scilicet à forma substãtiali, vel ab entitate ipsius accidentis. Quando vero huiusmodi principium est multiplex, sicut contingit in actibus & habitibus, in quibus ratio generica sumitur aut explicatur per ordinem ad potentiam, & ratio specifica per ordinem ad obiectum tam quoad rationem formalem *qua*, quam, quoad rationem formalem *sub qua*, bene potest differentia specifica esse minus perfecta, quamuis gradus genericus sit perfectior; quia potest contingere, quod actus, aut habitus pertinens ad genus minus perfectũ, excedat ex parte obiecti, aut ex parte modi attingendi, ipsum alterum actum aut habitum, qui pertineat ad genus magis perfectum, sicut CAIET. cum D.THO infr.q.66.art.3. inquit, virtutes intellectuales secundum rationem genericam virtutis esse minus perfectas quam morales; & secundum rationem specificam esse magis perfectas, & eadem

A ratione conceditur ab omnibus, quod actus opinionis, quia est intellectio, est perfectior secundum rationem genericam, quam actus temperantiæ, qui est actus appetitus, & tamen nõ est perfectior secũdum differentiam, qua constituitur in esse opinionis, quoniam includit imperfectionem in modo attingendi suum obiectum, & ita etiam 2.2.q. 23. art. 6. solet defendi, quod quamuis actus fidei, quia est intellectio, sit perfectior secundum gradum genericum, quam actus charitatis, qui est volitio: non sequitur etiam quod sit perfectior secundum differentiam specificam. Imo aliqui dicunt etiam in substantijs posse contingere, quod differentia magis perfecta contrahat genus minus perfectum, vt corpus corruptibile est genus minus perfectum, quam corpus incorruptibile, & tamen differẽtiæ per quas corpus corruptibile contrahitur ad esse viuentis, hominis, & animalis; perfectiores sunt, quam differentia, per quam corpus incorruptibile contrahitur ad esse cæli, & rationem huius dicunt esse, quod, vt differentia aliqua possit contrahere aliquod genus, non tam requiritur equalitas perfectionis in talem differentiam & tale genus, quam proportio in ratione contrahentis, & contrahibilis, & potest contingere, quod genus & differentia quę magis distant in perfectione, distant minus in proportione: sicut

B quia ad vnionem inter aliqua per modum actuabilis & actuantis, non tam requiritur equalitas perfectionis, quam proportio in ratione actus & potentiæ, & potest contingere quod inter ea, quæ magis distant in perfectione, sit maior proportio in ratione actus & potentiæ, ideo sæpe ea, quæ conueniunt minus inter se in perfectione, sunt magis vnibilia prædicto modo, vt quamuis vna substantia magis conueniat cum alia substantia in perfectione, quam cum accidente, tamen, quia maiorem habet proportionem cum accidenti in ratione potentię & actus, quam cum alia substantia, ideo est magis vnibilis cum accidenti in ratione actuabilis & actuantis, quam cum alia substantia.

Secundo Respondetur ad idem medium, negando *antecedens*, & ad vtramque probationem respõdetur, quod omnia illa, in quibus tribuitur voluntati excellentia supra intellectum, solum conuincunt, voluntatem esse præstantiorem quam intellectum, in genere moris, non tamen in genere naturæ, aut entis, & eodem modo concedimus, actum præstãtissimum voluntatis, imo & quemcunque actum liberum, esse perfectiorem actu præstantissimo intel-

C lectus. Verum cum dicimus beatitudinem consistere in præstantissima operatione nostra, intelligitur de præstantissima in genere entis, & non in genere moris: quoniam præstantia in genere entis est præstantia simpliciter, & præstantia in genere moris solum est secundum quid, vt docet D. THOMAS infra q.69. art. 3. ad secundum. Et ad hanc solutionem reducitur ea, quam assignat CAIET. loco statim citando, & alij Thomistæ, qui etiam negant antecedens, & ad vtramque probationem dicunt omnia illa in quibus refertur, voluntatem esse perfectiorem intellectu, intelligi de præstantia in genere moris, non in genere entis. Imo operatio, quæ est nostra beatitudo formalis, non pertinet formaliter ad genus moris, quia non est formaliter libera.

AD TERTIVM MEDIVM. CAIET. 1.p.q.26. art. 2. in fine. DVRAN. & SOTVS locis citatis respondent, concedendo maiorem, & negando minorem:

quia cum voluntas sit data homini præcipue ad volendum bonum suppositi, illud secundum rectam rationem erit magis volendum per voluntatem, quod fuerit maius bonum suppositi; & visio est maius bonum suppositi quam amor, & eodem modo respondeo ad terminos argumēti, quod secundum rectam rationem mouentem voluntatem ad diligendum vel operandum, debet preferri illud obiectum, quod est maius bonum suppositi: & quia visio est maius bonum, & maior perfectio suppositi, quam amor, ideo visio est præferenda secundum rectam rationem.

Sed hæc solutio videtur aliquibus insufficiens, quia iuxta eam solum explicatur, quod visio sit præferenda & diligenda magis amore concupiscentiæ; non tamen quod sit magis diligenda amore amicitiæ; & non dicitur simpliciter melius, quod est prę ferendum amore concupiscentiæ, sed quod est præferendum amore amicitiæ, quod vero iuxta solutionem hanc solum explicetur, visionem esse magis volendam amore concupiscentiæ, probatur, quia solum colligitur esse magis volendam ex eo, quod est maius bonum suppositi, & amor concupiscentiæ respicit obiectum sub ratione boni proprij, non vero amor amicitiæ; Imo quod amore amicitiæ sit magis volendus amor Dei, quam visio, Probatur, quoniam amore amicitiæ magis amandum est bonum diuinum, quam proprium: sed amor est bonū diuinum, quia est obsequium quo præferimus Deū cunctis rebus creatis, & nobis ipsis; & visio est bonū nostrum, quia est consecutio summi boni, ergo amor Dei magis volendus est amore amicitiæ quam visio. *Item* si beatus deberet carere altero ex his duobus actibus, & daretur ei optio vt eligeret, quo vellet carere, deberet secundum rectam rationem eligere potius visione Dei carere, quā amore: ergo amor Dei est magis diligendus etiam appretiatiue, quam visio: *consequentia* patet, quoniam per has cōditionales examinamus, quod obiectum sit magis diligendum appretiatiue. *Et antecedens* probatur, *tum quia* esset magis gratum Deo quod beatus in eo casu eligeret carere visione Dei, quam quod eligeret carere eius amore: quia sicut Deus omnia ordinat ad se, & vult esse propter se: ita magis vult operationes eas, quibus creaturæ actu referuntur ad ipsum, quam alias; & beatus per amorem refertur actu in Deum, vt in vltimum finem, & non per visionem: *tum etiam quoniam* actualis amor amici est vinculum & confirmatio amicitiæ, ergo si beatus eligeret in illo casu carere amore Dei potius quam visione, censeretur eligere potius separari ab amicitia Dei quam ab eius visione & præsentia. *Et tandem* hoc potest probari duabus probationibus minoris huius tertij medij.

Sed hæc obiectio neque conuincit, illam solutionem esse insufficientem, neque amorem Dei esse magis volendum amore amicitiæ, quam visionem. *Et ad primi explicationem aduertendum*, quod cum dicimus, non posse negari beatitudinem formalem esse summe amatam inter omnia obiecta nostri amoris, secluso obiecto beatifico, quod est Deus, quoniam habet rationem finis vltimi simpliciter per modum adeptionis: tamen hoc non est intelligendum facta comparatione inter obiecta amoris amicitiæ, sed solum inter obiecta amoris concupiscentiæ, quod in primis potest probari rationibus, quibus in secundo medio proposito pro vltima cō-

A clusione huius quæstionis, probauimus, non consistere consecutionem, quæ est beatitudo formalis, in amore amicitiæ; & *deinde* explicatur, quia multa alia non solum distincta à beatitudine formali, sed etiā ei opposita, & repugnantia, possunt esse magis volita ex charitate, atque adeo amore amicitiæ, quam ipsa consecutio. Nam in primis qui constituit suam fœlicitatem in præsentia amici, si eum vere diligit vt amicum, habebit actum amicitiæ, quo amico velit omnia bona, scilicet salutem, honorem, diuitias & alia similia, imo, & quo ipse velit carere eius præsentia, si ita oportuerit, vt amicus consequatur huiusmodi bona: ergo amore amicitię magis diligitur carentia præsentię obiecti beatificantis, quā eius præsentia, in qua consistit fœlicitas aut beatitudo formalis aliquorum hominum, vt nunc supponimus. *Et deinde* si Deus vellet, vt beatus careret beatitudine formali, siue sit visio, siue quidquid aliud, & præciperet ei, vt vellet carere ea; tūc charitas inclinaret ad volendum carere beatitudine, atque adeo carentia beatitudinis esset magis volita amore amicitiæ, quam ipsa beatitudo; *& tandem* beatus magis vult B amore amicitiæ Deum esse, & esse infinite sapientem, bonum &c. quam possidere ipsum: & tamen beatitudo formalis solum consistit essentialiter in possessione aut adeptione Dei, ergo aliquid distinctum à beatitudine formali est magis volitū amore amicitiæ, quam ipsa beatitudo formalis. Quia ergo beatitudo formalis ex propria ratione non est magis volita amore amicitiæ, sed solum amore concupiscentię, ideo CAIET. & reliqui authores huius solutionis, solum existimauerunt, esse necessariū ad dissoluendum argumentum propositum, explicare, qua ratione visio Dei sit magis volita amore concupiscentiæ, quidquid sit de amore amicitiæ. Et ita manet explicatum *primum*, scilicet, solutionem illam non esse insufficientem.

Et vt etiam explicemus secundum, scilicet, quod, si fiat comparatio inter visionem Dei, & amorem, secundum proprias rationes, & abstrahendo à ratione beatitudinis formalis, non sit magis volendus amor amore amicitiæ: *Aduertendum* est, quod proprie a- C mor amicitiæ non terminatur ad visionem, neque ad amorem Dei, sed ad ipsum Deum, cui volumus visionem, aut amorem, tanquam bona ipsius, non quidem intrinseca ipsi, sed extrinseca: neque ita vt ab eis pendeat, aut illis indigeat vllo modo ad suam optimam consistentiam, sed quia actus isti sunt cōgruentes & conuenientes Deo. Sicut reuerentia, honor, cultus, & gloria Dei solēt appellari bona ipsius, atque ita ex vi amoris amicitiæ Dei ille actus erit magis volitus, qui ex natura rei, & secluso præcepto aut omni alia extrinseca suppositione, fuerit in hoc sensu maius bonum. *Quo posito* sic argumentor, si secundum hanc rationem conferamus inter se visionem & amorem Dei, videtur certum, quod visio sit maius bonum Dei: ergo visio Dei est magis volita ex vi amoris amicitiæ Dei, quam amor: Probatur hoc antecedens, quoniam amor solum dici potest bonum Dei, quatenus per ipsum homo subiicitur Deo vt authori suo, & vltimo fini, etiam supernaturali; At vero visio, est bonum Dei, quatenus est quędam manifestatio diuinæ excellentiæ, atque adeo pertinet quodammodo ad extrinsecam gloriam, ex qua sequitur Deo laus & honor, & *præterea* quatenus est causa excitans, & dirigens amorem, sed hæc duo simul sumpta maius bonum sunt Dei, quam il-

lud solum

lud solum, quod est in amore. Imo in his duobus est etiam aliquo modo (scilicet tanquam in causa) illud bonum, quod est in amore: ergo visio est maius bonum, Dei, quam amor.

Confirmatur, quia quando amicus non indiget aliquo bono, amicitia magis inclinat ad volendum scire, quod recte se habeat in rebus suis, quam ad volendum ei illud bonum: sed Deus non indiget bono, quod est amor, & per visionem beatus cognoscit infinitam perfectionem Dei, & quam recte Deus se habeat in seipso, ergo ex vi amicitiæ Dei magis inclinatur beatus ad volendum visionem Dei, quam amorem.

Et ex his patet solutio ad duo argumenta quibus in impugnatione solutionis CAIET. probatur oppositum, nam in *priori* supponitur, quod visio sit tantum bonum beati, & non Dei, & in posteriori supponitur, quod saltem amor est maius bonum, & carentia amoris maius malum, & ideo assumitur antecedens falsum, scilicet, quod secundum rectam rationem sit potius eligẽdum carere visione, quam amore: Et ad *primam probationem* negandum est, quod hoc esset gratius Deo, quia sicut Deus ordinat creaturas ad seipsum, quatenus in eis manifestantur suæ perfectiones, & ex consequenti cedunt in eius gloriam: ita etiam cæteris paribus vult quod velimus magis eam operationem, per quam magis manifestatur ipsius excellentia, & vt dixi magis manifestatur per visionẽ quã per amorem. Et ad *secundã probationem* distinguendũ est antecedens, quia si intelligatur de amicitia cum Deo in via, aut de alia amicitia humana, verum est, si tamen intelligatur de amicitia cum Deo in patria, falsum est, quia vtraque amicitia, scilicet, habitualis, & actualis, in eo statu, habet immutabilitatem ex visione radicaliter, & quidquid sit de hoc, neganda est absolute *consequentia*, quia magis confirmatur amicitia operibus, quæ sunt bonum amici, quam actuali amore.

Solum superest respondere duabus probationibus minoris TERTII MEDII quatenus diximus, eis probari, amorem esse magis volendum ex vi amoris amicitiæ, quoniam ad dissoluendum illud medium non oportet eis respondere, quia solum possunt conuincere, quod amor Dei sit præferendus visioni secundum amorem amicitiæ, cum quo stat quod visio sit præferenda secundum amorem concupiscentiæ, & ex consequenti quod sit maior perfectio beati & beatitudo formalis. Et ad *primam*, quæ sumitur ex testimonio ANSELMI Respondent, omnes ANSELMVM ibi loqui de amore & cognitione Dei in via: & ad *secundam* quæ sumitur ex cõparatione inter opposita visionis & amoris, in ratione fugiendi & detestandi, Respondetur primo quod vt argumentum habeat aliquam vim, debet fieri cõparatio inter opposita eodem genere oppositionis, possunt autem distingui opposita his actibus, scilicet amori & visioni Dei, secundum duplex genus oppositionis, scilicet, aut secundum oppositionem priuatiuam cuiusmodi sunt carentia visionis, & carentia amoris, aut secundum oppositionem contrariam, cuiusmodi in argumento dicuntur esse error positiuus circa Deum, vt est in se, & odium Dei; Si comparatio fiat inter *priora opposita*, falsum est id, quod in argumento supponitur, vt certum, scilicet, esse magis fugiendam carentiam amoris actualis, quam carentiam visionis, quia inter priuationes illa est magis fugiẽda, cuius positiuę oppositum est ma-

A gis diligendum, quia in idem re coincidunt fuga priuationis, & prosecutio habitus, aut positiui oppositi, & constat ex eis, quæ diximus, visionem ex natura rei esse magis diligendam ex vi amoris amicitiæ Dei, quam amorem actualem. Si vero fiat comparatio inter *posteriora opposita*, dici potest *primo* non opponi errorem positiuum contrarie visioni Dei, sicut odium opponitur amori; aliqui negant errorem opponi contrarie visioni, quia dicunt absolute visionem Dei non habere oppositum contrarie, & ita respondent ad argumentum, regulam topicam non habere locum in præsenti casu, quia non fit comparatio in eodem genere oppositionis.

Sed hoc mihi non placet, quia non faciendo vim in illa quæstione, an actus ordinis naturalis, cuiusmodi sunt error, & odium Dei, opponantur formaliter contrarie actibus supernaturalibus, cuiusmodi sunt visio & amor Dei? non potest negari, quod error opponatur visioni aliquo modo contrarie; saltẽ eo modo, quo opponuntur duo iudicia contraria, quoniam per visionem iudicatur Deum esse trinum & vnum, & per errorem iudicatur non esse trinum & vnum, & præterea hoc modo opponuntur odiũ & amor, quia ita se habent prosecutio & fuga in actibus voluntatis, sicut assensus & dissensus in actibus intellectus, atque ita in hoc casu fit comparatio in eodem genere oppositionis. B

Alij dicunt errorem & odium posse comparari, aut in genere entis aut in genere moris; & in priori genere errorem esse magis fugiendum, quia est maius malum entitatiue, tamen in posteriori odium esse magis fugiendum, quia est maius malum morale, & maius peccatum: & consequenter dicunt, non posse colligi ex hoc, neque quod amor sit magis diligendus, tanquam maior perfectio in genere naturæ, neque quod beatitudo consistat in visione, quia cum dicimus, beatitudinem consistere in operatione perfectissima, debet intelligi de perfectissima entitatiue, aut in genere naturæ.

Et si quæras ab eis, ex eo quod odium excedat in malitia morali, errorem, de quo actu ex visione & amore poterimus colligere, quod excedat alterum in bonitate in genere moris? Respondent, de nullo id posse colligi, quoniam isti actus non sunt comparabiles in bonitate morali, quia cũ vterque sit necessarius, neuter potest esse formaliter bonus moraliter, quare dicunt solum in via esse cõparabiles in bonitate morali actus oppositos odio & errori, scilicet amorem & fidem quoniam sunt C liberi.

Sed hæc solutio difficultatem habet, quoniam iuxta doctrinam D. THOMÆ infr. q. 57 art. 4. peccata, quæ opponuntur directe & per se maioribus virtutibus, sunt maiora peccata secundum rationẽ specificam. *Quare mihi videtur dicendum*, in hoc argumento non fieri comparationem inter opposita secundum eandem rationem, quoniam error non opponitur adęquate visioni secundũ rationem specificam visionis, sed secundũ rationem iudicij certi & veri, quæ cõmunis est visioni & actui credendi, at vero odium opponitur amori secundum rationem specificam amoris, quę est eadem in via & in patria, & ita quamuis odium sit maius malum quam error, solum sequitur, quod amor secundum suam rationem specificam sit maius bonum, & magis eligendum quam visio, secundum rationem communem actui credendi. Et hoc non est contra nostram

sententiam

sententiam quia loquimur de visione secundum rationem specificam visionis, & ita comparamus eam cum amore.

Et si quæras cur error non opponatur visioni secundum suam rationem specificam sicut odiũ opponitur amori? Respondetur rationem discriminis esse, quod visio secundum rationem communẽ actui credendi importat totum id, cum quo habet repugnantiam error: quoniam illa ratio communis consistit in hoc, quod est esse iudicium verum & certum, de rebus diuinis, & error de quo loquimur, est iudicium falsum de eisdem rebus diuinis, at vero amor secundum suam rationem specificã, & non secundum aliquid commune sibi cum alijs actibus, importat id, cum quo habet repugnantiam odium Dei.

AD QVARTVM MEDIVM patet solutio ex solutione tertij argumenti secundæ sententiæ vbi explicuimus illam maximam.

AD QVINTVM MEDIVM Respondetur negando antecedens, & ad probationem Respondetur quod qui sentiunt, beatos formare verbum, quo mediante, aut in quo visio terminetur ad Deum, dicere possunt cum FERRA.3.contra gentes ca.26. quod habere esse in se ad terminandũ actũ voluntatis & habere esse in intellectu ad terminandum actum intellectus tantum requiritur ex parte obiectorum harum potentiarum, tanquam conditio necessaria: & ideo quamuis prior ratio terminandi sit perfectior quam posterior, solũ sequitur, quod actus voluntatis excedat actum intellectus in conditione obiecti, quod est excedere secundum quid, cum quo stat, quod actus intellectus excedat in eo, quod se habet vt ratio formalis obiecti, & ex consequenti quod excedat simpliciter: quoniam actus intellectus terminatur ad suum obiectum sub ratione veri, aut sub ratione cognoscibilis, & actus voluntatis terminatur ad suum sub ratione boni, aut sub ratione appetibilis: & ratio veri aut cognoscibilis est purior & abstractior, quam ratio boni aut appetibilis vt D. THOMAS docet 1. p. q. 82.art.3.vbi videndus est CAIETANVS § *ad obiectiones Scoti* in fine. Qui vero negant beatos producere verbum, poterunt dicere, quod in beatitudine, tam amor quam cognitio terminatur ad Deum, prout est in se.

ET SI QVÆRAS an in patria verificetur illud discrimen, quod voluntas fertur in ipsas res, & intellectus trahit eas ad se? *Respondetur* affirmatiue, tamen non est eius sensus, quod actus intellectus non terminetur ad res, prout sunt in seipsis, sed quod actus intellectus præsupponit ex parte principij vnionem obiecti cum intellectu, & terminatur ad ipsum obiectum per modum cuiusdam apprehensionis ipsius, & vnionis cum intellectu; at vero actus voluntatis non præsupponit ex parte principij vnionem obiecti cum voluntate, neque habet modum appræhensionis, sed tendentiæ, & propensionis in obiectum. Quod facilius intelligitur quando per actus harum potentiarum producuntur termini intra ipsas potentias, quoniam per actum intellectus producitur verbum, quod, cum sit similitudo obiecti, est ratio vnionis intellectus cum ipso obiecto, saltem secundum assimilationem; at vero per actum voluntatis, si producitur aliquis terminus, non est similidudo obiecti, sed põdus & inclinatio in ipsum, atque adeo nõ est ratio vnionis voluntatis cum suo obiecto, sed potius tendentiæ in ipsum.

SED OBIICIES, essentia diuina terminat visionẽ seruata proportione ad modum, quo est vnita intellectui, tanquam principio; sed est vnita finitè, ergo etiam terminat secundum modum finitum, & limitatum; & ex consequenti non terminat secundum modum essendi, quem habet à parte rei: quoniam hic modus est infinitus & illimitatus. *Respondetur* hoc argumento solum probari, quod visio nõ terminetur ad Deum adæquate, & quantum cognoscibilis est, quod est non esse comprehensiuam Dei; non autem quod non terminetur ad Deum prout est in seipso, & non prout est in alio, scilicet in specie, aut verbo; & hoc etiam est dicendum de amore, quia non terminatur ad Deum adæquate, & quantum amabilis est, sed seruata proportione ad visionem & ad habitum charitatis à quo procedit.

AD SECVNDVM ARGVMENTVM PRINCIPALE Respondetur, negando antecedens, & ad PRIMVM MEDIVM quo probatur Respondetur negando antecedens, quoad vtramque partem, & ad probationem *primæ partis* Respondetur, quod consecutio sumitur duobus modis, primo *late* pro adimpletione cuiuscunque desiderij: secundo *stricte* pro adeptione & tentione summi boni; si sumatur *primo* modo verum est, quod cuicunque desiderio respondet sua consecutio; & ita etiam desiderio orto ex amore amicitiæ Dei respondet propria cõsecutio, quæ, vt in argumento dicitur, potest consistere in perfectione diuini amoris, si tamen consecutio sumatur *secundo* modo, falsum est, quod cuicunque desiderio, etiamsi oriatur ex amore amicitæ, respondeat consecutio, quia consecutio hæc, cum habeat rationem proprij boni, respondet proprie amori concupiscentiæ, & eius desiderio, vt superius dixi de beatitudine formali. Potest etiam *addi*, quod desiderio orto ex amore amicitię Dei, potest respondere consecutio, quę est visio Dei, & beatitudo formalis; quia ex amore amicitiæ Dei potest aliquis moueri, ad desiderandum habere visionem, quatenus cedit in gloriam Dei, & manifestationem suæ dignitatis, & ex hoc patet solutio, ad probationem *secundæ partis*, eiusdem antecedentis quia tota fundatur in veritate primæ.

AD SECVNDVM MEDIVM, concessa maiori, neganda est minor, & ad probationem Respondetur, amorem appellari vim vnitiuam, & transformatiuam, primo *causaliter*, quoniam est causa vt inter amantem & amatum sit similitudo in affectibus, hoc est, vt producant similes actus in voluntate, & habeant idem velle & idem nolle; Secundo *affectiue*, quoniam amor est quidam affectus, & quædam inclinatio siue potius quædam inclinatio affectuosa & vehemens in rem amatam, ex quo prouenit, vt amans dirigat omnes suas cogitationes, & actiones, iuxta exigentiam rei, quam amat. At vero intellectio est vnio intellectus cum re intellecta, non secundum operationes, & affectum, sed secundum naturam vtriusque: quoniam intellectio postulat ex propria ratione, quod intellectus habeat sibi vnitum obiectum, non solum ex parte principij, sed etiam ex parte termini, vel *secundum suam imaginẽ*, vt contingit in nobis in hac vita; vel *secundum se* vt contingit in beatis, & iuxta multorum sententiam in angelo cognoscente seipsum.

Ad tertium medium Respondetur quod consecutio, quę est beatitudo formalis, consistit in vnione cum summo bono secundum esse obiectiuum, quoniam est consecutio per operationem vitalem naturæ rationalis, non tamen secundum esse obiectiuum præcise sumptum vt distinguitur ab esse reali; sed vt includit esse reale ipsius obiecti, aut secundum imaginem, aut secundum se: & in vtroque differt ab vnione, quæ per actum voluntatis potest fieri cum obiecto attingendo ipsum secundum esse obiectiuum, quoniam per actum intellectus attingitur obiectum tenendo, & apprehendendo ipsum; at vero per actum voluntatis attingitur solum tendendo in ipsum, quoniam actus voluntatis, ex propria ratione habet modum inclinationis, & tendentię, vt sæpe dictum est superius. Et *quoad secundum* etiam differt, quoniam actus voluntatis non postulat vnionem cum obiecto secundum eius naturam, vt in solutione medij præcedentis dicebam, & ad obiectionem factam contra hoc secundum, neganda est sequela, & ad primam probationem negandum est, quod visio non faciat, aut postulet vnionem cum obiecto secundum suum esse reale, vt ibidem dixi, & ad secundam probationem Respondetur, quod si destrueretur res visa secundum suum esse reale, non posset manere in ratione obiecti nisi eius natura maneret secundum aliquem modum essendi realem, scilicet in imagine.

Ad qvartvm medivm concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem dicendum est, quod si particula (*vt*) in antecedenti importet rationem formalem *sub qua*, est verum, si tamen importet rationem formalem *qua* falsum est; quoniam bonum, quod sub ratione boni & finis appetitur à voluntate, cognoscitur ab intellectu sub ratione veri, & cognoscibilis, & non est necesse quod bonum possideatur sub ea ratione, sub qua appetitur, quantum ad modum attingendi ipsum, sed satis est quod teneatur & apprehendatur secundum eam rationem, qua appetitur, scilicet, vt summum bonum, & vltimus finis, quamuis sub alia ratione attingendi ipsum, scilicet sub ratione veri & cognoscibilis, & ita neganda est *consequentia*, quoniam actus intellectus potest esse consecutio boni & finis sub ratione veri & ad exẽplum coloris respondetur eodem modo, quod si per rationem visibilis intelligatur ratio formalis *sub qua*, verum est non posse attingi nisi per actum potentię visiuę, si tamen intelligatur ratio formalis *qua*, falsum est, quia color, quatenus est visibilis potest sub ratione veri aut intelligibilis ab intellectu, & sub ratione boni aut appetibilis à voluntate attingi.

Ad vltimvm medivm Respondetur concedendo antecedens & negando consequentiam, & ad probationem negandum est quod quando subiectum habet distinctas potentias, quibus possit tendere in finem, & quiescere in eo, pertineat vtrũque ad eandem potentiam, si quies sumatur pro consecutione finis; nam vt supra diximus, appetitus est principium motus & tendentiæ in cibum delectabilem, & tamen consecutio eius fit per gustum, & in præmijs magis est notum, non oportere, quod recipiantur in eadem parte, in qua est meritum, vt miles pugnat manibus, & recipit coronã in capite; & *addi potest*, quod visio, quamuis eliciatur ab intellectu, pertinet aliquomodo ad voluntatem, quia iuxta doctrinam D. Thomæ infr. q. 11. art. 1 ad. 1. & 2. perfectio & finis cuiuslibet potentię, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad voluntatem, propter quod voluntas mouet alias potentias ad suos fines; & ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertivm argvmentvm principale Respondetur negando antecedens, si intelligatur de ijs, quæ immediate sunt annexa essentiæ beatitudinis, & non de ijs quæ sunt annexa mediate, scilicet mediãtibus aliquibus actibus, qui nõ pertinent ad essentiam beatitudinis, sed ad eius statum. Et ad *primam probationem*, quę sumitur ex impeccabilitate, Respondetur quod si per impeccabilitatem intelligatur non posse peccare, consequitur immediate ad visionem beatificam, quia ex vi eius sequitur in voluntate rectitudo, quæ opponitur peccato actuali, vt dicemus quæstione sequenti art. 4. si vero intelligatur carentia peccati habitualis, quamuis de facto non solum comitetur, sed etiam antecedat beatitudinem, tamen non est ei ita necessario annexa vt omnino repugnet esse peccatum habituale cum essentia beatitudinis; imo facta comparatione cum actibus visionis & amoris, cum neutro repugnat, vt ibidem dicemus: Et ad *secundam probationem*, quæ sumitur ex delectatione, Respondetur, quod delectatio, si sit de consecutione summi boni, quæ est beatitudo formalis, nascitur immediate ex visione, quæ est talis consecutio, vt diximus, quamuis sit actus voluntatis, si vero sit de perfectionibus Dei amati amore amicitię, consequitur ad amorem. Et ad *vltimam probationem* Respondetur nagando, quod satietas & quies appetitus sequatur potius ex amore, quam ex visione.

Ad vltimvm argvmentvm principale, quoad *priorem partem*, quę sumitur ex testimonijs Avgvstini, in quibus beatitudinem appellat *fruitionem*, omissa illa quæstione *an fruitio sit actus intellectus vel voluntatis*, de qua disputat D. Thomas inf. q. 11. art. 1. & supposito vt magis consentaneo doctrinæ D. Tho. ibidem, quod est actus voluntatis, qui dicitur delectatio; (quidquid dicat Scotvs in 4. d. 49. q. 1. art. 4. 22.) locutionem illam esse accipiendam in *sensu causali*, ita vt beatitudo dicatur fruitio, quia est eius causa: nisi forsan Avgvstinvs nomine beatitudinis intellexerit *statum beatificum*, & nomine fruitionis siue delectationis, quæ est vltimus actus, comprehenderit reliquos. Et quoad *posteriorem partem*, quæ sumitur ex testimonis alijs Avgvstini, in quibus constituit beatitudinem in amore. Respondetur, iuxta doctrinam traditam de testimonijs sanctorum in principio probationis vltimæ conclusionis, iuxta quam etiam potest responderi ad præcedentia.

QVÆSTIO.

QVÆSTIO IV.

De ijs quæ ad Beatitudinem exiguntur.

RATIO ORDINIS.

Ncipit Divvs Thomas agere de tertio ex ijs quæ in principio diximus pertinere ad hanc materiam, ſcilicet, de ijs quæ comitantur eſſentiam beatitudinis formalis, aut ad eam conſequuntur; cuiuſmodi ſunt ea quæ inter proprietates rei connumerantur. Et quoniam ad beatitudinẽ pertinet adducere omne bonum & expellere omne malum, & in homine quia conſtat anima & corpore vtrumque eſt præſtandum tam ex parte animi, quam ex parte corporis, ideo D. Thomas in hac quæſtione agit de accidentibus quę comitantur eſſentiam beatitudinis tam in anima quam in corpore, ſiue ſint accidentia importantia perfectionem poſitiuam, ſiue conſiſtant in ſola expulſione mali. Et diuiditur hęc quæſtio in duas partes, *in priori* quæ cõtinet quatuor priores articulos, agit D. Thomas de accidentibus quæ comitantur beatitudinem ex parte animæ: & *in poſteriori* quę continet reliquos quatuor, agit de ijs quæ comitantur ipſam ex parte corporis, ſiue pertineant ad bona interna corporis, ſiue ad externa.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm delectatio requiratur ad beatitudinem?

Conclvsio. *Delectatio requiritur ad beatitudinem ſicut aliquid concomitans eam, ſicut calor requiritur neceſſario ad ignem tanquam quid concomitans ipſius naturam.*

C*Irca hanc concluſionem notandum* ex ijs quę dixi quæſtione præcedenti in tractatu de Eſſentia beatitudinis formalis primà parte, quæſtione vltima in explicatione ſecundæ concluſionis, *duplicem* delectationem poſſe reperiri in beatis, *vnam* de bonis Dei, *alteram* de propria beatitudine formali tanquam de proprio bono: & de vtraque poteſt intelligi hæc concluſio, quamuis D. Thomas ſpecialiter loquatur de ſecunda vt patet ex ratione qua eam confirmat.

Secundo notandum duo contineri in hac concluſione, *primum* eſt eſſe delectationem in beatitudine, *ſecundum* eſt non eſſe vt conſtituentem eſſentiam beatituditudinis, ſed vt quid conſequens ad eam. Et hoc *ſecundum* eſt oſtenſum loco citato ex quæſtione præcedenti; *primũ vero* eſt nunc oſtẽdendum, & ita in communi eſt certum ſecundum fidẽ. Quoniam in multis locis ſcripturæ dicitur apertè in beatitudine, futurum eſſe gaudium magnum. Ioannis 16. *Iterum videbo vos, & gaudebit cor veſtrum, & gaudium veſtrum nemo tollet à vobis*, & poſtea *petite & accipietis vt gaudium veſtrum ſit plenum.* Et Matthæi 25. *Intra in gaudium Domini tui.* 1. Petri 1. *in quo exultabitis modicum nunc ſi oportet contriſtari in variis tentationibus*, & c. 4. *communicantes Chriſti paſſionibus gaudete. vt & in reuelatione gloriæ eius gaudeatis exultantes.*

A

Deinde probatur in particulari quoad priorem delectationem, quoniam vt D. Thomas probat 2. 2. quæſt. 28. artic. 1. *ex charitate qua diligimus Deum, & volumus ipſi bona ſua, ſequitur gaudium de bono diuino*: ſed hæc charitas quantũ ad actum volendi Deo ſua bona & diligendi ipſum propter ſe eſt perfectiſſima in beatis, ergo etiam eſt in eis perfectiſſimum gaudium de bonis diuinis. *Et tandem* probatur quoad poſteriorem delectationem, quia in hac vita ſpes beatitudinis parit gaudium iuxta illud. 1. Petri 1. *in quem* (*ſcilicet* Christvm) *credistis, credentes autem exultatis lætitia inenarrabili & glorificata*: & illud: *ſpe gaudentes.* Ergo multo magis in patria præſentia ipſius beatitudinis efficiat ſimile gaudium.

B

Confirmatur quia viſio Dei in qua diximus conſiſtere eſſentiam beatitudinis formalis, ſiue conſideretur vt viſio, ſiue vt beatitudo, eſt ex natura ſua, cauſa gaudij in vidente: ergo beatitudo habet adiunctum, gaudium. *Conſequentia* patet quia beatitudo aut eſt formaliter ipſa viſio, aut non eſt ſine viſione. Et *antecedens* probatur & *inprimis* de viſione vt viſio eſt, quia delectatio ſequitur ex operatione, & tamen efficacius & perfe-

perfectius quanto operatio eſt perfectior: ſed viſio vt viſio eſt perfectiſſima operatio & contemplatio perfectiſſima: ergo ex viſione præciſe ſumpta quatenus viſio eſt, ſequitur maxima delectatio. *Et deinde* probatur de viſione cōſiderata quatenus eſt beatitudo, quia ex conſecutione boni amati aut conuenienter, ſequitur quies appetitus, quæ eſt delectatio: ſed viſio quatenus eſt beatitudo, eſt conſecutio ſummi boni, ergo ex viſione quatenus eſt beatitudo ſequitur maxima delectatio. Vbi aduertendum eſt quod cum DIVVS THOMAS in hac ratione, inquit, quod delectatio cauſatur ex hoc quod appetitus requieſcit in bono adepto, & poſtea in *ſolutione primi* dicit quod *ex hoc ipſo quod merces alicui redditur, voluntas merentis quieſcit*, quod eſt delectari, non contradicit ſibi ipſi quaſi prius dixerit delectationem cauſari ex quiete, & poſtea eſſe ipſam quietem: quia *reſponderi* poteſt quod in *priori* ſententia verbum *requieſcit* ſumitur pro *conſtitutus eſt* in facto eſſe, vt diſtinguitur contra *conſtituitur* in fieri, ita vt ſignificetur, delectationem non cauſari ex eo quod appetitus conſtituitur in fieri in ſuo bono, ſed ex eo quod eſt in ipſo *conſtitutus* in facto eſſe. In *poſteriori* vero ſententia verbum *quieſcit*, ſumitur pro quiete quæ ſequitur ad hoc quod appetitus ſit in facto eſſe conſtitutus in bono ſibi conuenienti, & hæc quies appellatur delectatio.

Tertio notandum quod ad explicandum quid ſit hæc delectatio poſſent multa inquiri: *Primo vtrum* ſit in eadem potentia in qua eſt operatio ad quam conſequitur, vel potius ſit ſolum in appetitu, quãuis operatio eliciatur ab alia potentia & recipiatur in ipſa. Et *ſecundo* dato quod ſit in appetitu, *an* ſit in eo vt actio ab ipſo elicita, vel ſolum vt paſſio in ipſo recepta & cauſata ab obiecto quatenus terminat operationem ad quam ipſa delectatio conſequitur. Et *tertio* dato quod ſit actus elicitus ab appetitu, quis actus ſit in particulari, hoc eſt *an* ſit deſiderium vel amor, vel alius actus ab vtroque ſpecie diſtinctus. Et *quarto* dato quod ſit actus ſpecie diſtinctus à deſiderio & amore, *an* præſupponat neceſſario deſiderium & amorem, ita vt niſi præcedant iſti actus in appetitu non poſſit in eo generari delectatio. Tamen quia hæc cōmunia pertinent ad materiam de delectatione in communi. De qua agit DIVVS THOMAS inf. q 31. & ſequentibus ideo nunc omittenda ſunt: & ex omnibus eſt aduertendum quod *ſicut* in appetitu rerum naturalium carentium agnitione diſtinguimus *quatuor* circa bonum ipſis conueniens, ſcilicet inclinationem ad tale bonum; tendentiam & motum ad conſequendum ipſum; conſecutionem eius, quæ eſt conſtitutio rei in ſuo bono, & quietem in eodem bono iam adepto. *Sic etiam* proportionaliter ſunt diſtinguenda, alia *quatuor* in appetitu rerum vtentium cognitione, nam *inprimis* eſt inclinatio quædam in tale bonum, apprehenſum præciſe ſub ratione boni, & hæc inclinatio dicitur amor. *Deinde* ſi huiuſmodi bonum apprehendatur, non vt habitum, ſed vt poſſibile haberi, ſuccedit quædam tendentia & quidam motus ad conſequendum ipſum, & hic motus appellatur deſiderium. Et *tandem* ſi idem bonum ſit obtentum & cognoſcatur vt tale, ſequitur quies in ipſo, & hęc quies dicitur delectatio de qua nunc agimus. & quantum ad eam eſt diſcrimen inter res carentes cognitione, & res quæ vtuntur ea, quoniam res carentes

A cognitione non cognoſcunt quando conſtituuntur in bono ſibi conuenienti & ideo non dicuntur quieſcere in eo per aliquem actum aut motum, ſed per ſolam ceſſationem à tendentia & motu pręſuppoſita conſecutione, at vero res quæ vtuntur cognitione cognoſcuntur quando obtinẽt ſuum bonum, & ideo ipſarum appetitus quieſcit in eo, non per ſolam ceſſationem à tendentia quæ eſt deſiderium, ſed per actum poſitiuum, qui in appetitu ſenſitiuo dicitur delectatio, & in appetitu rationali appellatur gaudiũ. Et præterea in appetitu ſenſitiuo, quia fit cũ tranſmutatione corporali ſubiecti appellatur propriè paſſio, in rationali vero, quia fit ſine hac trãſmutatione nõ dicitur propriè paſſio.

Sed ſuppoſito quod huiuſmodi delectatio ſit actus elicitus à voluntate poſſunt inquiri tria de ipſo in particulari vt melius explicetur eius natura. *primum eſt* quod habeat obiectum à quo ſpecificetur, ſicut reliqui actus ſpecificantur per ordinem ad ſua obiecta? *ſecundum eſt* quod habeat principium à quo producatur? *Tertium eſt* quam habeat connexionem cum beatitudine? Circa primum, eſt

---

B

DVBIVM PRIMVM.

Vtrùm obiectum delectationis in patria ſit Deus vel viſio beatifica, vel vtrumque ſimul?

§ 1. *Senſus dubij.*

SVPPONENDVM EST non intelligi hoc dubiũ de priori delectatione quam in primo notabili, diximus eſſe de bono diuino, quoniam de hac certum eſt habere pro obiecto bonum diuinum prout iam Deo conuenit & viſionem huius boni tanquã conditionem neceſſario requiſitã, ita tamẽ vt ſub bono diuino cõprehendatur non ſolũ bonum intrinſecũ Deo, cuiuſmodi eſt eius bonitas increata, ſed etiam bonum extrinſecũ Deo, quatenus refertur in Deũ, cuiuſmodi eſt bonum creatum ſupernaturale, ſumptum non abſolutè, ſed vt ſubeſt rationi boni diuini tanquam rationi formali, *ſub qua*, quia de vtroque eſt tanquã de obiecto, delectatio de qua loquimur, licet non ęqualiter, ſed de priori tanquã de *primario* obiecto, & de poſteriori tanquã de *ſecundario*, ſicut C etiã amor charitatis ad quem huiuſmodi delectatio cõſequitur, habet pro obiecto *primario* Deum quatenus in ſe bonus eſt, & etiam ſe extẽdit tãquam ad obiecta *ſecundaria* ad diligendum alia propter Deũ & cognitionẽ habet pro conditione neceſſario requiſita, per modum propoſitionis obiecti vt ad omnem actum volũtatis requiritur proportionata propoſitio obiecti facta per cognitionẽ intellectus. *Et ſi obiicias* ſequi ex hoc nõ differre ſpecificè hãc delectationem ab amore charitatis, quia cõuenit cum eo in obiecto cum vterq; actus habeat pro obiecto bonum diuinum. *Reſpondeo* negando ſequelam, & ad probationẽ negandũ eſt quod hæc delectatio conuenit cũ amore charitatis in obiecto formali aut in ratione formali *ſub qua*, quia licet vterque actus habeat pro obiecto bonũ diuinũ, tamẽ actus charitatis reſpicit ipſũ abſolutè quatenus diligibile eſt & delectatio quatenus iam cõuenit Deo; ſolũ ergo intelligitur hoc dubium de poſteriori delectatione.

§ 2. Sen-

§ 2. *Sententia 1. Durandi cum argumentis.*

A

De *hac re* est prima sententia Durandi qui in 4. d. 49. q. 5. asserit obiectum immediatum huius delectationis in patria esse visionem beatificam, & Deum esse tantum obiectum mediatum in quantum est obiectum immediati obiecti, scilicet visionis. & dicit idem de obiecto fruitionis in 1. d. 1. q. 2. & de obiecto spei in 3. d. 26. q. 2. probant hanc sententiam.

Primo quia illud solum potest esse proximū & immediatū obiectū delectationis quo est, vel potest esse proprium bonum eius qui delectatur, sed Deus non potest esse proprium bonum beati, nisi ratione operationis per quā attingitur ab ipso beato, scil. ratione visionis: ergo Deus nō est obiectū immediatū delectationis in patria, sed mediante visione atque adeo visio est obiectum immediatum. Maiorem probat Durandus, *primo*, quia vniuersaliter videmus hoc esse verum, quod nullus delectatur in aliquo bono, nisi quatenus est suum vel existimatur esse aliquo modo suum: *& deinde* quoniam Aristoteles octauo Ethicorum, inquit, *amabile quidē esse bonum, vnicuique autem proprium.* Minorē etiam probat, quia quando aliquid dicitur bonum alicuius per extrinsecam denominationem non dicitur bonum ipsius, nisi ratione alicuius quod sit formaliter & intrinsece in ipso, vt medicina non dicitur sana aut bona ægroto, per extrinsecam denominationem, nisi ratione sanitatis quæ est formaliter & intrinsece in ipso ægroto. Et sol non est bonus frigescenti, nisi quia causat calorem qui sit in ipso formaliter & intrinsece: sed Deus non est bonum hominis nisi per extrinsecam denominationē, quia distinguitur supposito ab ipso, & nihil distinctum supposito ab homine potest esse bonum hominis, nisi per extrinsecam denominationem, ergo Deo non conuenit esse proprium bonum hominis, nisi ratione alicuius boni quod sit in homine formaliter & intrinsece, quod in beato non potest esse aliud quam operatio qua attingit ipsum Deū, scil. visio.

Secundo immediatum obiectum amoris cōcupiscentiæ non potest esse res supposito distincta à cōcupiscente, nisi ratione actus quo talis res à concupiscente attingitur aut possidetur, sed in nostro casu delectatio est quidam amor concupiscētiæ, & Deus & visio ita se habeant respectu beati, quod Deus distinguitur supposito ab ipso, & visio est operatio qua mediante attingitur aut possidetur à beato: ergo obiectum immediatum delectationis non est Deus, sed visio. *Maiorē* probat Durandus: *primo* inductione, quia qui diligit vinum, dilectione concupiscentiæ, non habet pro obiecto immediato dilectionis, vinum, sed eius vsum, qui est actus gustandi: & idē est in omnibus alijs. *Et deinde* ratione quoniā illud amatur amore concupiscentiæ quod est bonū quod volumus nobis aut amicis: sed res subiecto distincta non est bonum volitū nobis nisi ratione actus quo nobis coniungitur: ergo res supposito distincta à cōcupiscente non est obiectum immediatum amoris concupiscentiæ, nisi ratione actus quo attingitur aut possidetur à concupiscente. *Et minorem* etiam probat quoad illam partem in qua dicitur delectationē esse amorem concupiscentiæ *primo*, quia delectatio de Deo habito, respondet desiderio de ipso habēdo, sed desiderium hoc non pertinet ad amorē amicitię, sed ad amorem concupiscentiæ, quia per ipsum non volumus Deo aliquod bonum, sed nobis volumus ipsum Deum, scilicet quod sit bonum nostrū. Ergo etiam delectatio pertinet ad amorem concupiscentiæ. *& secundo* quoniam amor habens pro obiecto formali bonum vtile vel delectabile, est amor concupiscentiæ: sed delectatio hæc habet pro obiecto bonum summe delectabile, ergo pertinet ad amorem concupiscentiæ.

Tertio idem est obiectum desiderij in via, & delectationis in patria: quia idem est obiectum in quod in via mouetur voluntas per desiderium, & in quo in patria quiescit per delectationem: sed immediatum obiectum desiderij in via non est Deus, sed aliquis actus quo attingimus Deum in patria. Ergo similiter immediatum obiectum delectationis in patria non est Deus, sed actus quo attingitur Deus, probatur minor, quia obiectum desiderij est aliquid futurum: sed Deus secundum se non est futurus & eius visio est nobis futura. Ergo visio Dei & non Deus est obiectum immediatum desiderij.

B

Quarto obiectum immediatum tristitiæ quā habent damnati non est Deus secundum se, sed carentia diuinæ visionis: ergo obiectum immediatū delectationis quam habent beati non est Deus secundum se, sed visio diuina; patet consequētia, quia sicut se habent desiderium & delectatio ad bonum, ita se habens timor & tristitia ad malum. *Et si respondeas* non valere consequentiam, quia Deus secundum se non potest habere rationē mali, & ideo secundum se non causat per modum obiecti timorem aut tristitiam; at vero secundum se potest habere rationem boni, & ideo secundum se potest esse causa desiderij & delectationis. *Contra obijcit* Durandus quod sicut Deus secundum se non habet rationem mali respectu damnati, sed solum ratione pœnæ quam infert ita etiā non est secundum se bonus respectu beati, nisi ratione præmij quod confert quia vt ostensum est in primo argumento nihil extrinsecum est bonum respectu alicuius nisi ratione alicuius boni intrinseci.

C

Vltimo iuxta doctrinam Aristotelis decimo Æthicorū capite quinto delectationes distinguuntur secundum operationes ad quas cōsequuntur & secundum eas iudicantur, bonæ vel malæ, ergo operatio ad quam consequitur delectatio est obiectum immediatum talis delectationis, & ex consequenti cum delectatio de qua loquimur consequatur ad visionē, habebit pro obiecto ipsam visionem, probatur consequētia, quia vel doctrina Aristotelis intelligitur de operationibus quæ solum præsupponuntur delectationibus tanquam præuiæ & non tanquam obiecta, sicut cognitiones præsupponuntur semper delectationibus, quia delectationes non sunt nisi de obiectis cognitis. Vel præsupponuntur tanquam obiecta: *primum* dici non potest quia ratione cognitionis quæ præsupponitur delectationi nulla delectatio potest iudicari mala, cum omnis cognitio etiam rei malæ sit bona: sequitur ergo debere dici *secundum*, & cum in hoc casu nulla operatio præsupponatur quæ magis sit ratio delectationis quam visio, sequitur quod visio præcedat tanquam obiectum immediatum ipsius delectationis.

§ 3. *Sententia 2. attribuitur Capreolo & alijs. Et argumenta huius sententiæ.*

SEcunda sententia est aliorum, qui dicunt neque solam visionem, neque solum Deum, esse obiectum immediatum delectationis, sed visionem & Deum simul constituere adęquatum obiectũ ipsius; itaque non solum Deus, sed etiam visio pertinet ad hoc obiectum tãquam intrinsecum constitutiuum. Hæc sententia tribuitur CAPRE. in 1. d. 1. q. 1. art. 1. conclusione quinta, & articulo tertio in solutionibus ad argumenta AVREOLI contra eandẽ quintã conclusionem: & CONRADO inf. q. 28. articulo 1. sed reuera neuter eam sequitur nam inprimis CAPREOLVS quamuis fateatur visionem & Deũ pertinere ad immediatum obiectum delectationis, tamen in solutionibus ad illa argumenta AVREOLI explicans, qua ratione sit hoc intelligẽdum, inquit, *Deum pertinere principaliter, & visionem minus principaliter, tanquam conditionem obiecti requisitam ex parte potentiæ, quæ elicit actum delectationis, & non ex parte Dei.* & CONRA. inf. q. 11. art. 1. inquit *fruitionem esse delectationem* & articulo tertio circa solutionem ad tertium dicit, *visionem esse conditionem principalis obiecti fruibilis*, scilicet Dei, quare vterque videtur sentire visionem pertinere ad obiectum delectationis tanquam conditionem & non tanquam rationem constitutiuam eius, sed cuiuscũque sit hæc sententia probanda est suis argumentis non quoad eam partem qua in ea asseritur Deum esse obiectum immediatum delectationis, quoniam in hac conueniemus postea cum ipsa, sed quoad eã qua dicitur etiam visionem pertinere intrinsece ad hoc obiectum.

Probatur primo testimonijs D. THOMÆ quoniam inf. q. 11. art. 3. ad 3 inquit quod *sicut finis sumptus pro re quæ est finis, & pro adeptione rei, non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus & alteri applicatus, sic eadem est ratio fruitionis respectu vtriusque.* quare cum Deus sit finis vt res adepta & visio vt adeptio, sequitur iuxta doctrinam D. THOMÆ quod fruitio atque adeo delectatio sit de Deo & de visione tanquam de obiecto. & q. 32. art. 1. in corp. inquit quod ad *delectationem requiritur consecutio boni conuenientis quæ consistit in quadam operatione, & quod non soliũ bonum obtentum, sed etiam ipsa operatio quæ est eius consecutio habet rationem boni conuenientis.* Ex quo apertè sequitur non tantum ipsum bonum, sed etiã operatio delectat *vt quod.* Et in solutione *primi argumenti*, inquit quod *obiecta operationum non sunt delectabilia nisi in quantum coniunguntur nobis*, & postea, quod *non sunt delectabilia nisi in quantum apprehenduntur vt habita:* sed in nostro casu Deus coniungitur nobis & habetur à nobis per visionem, ergo iuxta doctrinam DIVI THOMÆ Deus non habet rationem obiecti delectabilis, nisi in quantum videtur à beatis, atque proinde visio concurrit ad obiectum delectationis, sicut ratio constitutiua ipsius in esse obiecti delectabilis.

Secundo probatur ratione desumpta ex DIVO THOMA in hoc postremo testimonio quia dupliciter conuenit visioni beatificæ esse obiectum delectationis, *primò* secundum se quod sic probo ratione sumpta ex eo loco, ratio formalis obiecti delectabilis consistit in hoc quod sit bonum conueniens & coniunctum nobis, aut habitum à nobis,

A sed visio Dei est bonum conueniens & coniunctum nobis per inhærentiam, ergo conuenit ei ratio formalis obiecti delectabilis.

Secundo conuenit, hoc visioni quasi cuidam parti simul cum Deo constituenti obiectum adæquatum delectationis, & hoc etiam probatur argumento desumpto ex DIVO THOMA ibidem, quoniam ad obiectum huius delectationis *tria* requiruntur, scilicet, quod sit bonum conueniens; quod sit nobis coniunctum aut præsens; & quod vtrumque cognoscatur. & ex his duo priora pertinent intrinsece ad obiectum *quod* delectationis, & tertium se habet vt conditio necessario requisita: sed in nostro casu bonum conueniens beato est Deus & id quo coniungitur ei & est præsens, est visio Dei, quoniam vt supra dictum est habet rationem formalis consecutionis & adeptionis summi boni, & apprehensio vtriusque est cognitio qua beatus cognoscit se per visionem consequi summum bonum Deum, qui est summum bonum & sibi maxime conueniens: ergo in nostro casu Deus & visio Dei pertinent intrinsece ad *obiectum quod* delectationis, & conditio reflexa est conditio necessario requisita.

B *Tertio* id quod in via vt futurum, est obiectũ *quod* spei aut desiderij; est in patria, vt præsens, obiectum *quod* delectationis: sed in via obiectum *quod* spei nõ est solum Deus, sed etiam visio beatifica aut beatitudo formalis, quia non solum speramus Deum, sed etiam visionem per quam efficiamur formaliter beati, quia speramus esse formaliter beatos. Ergo etiam in patria obiectum *quod* delectationis non solum est Deus, sed etiam visio beatifica.

§ 4. *Sententia 3. Caietani, & decisio quæstionis.*

TERTIA SENTENTIA est eorum qui dicunt solum Deum pertinere intrinsece ad obiectum *quod* eius delectationis de qua loquimur; & visionẽ pertinere tãtum vt conditionẽ necessario requisitã. hanc sententiã sequuntur CAIET. 2. 2. q. 17. artic. 5. OKAM in 1. d. 1. q. 4. artic. 3. quamuis loquatur sub conditione, quod delectatio sit actio, quia si non sit actio, sed solum passio, dicit non habere obiectum. GREGORIVS in 1. d. 1. q. 3. art. 1. GABR. q. 5. articulo secundo, conclusione quarta, & PALVD. in 4. d. 49. q. 4. fundamenta huius sententiæ adducemus postea.

C PRIMA CONCLVSIO. *Deus est obiectum immediatum vt quod delectationis beatificæ*, hoc est, quæ immediate sequitur ex beatitudine formali. Hæc statuitur contra primam sententiam.

Probatur inprimis authoritate D. THOMÆ in omnibus locis citatis pro secunda sententia.

Secundo probatur hac ratione, obiectum immediatum *vt quod* spei virtutis Theologicæ est Deus, ergo etiam obiectum immediatum *vt quod* delectationis beatificæ est Deus, consequentia patet, quia vt dictum est pro alijs sententijs, id quod in via vt futurum speratur & desideratur, delectat in patria vt præsens. & antecedens probatur *primo* ex sententia DVRANDI, quia si visio Dei est obiectum immediatum spei, ergo etiam Deus, patet hęc cõsequẽtia, finis vt adeptio, & finis vt res adepta, non faciũt numerum in ratione finis & obiecti, sed cõstituunt vnũ finem integrum & totalem, vt potatio vini & vinum non sunt duo fines: sed vnus ergo non

possunt habere intrinsecè ordinem finis aut obiecti
mediati aut immediati, quoniam ad hunc ordinem
requiritur distinctio, & vbi secundum aliquam ra-
tionem non recipitur distinctio, impossibile est re-
periri ordinem mediati & immediati; sicut neque
prioris & posterioris: quare si visio Dei est obie-
ctum immediatum spei vt DVRANDVS fatetur be-
ne sequitur quod etiam Deus ipse sit obiectum im-
mediatum. *Secundo* probatur idem antecedés, quia
spes est virtus Theologica, ergo habet Deum pro
immediato obiecto.

DICES cum DVRANDO in 3. d. 26. q. 2. quod
quamuis beatitudo formalis sit immediatum ob-
iectum spei, & Deus mediatum in quantum est
obiectum ipsius beatitudinis formalis, tamen Deus
est obiectum principale; quoniam ab ipso sumit
actus spei suam bonitatem & arduitatem & hoc
satis est vt spes sit virtus Theologica. Sed hæc so-
lutio non est sufficiens vt latè ostendi solet in ma-
teria de spe, & nunc potest facile probari, *tum quo-
niam* de quacunque virtute est iudicandum an
sit Theologalis ex obiecto sibi proprio & imme-
diato, non vero ex alieno & remoto: & iuxta hanc
solutionem Deus non aliter est obiectum spei
quam in quantum est obiectum beatitudinis for-
malis, quæ est immediatum & proprium obiectum
spei, *tum etiam* quia sequeretur quod spes non
magis esset virtus Theologalis quam religio, quia
etiam religio habet pro immediato obiecto reue-
rentiam, cuius obiectum est Deus, atque adeo ha-
bet Deum pro obiecto mediato.

Secundo probatur hæc conclusio, quia Deus im-
mediatè est summum bonum & pręmium beati,
ergo etiã est immediatè obiectũ delectationis quæ
immediatè sequitur in beato ex beatitudine for-
mali: probatur cõsequentia quia summum bonũ &
præmium est id quod immediatè delectat beatum.
Cõfirmatur, quoniã auarus nõ delectatur immedia-
tè de possessione auri & mediate de auro, sed imme-
diate delectatur de auro possesso, ergo similiter bea-
tus immediate delectatur de summo bono possesso.

Vltimo, applicatio virtutis actiuæ ad passum nõ est
id quod immediate agit sed ipsa virtus actiua. Ergo
similiter coniunctio summæ bonitatis ad subiectum
quod per eam perficitur, non est id quod immedia-
te delectat, sed ipsa summa bonitas. patet conse-
quentia, quia sicut se habet virtus actiua ad mouen-
dum physicæ passum ita se habet bonitas ad mo-
uendum metaphoricæ appetitum. *Confirmatur* quia
obiectum immediatum *vt quod* reliquorum actuũ
appetitus, qui habent rationem prosecutionis, scili-
cet amoris & desiderij est bonum, ergo idem dicẽ-
dum est de actu delectationis.

SECVNDA CONCLVSIO *ad hanc delectationem
concurrunt ex parte obiecti visio simul cum Deo, non ta-
men vt obiectum* quod *siue integrũ, siue quasi partiale,
neque vt ratio formalis obiecti, sed vt conditio necessa-
rio requisita. Prima pars* scilicet quod visio concur-
rat aliquo modo ex parte obiecti simul cum Deo ad
hanc delectationem probatur satis argumentis pro-
positis pro secunda sententia.

Confirmatur quoniã alio modo delectat Deus vt
præsens & coniunctus beato per visionem, & alio
modo vt absens & vt speratus coniungi, ergo visio
aliquo modo pertinet ad obiectum delectationis
quæ habetur de Deo vt præsenti & coniuncto.
Secunda vero pars, scilicet quod visio non concurrit

A ad hanc delectationem vt obiectum *quod* siue in-
tegrũ, siue quasi partiale neque vt ratio formalis ob-
iecti, probatur *primo*, quia quocumque ex his modi
delectatio hæc pertineat ad obiectum *quod*, sequitu
quòd absolutè huiusmodi obiectum non sit aliquic
increatum; quod tamen non videtur admittendũ
quia sequitur quod neque obiectum spei sit absolu-
te aliquid increatũ, quia sicut sæpe dictum est idẽ est
obiectum quod spei in via & delectationis in patria;
& ex consequenti sequitur quod spes non sit abso-
lutè virtus Theologica, & probatur sequela quia
inprimis si visio sit integrum obiectũ *quod*, satis ma-
nifesta est, quia visio est aliquid creatum. Si vero sit
obiectum quasi partiale cõstituens simul cum Deo
obiectum adæquatum, probatur quia huiusmodi
obiectum constat duobus extremis, scilicet visione
& Deo, ergo sicut ex parte Dei dicitur increatũ, ita
ex parte visionis dicetur creatum, imo cum bonum
consurgat ex integra causa, & malum ex quocũque
defectu, sequitur quod potius sit dicendum creatũ,
quoniam ex parte alterius extremi, scilicet visionis
est creatum: si tandem sit ratio formalis constitutiua
B obiecti, probatur facilius, quia vnũquodque dicitur
tale in aliquo genere à ratione formali à qua in eo
genere constituitur: ergo si visio est ratio formalis
constituens Deum in genere obiecti huius delecta-
tionis aut spei, sequitur quod quamuis Deus secun-
dum se sit increatus, tamen in esse talis obiecti sit a-
liquid creatum. *Secundo* probatur hæc pars quia *vel
visio* & Deus pertinent ad hoc obiectum æque pri-
mo vt duo extrema inter se distincta, & non consti-
tuentia vnum tertium in genere obiecti; & hoc dici
non potest quia sequeretur quod obiectum hoc nõ
esset vnum etiam in genere obiecti nisi per accidẽs:
vel eque primo, vt duo extrema constituentia intrin-
sece vnum tertiũ in genere obiecti; & neque hoc di-
ci potest, quia sequeretur quod vnum extremũ, scil.
Deus haberet se vt materiale in hoc obiecto, & al-
terum, scilicet visio haberet se vt ratio formalis cõ-
stitutiua huius obiecti, quod paulo superius est im-
pugnatum; & non potest intelligi quod ęque primo
& intrinsece pertineant alio modo ad hoc obiectũ:
C *vel non pertineant* æque primo, sed vnum directe & in
recto, & alterum vt connotatum & in obliquo, &
tunc inquirendum est quod horum extremorũ per-
tineat in recto? & si dicatur quod Deus, habetur in-
tentum, si vero dicatur quod visio, inciditur in opi-
nionem Durandi, scilicet, quod Deus non pertineat
ad obiectum immediatum *quod* huius delectationis
nisi vt plurimum secundum quandam connotatio-
nem. *Confirmatur* quia quidquid dicatur de ratione
qua Deus & visio pertinent ad obiectum huius de-
lectationis, poterit dici de reuerentia, aut cultu, &
de Deo respectu obiecti religionis; quia sicut visio
est Dei tanquam obiecti ita etiam cultus.

Vltimo, id solum est obiectum *quod* delectationis
de qua loquimur, quod est obiectum *quod* visionis
beatificæ: sed solus Deus & non visio Dei est obie-
ctũ *quod* ipsius visionis; ergo solus Deus, & nõ visio
est obiectum *quod* huius delectationis; probatur ma-
ior quia sicut nihil est volitum nisi sit præcognitum,
ita nihil est volitũ vt *quod* nisi sit præcognitũ vt *quod*.

Dices quod visio etiã est obiectum sui ipsius, quia
virtualiter reflectitur super seipsum, sicut omnes a-
ctus immateriales animæ nostræ virtualiter refle-
ctuntur super seipsos, vt intellectus per intellectio-
nem obiecti intelligit se intelligere, & voluntas per

electionem obiecti eligit ipsam electionem.

Contra quoniam nullus actus reflectitur supra seipsum tanquam obiectum *quod*, sed tanquam obiectum *quo*, sicut cum dicitur verbum per quod aut in quo cognoscitur lapis esse obiectum eiusdem cognitionis, non intelligitur de obiecto *quod*, sed de obiecto *quo*: & sicut cum ARISTOTELES dicit eundem motum esse in imaginem & in rem cuius est imago. si intelligatur de motu directo & de imagine præcisè vt imago est, non intelligatur de ipsa tanquam de obiecto *quod*, sed tanquam de obiecto *quo*.

Confirmatur primo quia Deus vt visus, (præscindendo ab actu reflexo quo cognoscatur esse visum) potest esse obiectum delectationis: sed secundum istam præcisionem hoc quod est esse visum nō potest esse obiectum *quod* eiusdem delectationis. Ergo respectu huius delectationis quę procul dubio est prima & beatifica, obiectum *quod* est solus Deus & non Deus & visio: maior patet quia Deus vt ita visus est infinitum bonum habitum à vidente. Ergo est sufficiens obiectum delectationis: & minor etiam patet quia esse visum non conuenit Deo nisi ratione visionis terminatæ ad ipsum: ergo non potest esse obiectum *quod* eiusdem visionis, ergo neque delectationis quę sequitur immediate ad talem visionem, patet consequentia quia (vt dictum est in probatione antecedentis huius argumenti) non potest aliquid esse obiectum *quod* delectationis nisi sit obiectum *quod* cognitionis quæ præsupponitur ad eam.

Confirmatur secundo quia in delectatione morosa, (quæ vt nunc supponimus est peccatum,) distinguuntur hæc *tria* scilicet obiectum delectabile, cogitatio eius; & præsentia aut coniunctio facta per eandem cogitationem; sicut in nostro casu distinguuntur proportionaliter alia *tria*, scilicet obiectum delectabile, quod est Deus; cognitio eius quę est visio: & præsentia aut coniunctio facta per eandē visionem: sed in delectatione morosa, obiectum immediatum vt *quod* est tantum obiectum delectabile, scilicet res turpis, & cogitatio solum se habet vt conditio necessario requisita, Ergo similiter in nostro casu obiectum immediatum vt *quod* delectationis est tantum Deus, & visio solum se habet vt conditio necessario requisita; probatur minor quia delectatio morosa (de qua nunc loquimur) vt supponimus est peccatum mortale, ergo habet hoc ratione sui obiecti vt *quod* sed non ratione cogitationis: quia cogitatio per se loquendo aut non est obiectiue mala moraliter, aut solum est mala malitia veniali, quia est inutilis & non habet bonum finem vt docet expresse DIVVS THOMAS inf. q. 35. art. 5. ad 3. & q. 74. art. 8. in cor: ad tertium, ergo solum id habet ratione rei cogitatæ, & ex consequenti solum res turpis cogitata habet rationem obiecti immediati vt *quod* respectu delectationis morosæ, de qua nunc loquimur. Et ex his locis potest adduci in probationem eiusdem minoris authoritas DIVI THOMÆ, quoniam in eis docet, expresse contemplationem quandoque tantum esse causam & non obiectum delectationis, & quandoque esse simul causam & obiectum, & in priori casu, qualis est ille de quo fit sermo in illa minori propositione, delectationem, non esse de ipsa cōtemplatione, sed de re contemplata.

TERTIA CONCLVSIO *præter hanc delectationem (de qua loquuti fuimus in præcedentibus conclu-* A *sionibus) potest dari in beatis alia distincta, ab ipsa, secūdum speciem, quæ etiam procedat ex amore concupiscentiæ & habeat pro obiecto immediato vt quod ipsam visionem diuinam.*

Ad huius explicationem & probationem, *notandum primo* quod in beatis distinguuntur tres delectationes distinctæ secundum speciem; quarum *Prima* est qua delectantur de bono diuino vt est in ipso Deo, & hæc pertinet ad amorem amicitiæ, vt dixi in principio huius dubij. *Secunda* est qua delectatur de Deo vt viso & præsenti aut habito per visionē, & hæc etiam pertinet ad amorem concupiscentiæ vt ibidem explicui, & habet pro obiecto immediato vt *quod* ipsum Deum & præsentiā aut adeptionem tanquam conditionem necessario requisitam, (vt dixi in præcedenti conclusione) *Tertia* est de ipsa visione Dei quæ etiam pertinet ad amorem concupiscentię, quoniam terminatur ad visionem vt ad bonum quoddam ipsius videntis & habet pro obiecto immediato vt *quod* ipsam visionem & Deum pro obiecto mediato aut quasi connotato per immediatum; & de hac intelligitur hæc conclusio.

Secundo notandum quod ratio ponendi has tres delectationes & distinguendi eas, & amores ad B quos pertinent, sumitur ex obiectis; & quoniam hoc quantum attinet, ad *primam* est satis notum ex ijs quæ diximus in principio huius dubitationis, solum erit nunc explicandum quantum attinet ad duas vltimas: potestque explicari ex doctrina *D. Thomæ* inf. q. 31. art. 5. & in locis superius citatis. vbi inquit quod delectatio pertinens ad amorē cōcupiscentiæ prouenit ex coniunctione boni conuenientis alicui, cui tale bonum concupiscitur, supposita cognitione coniunctionis & conuenientiæ: & quia cum aliquod bonum concupitum alicui, coniungitur ei per actionem intellectus aut sensus reperitur *duplex* bonum coniunctum & conueniens ipsi, & vtrumque cognoscitur vt tale, quorum *primum* est illud obiectum quod coniūgitur per operationē intellectus aut sēsus, & *secundū*, ipsa operatio, quoniā operatio hæc quia est immanens habet rationē boni & conuenientis respectu operātis & cognoscitur vt talis per intellectum aut sensum, ideo etiam coniungitur *duplex* delectatio quarum *vna* habet pro obiecto illud bonum quod coniungitur per operationem intellectus aut sensus & *altera* ipsam operationem, & vtraque pertinet ad amorem concupi- C scentiæ, quoniam vtraque est de bono vt volito aut amato alteri. Et ex his sumitur hoc argumentum pro hac conclusione. In visione Dei non solum habet rationem boni conuenientis & coniuncti videnti & cogniti vt tale, Deus, sed etiā ipsa visio, ergo non solum resultat delectatio pertinens ad amorem concupiscentiæ de Deo tanquam de obiecto, sed etiam de ipsa visione.

§ 5. *Soluuntur argumenta primæ sententiæ.*

AD PRIMVM primæ sententiæ, concessa maiori si intelligatur de delectatione pertinenti ad amorem concupiscentiæ; distinguenda est minor, si enim illa verba *nisi ratione operationis*: important rationem formalem, falsa est; si vero importent tantum condicionem necessario requisitam vera est sed in hoc sensu non est ad propositum arguentis

quoniam

quoniam ex eo quod vt Deus sit bonum proprium beati requiratur tanquam conditio aliqua operatio qua attingatur à beato, solum sequitur quod vt Deus sit obiectum *quod* delectationis concupiscentiæ, requiratur eadem operatio vt conditio necessaria, non vero quod requiratur vt obiectum *quod* immediatum neque vt ratio formalis constitutiua talis obiecti: & ad probationem huius minoris quatenus deseruire potest ad probandum eam in primo sensu *Respondetur primo* distinguendo maiorem iuxta eandem distinctionem, si enim illa verba: *nisi ratione alicuius quod sit formaliter & intrinsecè in ipso*, importent rationem formalem vt sit bonum proprium, falsa est, si tamen importent tantum conditionem necessario requisitam, vera est, sed non ad propositum, vt dixi de ipsa minori.

Respondetur secundo quod quidquid sit de maiori neganda est minor, quia quamuis medicina solum dicatur sana secundum denominationem extrinsecam, & dato quod similiter sol tantum dicatur bonus frigescenti secundũ denominationem extrinsecam, in quo est aliqua difficultas, quia sol ratione suæ bonitatis intrinsecæ, scilicet virtutis calefactiuæ est bonus frigescenti, tamen falsum est quod Deus solum sit bonum nostrum denominatione extrinseca, quia sicut bonitate diuina sibi intrinseca, est finis noster propter quem sumus, ita etiam est bonum nostrum: *& ad probationem respondetur* non esse idem, esse bonum supposito distinctum, & esse bonum denominatione extrinseca, quia ad hoc secundum, plus requiritur quam distingui supposito, scilicet non habere extrinsecam bonitatem formalem ratione cuius dicatur bonum, & ita CAIETANVS loco citato concedit quod Deus est bonum nostrum morale denominatione extrinseca, quia non habet intrinsecam bonitatem moralem formalem ratione cuius dicatur bonum nostrum morale.

AD SECVNDVM RESPONDEO distinguendo maiorem iuxta distinctionem traditam in solutione præcedentis argumenti, nam dato quod non possit esse obiectum concupiscentiæ, res supposito distincta à concupiscente, nisi ratione alicuius actus quo attingatur aut possideatur à concupiscente, non debet intelligi requiri talem actum tanquam rationem formalem obiecti, sed solum tanquam conditionem necessariam, & in hoc sensu illa maior non est ad propositũ, vt ibidem explicui. Et vt intelligatur id quod in illa solutione & in hac dictum est, scilicet requiri esse bonum proprium ad obiectum *quod* delectationis de qua loquimur & actum aliquem ad obiectum amoris concupiscentiæ non tanquam rationem formalem obiecti; sed tanquam conditionem necessariam, notandum est exemplum quo CAIETANVS vtitur in solutione primi argumenti DVRANDI, vbi inquit quod sicut se habet applicatio virtutis actiuæ ad passum respectu motionis physicæ qua ab agente mouetur passum, ita se habet coniunctio bonitatis obiecti siue per operationem siue alio modo facta, ad appetitum respectu motionis metaphoricæ, qua appetitus mouetur à bono ad actionem concupiscendi & delectationis, quare sicut ratio per se motionis physicæ in priori casu est ipsa virtus actiua, & applicatio solum se habet vt conditio necessario requisita, ita etiam ratio per se motionis metaphoricæ in posteriori casu est ipsa bonitas obiecti & coniunctio facta per operationem aut alio modo, solum se habet vt conditio necessario requisita.

Et si obiicias saltem propter aliam rationem non posse Deum esse obiectum amoris concupiscentiæ, scilicet, quia per amorem concupiscentiæ volumus aliquid nobis aut alteri, atque adeo volumus illud propter eum cui concupiscimus, at vero Deus non potest esse volitus propter aliquem tanquam propter finem quia est vltimus finis omnium.

Respondetur cum CAIETA. in solutione *primi* non esse idem esse volitum alicui, & esse volitum propter aliquem, quia finem possumus velle & desiderare alicui & non propter ipsum, & quamuis sæpe id quod est volitum alicui sit etiam volitum propter ipsum tanquam propter finem (vt patet in diuitijs & honoribus) tamen in Deo hoc non habet locum, quia ipse est finis vltimus eius cui est volitus. Est autem aduertendum in hoc argumento DVRANDI minorem etiam esse falsam si vniuersaliter intelligatur de omni delectatione, quia vt ostensum est in hoc dubio non omnis delectatio pertinet ad amorem concupiscentiæ, sed aliqua ad amorem amicitiæ; imò hæc est prima & potissima in beatis, quia sicut magis diligunt bonum Dei, quam proprium, ita etiam magis gaudẽt de bono eius, quam de proprio, & ita *prima* probatio illius minoris, non procedit de omni delectatione, sed solum de illa quæ respicit Deum tanquam bonum nostrum. Et in *secunda* supponitur aliquid falsum, scilicet quod semper actus voluntatis, habens pro obiecto bonum delectabile, pertineat ad amorem concupiscentiæ.

AD TERTIVM ARGVMENTVM Respondetur concedendo maiorem, si intelligatur de re, quæ est obiectum *vt quod* & non de obiecto *formali*, quoniam hoc (vt bene aduertit CAIET.) necessario debet esse distinctum, sicut actus desiderij, & delectationis, distinguũtur specie, sed de re, quæ est obiectum *vt quod*, & negando minorem: & ad probationem, dicendum est, quod futuritio non est obiectum *quod* desiderij, sed conditio necessaria vt obiectum moueat appetitum ad actum desiderij, & Deus, quamuis secundum se, & suam bonitatem, non sit futurus; tamen secundum id quo nobis coniungendus est, scilicet secundum visionem, futurus est; & hanc respicit actus desiderij, de quo loquimur; non vt *obiectum*, sed vt *conditionem obiecti*. Itaque, obiectum *quod* huius desiderij est Deus, & conditio necessario requisita, est coniunctio ipsius nobiscum, per visionem vt futura.

AD QVARTVM. Respondet CAIET. concedendo antecedens, & negando consequentiam; & dicit rationem discriminis esse, quod beati habent appetitum recte dispositum & ideo, quamuis possint delectari de bono diuino in se, & de bono diuino vt viso, & obtento per visionem, & de ipsa visione: tamen *primo*, & *principaliter* gaudent de eo, de quo secundum rectam rationem est magis gaudendum; & ita *primo* gaudent de bono diuino *in se*, deinde de eodem bono quatenus est *suum* per visionem, & *tertio* de ipsa *visione*. at vero mali habent voluntatem inordinatam, & peruersam, & ideo non tristantur de eo quod opponitur bono diuino in se, cuiusmodi est *malum culpæ*, sed de eo quod opponitur bono

proprio cuiusmodi est *malum pœnæ*, scilicet carentia diuinæ visionis. imò addi potest, quod ex hac eadem peruersitate prouenit, vt quamuis, præter tristitiam, de malo culpæ vt opponitur bono diuino in se, quæ respondet primæ delectationi beatorum, possent distingui duæ aliæ tristitiæ, seruata proportione ad reliquas duas delectationes beatorum, quarum *vna* esset de Deo non viso, quæ haberet pro obiecto *quod*, ipsum Deum, & pro conditione necessaria, carentiam visionis: & *altera* de ipsa carentia visionis, quæ haberet eam, pro obiecto *quod*, & non Deum; tamen damnati, solum habent hanc vltimam tristitiam; *quia* non contristat eos Deus nō visus, quia est Deus; sed *quia* est non visus.

Secundo respondetur assignando aliam rationem discriminis, quæ sicut in ipso argumento insinuatur, consistit in hoc, quod Deus secundū se est obiectum perfectissimū, & maxime conueniēs, & ideo secundum se habet, quod possit esse obiectum delectationis; at vero secundum se non habet aliquid disconueniens, & ideo secundum se, nō potest esse obiectū tristitiæ; sed solū quatenus infert malum pœnæ. Et ad obiectionem contra hoc factā, negandum est cum Cajet. in fine præcedentis solutionis, quod Deus non sit bonus beatis, nisi ratione præmij quod dat.

Ad vltimum respondetur ex doctrina D. Thomæ inf. q.31. art.5. & q.35. art.5. Aristotelem loqui, in casu quo operatio, non solum est delectationis vt adducens, & coniungens obiectum delectabile, sed etiam, vt obiectum *quod* ipsius delectationis: at vero in nostro casu, visio solum dicitur causa delectationis priori modo, quamuis etiā possit esse causa posteriori modo, vt explicuimus in vltima conclusione.

§ 6. *Soluuntur argumenta secundæ sententiæ.*

AD primum secundæ sententiæ respondetur, quod cū D. Thomas in primo testimonio dicit, *finem pro re adepta, & pro adeptione, esse vnum finem*; sensus eius est, quod suo modo concurrūt hæc duo ad constituendum vnum finem, scilicet res adepta vt obiectum *quod*, & adeptio vt conditio necessario requisita. Et cum in secundo testimonio, inquit ad delectationem requiri coniunctionē boni conuenientis, quæ est operatio, & etiam ipsam operationem esse bonum cōueniens: explicat duos modos quibus operatio potest esse causa delectationis, scilicet vt conditio necessario requisita & vt obiectum *quod* sicut explicuimus in secunda & tertia conclusione: & tandem cum in vltimo testimonio dicit obiecta operationum non esse delectabilia, nisi in quantum coniunguntur nobis & apprehenduntur vt habita, explicat conditionem necessario requisitam ad delectationem. quomodo vero non solum apprehensio, sed etiam coniunctio non concurrat quasi pars obiecti, sed vt conditio necessaria explicabitur in solutione sequentis argumenti.

Ad secundum respondetur quod prior ratio D. Thomæ solum conuincit quod visio possit esse obiectum *quod* delectationis, quod satis est à nobis explicatum in vltima conclusione: & posterior ratio solum conuincit quod eadem visio possit etiam concurrere ad delectationem vt conditio necessario requisita.

Et si obijcias quod sicut in eadem ratione dicitur, *apprehensio conuenientiæ & coniunctionis obiecti concurrit vt conditio necessaria*, ergo ipsa coniunctio quæ in nostro casu est visio non concurrit etiam vt conditio sed vt pertinens intrinsece ad obiectum *quod* delectationis. *Respondetur* negando consequentiā. *Pro quo est aduertendum* quod apprehensio obiecti cum conditionibus quæ tenent se ex parte ipsius est cōmunis conditio ōnibus actibus voluntatis & præter hanc conditionē, dantur aliæ propriæ aliquibus actibus & non cōmunes omnibus, cuiusmodi sunt futuritio respectu desiderij; præsentia respectu delectationis; & arduitas respectu spei, & ita ex eo quod apprehensio concurrat vt conditio ad delectationē de qua loquimur, non sequitur quod præsentia aut coniunctio non possit esse conditio.

Ad vltimum respondetur quod spes quæ est virtus Theologica solum Deum habet pro obiecto immediato vt *quod*, & visionē quatenus est consecutio futura tanquam cōditionem necessario requisitam. Et hæc de primo. Circa secundum est.

DVBIVM II.

Quod principium elicitiuum habeat actus delectationis in beatis, id est (supposito quod est actus voluntatis) vtrum eliciatur à voluntate sine habitu, vel potius constituta in actu per aliquem alium actum aut habitum.

§ 1. *Exponitur ratio dubitandi.*

IN hoc qvantvm attinet ad delectationē quæ pertinet ad amorē amicitiæ, nulla est difficultas, quoniam certum est elici ab habitu charitatis De quo videndus est D. Thom. 1.2 q. 28. art. 1. quantum vero attinet ad delectationem, quæ pertinet ad amorem concupiscentiæ est maior difficultas, quoniam non potest dici quod procedat à voluntate cum sola facultate naturali, quia huiusmodi delectatio est supernaturalis etiā quoad substantiam & intrinsecam entitatem: neque quod procedat à voluntate eleuata per alium actum aut per auxilium; quoniam delectatio quantum est ex natura rei non præsupponit necessario alium actum formalem in voluntate, sed potest esse primus actus voluntatis, præsupposita consecutione obiecti quæ in hoc casu fit per visionē quæ est actus intellectus. Et per auxilium sine habitu non disponitur perfectè potentia, & tamen ad statum beatitudinis videtur pertinere vt omnes potentiæ sint perfecte dispositæ in ordine ad suas operationes, si *tamen* propter hæc dicatur procedere à voluntate eleuata per habitum supernaturalem, non poterit explicari quis sit huiusmodi habitus, quia neque est charitas; *tum quoniam* charitas inclinat ad diligendum Deum vt est bonus in se & non vt est bonus nobis, ergo etiā inclinat ad gaudendum de ipso secundum priorem rationem, & non secundum posteriorem: *tum etiam* quia hæc delectatio pertinet ad amorem concupiscentiæ, & non ad amorem amicitiæ, vt supra dictum est: ergo non procedit ab habitu qui est principium amoris amicitiæ, cuiusmodi est charitas, neque potest dici, quod talis habitus sit spes, à qua in via procedunt amor Dei vt est bonum nostrum, & desiderium aut actus sperandi, & delectatio de ipso vt præsenti in spe; quoniā virtus spei non ma-

net in beatis, vt nunc suppono ex doctrina D. Tho. 2.2. quæst. 18. art. 2. *Neque tandem* potest dici quod sit in voluntatibus beatorum alia virtus distincta à spe & charitate, à qua procedat huiusmodi delectatio, quia sine fundamento authoritatis & rationis poneretur talis virtus.

§ 2. *Solutio M. Suarez asserentis principium elicitiuum delectationis esse virtutem spei, refutatur.*

AD hoc Franciscvs Svarez 3. p. q 7. art. 4. disputans eandem difficultatem de principio elicitiuo dilectionis beatificæ in anima Christi; dicit principium elicitiuum huius delectationis esse voluntatem cum habitu spei, & vt reddat huius rationem & simul explicet quomodo possit hoc stare cum communi sententia asserentium non esse habitum spei in beatis; inquit quod circa Deum quatenus est bonum nostrum, amabile nobis, amore concupiscentiæ, versantur *quatuor* actus, scilicet, amor, desiderium, spes, & delectatio: & horum omnium principium est virtus spei, vbicunque reperiuntur, quia tamen in via reperiuntur in nobis omnes hi quatuor actus ad quos potest extendi virtus spei, ideo simpliciter dicitur hæc virtus esse in nobis in via: & è contra quia in beatis non possunt reperiri hi omnes actus, sed duo ex eis scilicet, amor, & delectatio, quoniam desiderium, & actus sperandi respiciunt obiectum vt futurum; ideo dicitur non esse in beatis scilicet quantum ad imperfectionem quam hi duo actus important. Et fauet huic solutioni D. Tho. inf. quæst. 60. art. 4. ad 3. vbi concedit quod istæ tres passiones amor, concupiscentia, & delectatio, ordinantur ad idem obiectum secundum quendam ordinem; & ideo pertinent ad eandem virtutem moralem. Et 2. 2. quæst. 28. art. 4. in corp. vbi ex hac doctrina tradita de passionibus, colligit quod etiam eadem virtus inclinat ad diligendum & ad desiderandum bonum dilectum & ad gaudendum de Deo. Et quamuis Divvs Thomas non meminerit actus sperandi, sed solum desiderij, tamen videtur esse eadem ratio de ipso quantum ad hoc quia pertinet ad eundum ordinem concupiscentiæ.

Sed mihi difficilis videtur quoniam actus propter quem vel simpliciter vel saltem primario & principaliter infunditur nobis hæc virtus, est actus sperandi, quoniam in hoc est specialis difficultas, ergo vbi huiusmodi actus est impossibilis sicut in beatis non manet ipsa virtus quia ratio formalis obiecti virtutis spei scilicet bonum futurum possibile & arduum, non manet in beatis, ergo neque ipsa virtus.

Dices quod obiectum spei quantum ad actum sperandi requirit has omnes conditiones, non tamen absolute & quantum ad omnes actus, quia virtus spei per se primo datur ad perficiendum amorem concupiscentiæ qui respicit obiectum sub ratione boni nostri: quod vero hoc bonum sit præsens aut futurum, & quod sit arduum, vel non arduum, sunt differentiæ materiales, & quasi secundariæ respectu huius obiecti, scilicet boni nostri; & ideo non diuersificant ipsum respectu habitus aut virtutis, sed solum respectu actuum.

Sed contra quia virtus spei ponitur in parte animæ quæ dicitur irascibilis: ergo sicut hæc pars per se

A respicit obiectum sub ratione boni ardui, & in hoc distinguitur à concupiscibili, ita etiam virtus spei: patet consequentia, quia id quod per se pertinet ad obiectum potentiæ, etiam pertinet per se ad obiectum habitus qui est in ea.

Confirmatur quia quotiescunque Divvs Thomas agit de hac re vt 1. 2. quæst. 67. art. 4. 2. 2. quæst. 18. art. 1. & 3. p. q. 7. art. 4. absolutè docet, spem propter hanc rationem non solum quoad actum, sed etiam quoad habitum non manere in beatis, & limitare hãc sententiã ad habitum quantũ ad imperfectionẽ quã habet, quatenus est principium actuũ desiderandi & sperandi, videtur esse præter eius mentem, imo & contra eam; quoniam D. Thomas expresse docet imperfectionem futuritionis & arduitatis, pertinere ad obiectum formale habitus spei, saltem tanquam conditionem necessariam. Ex quo videtur sequi quod vbi non potest reperiri huiusmodi imperfectio, non possit etiam reperiri obiectum huius habitus: & ex consequenti neque habitus saltem in ordine ad operationes.

Et tandem iuxta illam sententiam vix poterit assignari ratio cur repugnet esse in dãnatis habitum spei, saltem donec eliciant actum desperationis ratione cuius amittant eum. Et probatur quia non videtur repugnare damnatis habere actum simplicis amoris concupiscentiæ respectu beatitudinis, quoniam etiam huiusmodi actus respiciunt in eis, beatitudinem præcisè, quatenus est bonum hominis abstrahendo ab hoc quod sit eis possibilis, quoniam hoc pertinet ad obiecta actuum desiderandi & sperandi.

B

§ 3. *Refertur vera solutio asserens delectationem elici ab habitu charitatis.*

QVare *secundo respondetur* quod delectatio de qua loquimur elicitur ab habitu charitatis. *Pro quo aduerte* ex doctrina D. Thomæ inf. q. 60. art. 4. in corp. & aliis locis paulo superius citatis: sunt quidam actus voluntatis boni, qui secundum se non important specialem aliquam difficultatem ratione cuius postulent produci à speciali aliqua virtute, sed producuntur ab ea virtute à qua specialiter procedit actus cum quo habent maiorem connexionem, sicut amor sumptus pro simplici affectu ad bonum castitatis, & delectatio quæ consequitur ad eius operationem, eliciuntur à virtute castitatis quæ primario inclinat ad operationes in materia castitatis: & ita in nostro casu, quoniam in via amor beatitudinis proprie & delectatio de ea quasi præsenti & habita in spe, habent connexionem cum actu spei, quoniam amor est quasi quædam inchoatio eius & ordinatur ad eum veluti dispositio, & delectatio consequitur ad ipsum per modum proprietatis & effectus, ideo in via hi duo actus eliciuntur à virtute spei, & vterque respicit aliquo modo obiectum spei, scilicet bonum futurum, possibile, arduum; amor quidem, vt inchoatio actus complete tendentis in ipsum, & delectatio, vt consequens ad talem actum. Quia tamen in patria, hi duo actus non habent hanc connexionem cum actu spei, sed potius cum actu beneuolentiæ, & charitatis, quo beatus vult sibi suam beatitudinem, ideo in patria non eliciuntur ab habitu spei, sed ab habitu charitatis.

C

§ 4. *Satisfit variis obiectionibus adductis contra veram solutionem.*

S*Ed obiicies* contra solutionem datam, quoniam hi duo amores, scilicet amicitiæ, & concupiscentiæ, differunt inter se essentialiter, quoniam habent motiua, honestates, & difficultates diuersarum rationum. Ergo habitus charitatis qui est principium amandi amore amicitiæ; imò est ipsa amicitia habitualis, non est principium amoris & delectationis pertinentis ad amorem concupiscentiæ.

Respondetur primo negando antecedens quoniam vt docet D. THOMAS inf. quæst. 26. art. 4. diuisio amoris in amorem amicitiæ, & concupiscentiæ, non est in distinctos actus sed in vnum per ordinem ad diuersa obiecta; quia eodem actu volumus amico bonum aliquod, v.g salutem, honorem, & diuitias: & hic actus quatenus terminatur ad amicum dicitur amor amicitiæ, & quatenus terminatur ad bonum quod ei concupiscimus dicitur amor concupiscentiæ. Et hoc est quod voluit D. THO. significare in locis citatis pro præcedenti conclusione, cum inquit: *amorem, desiderium & delectationem siue in appetitu siue in voluntate habere idem obiectum & pertinere ad eandem virtutem.* quod quantum attinet ad identitatem obiecti, intelligendum est respectu actuum, quia fortè distinguuntur specie, saltem in genere naturę & non respectu habitus. Et hæc solutio traditur expresse à DIVO THOMA 2. 2. quæst. 8. art. 2. ad 3. vbi sic ait *durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi & alijs, sed euacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem sperãt quidem alijs beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis.* In quibus verbis apertè significat D. THO. quod charitas quatenus est principium volendi bonum proximo, extenditur in patria ad actum sperandi ei bonum, ad quem in via inclinabat virtus spei quare melius diceret, quod eadem charitas in patria est in vnoquoque principium gaudendi de beatitudine obtenta à proximo & à seipso, quoniam hoc gaudium est distinctum specie ab eo cuius principium in via erat virtus spei.

Et si quæras quomodo non contradicat sibi D. TH. in verbis citatis & 3. p. q. 7. ar. 4. ad 3. vbi inquit, *quod spes dicitur propriè respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, & ideo Christo non conuenit propriè virtus spei, respectu ædificationis Ecclesiæ per conuersionem fidelium:* vbi videtur significare non pertinere ad virtutem spei sperare aliis beatitudinem.

Ad hoc respondendum est eisdem locis. Et nunc breuiter dico quod actus sperandi proximo beatitudinem non postulat per se produci à virtute spei, quia non respicit arduum respectu sperantis nisi quatenus proximus reputatur vnus cum ipso ratione charitatis. & ideo in subiecto in quo est virtus spei vt in puro viatore elicitur à virtute spei per quandam extensionem, & secundario: in subiecto vero in quo non est, vt in beato, & in Christo, elicitur à charitate erga proximum.

Et si objicias sufficere distinctionem obiectorum ad distinctionem formalem & specificum actuum, quamuis non sufficiat ad distinctionem realem rei à re, quoniam idem actus secundum rem potest pertinere ad distinctas species, non solum in genere

A moris sed etiam in genere naturæ.

Respondetur quod hoc intelligitur de obiectis totalibus, & quę non habent inter se talem subordinationem vt vnum non sit volitum ratione sui, sed solum in ordine ad aliud, & ita constituant vnum totale obiectum in genere obiecti: & in nostro casu (vt D. THO. ibidem docet,) res cui concupiscimus aliquod bonum est amata secundum se & ratione sui, tamen bonũ concupitum quantum est ex vi talis amoris non amatur secundum se, sed præcisè in ordine ad rem cui concupiscitur, & ideo constituunt vnum totale obiectum in genere obiecti.

Et si obijcias vlterius amicitiam honestam quæ pertinet ad morem amicitiæ distingui ab vtili & delectabili quæ pertinet ad amorem cõcupiscentiæ.

Respondetur cum D. THOMA in eodem articulo in solutione ad tertium quod distinctio inter has amicitias in ratione amicitiæ & concupiscentiæ non sumitur ex distinctione amoris quia in omni amicitia volumus amico aliquod bonum, quoniam amare aliquem est velle ei bonum: & hoc est concupiscere ei aliquod bonum volendo quod habeat vel illud bonum quod habet, vel illud quod nondum habet: & ita in omni amicitia reperitur vterque a-
B mor: sed sumitur ex eo quod in amicitia honesta concupiscitur amico bonum sistendo in ipso, at vero in vtili & delectabili bonum quod concupiscitur amico, refertur in propriam vtilitatem aut delectationem.

Secundo respondetur quod quamuis demus amores amicitiæ & cõcupiscentię quoad actus distingui inter se specie, non sequitur quod habitus charitatis qui per se *primo* est principium amandi amore amicitiæ non possit extendi *secundario* ad amorem concupiscentiæ tanquam ad aliquid necessario adiunctum suo actui, præsertim cum ex distinctione specifica actuum, non possit colligi, quod non pertineant ad eundem habitum; vt patet in intentione finis; & electione mediorum in eadem materia; & in multis aliis exemplis. Et hęc de secundo. Circa tertium scilicet quam habeat connexionem delectatio cum beatitudine formali est.

DVBIVM III.

C *Vtrum delectatio sit necessario adiuncta beatitudini formali vel potius possit pro libertate voluntatis beati separari ab ea.*

§ 1. Ex*plicatur status quæstionis, & separantur certa ab incertis.*

PRO *cuius* solutione aduertendum aliquid esse in hoc dubio certum apud Theologos, & aliquid controuersum: nam certum est vtramque delectationem superius explicatam, scilicet tam eam quæ pertinet ad amorem amicitiæ Dei, quam eam quę pertinet ad amorem concupiscentiæ propriæ beatitudinis, esse sic coniunctam cum beatitudine vt saltem secundum legem Dei ordinatiam non possit ab ea separari. *Quod potest confirmari* omnibus testimonijs sacræ scripturæ adductis, in principio huius articuli ad probandum

dum

dum reperiri in beatitudine vtramque delectationem; quoniam in eis fit sermo de beatitudine absolutè, atque proinde de eo quod in ipsa semper futurum est. *Tamen* quamuis hoc sit certum, controuersum est vnde proueniat hæc coniunctio delectationis cum beatitudine, hoc est, vtrum proueniat ex sola voluntate Dei statuentis, quod inseparabiliter, hæc duo se inuicem concomitentur vt nunquam reperiatur beatitudo sine vtraque delectatione, neque è contra delectationes illæ reperiantur sine ipsa beatitudine. An vero proueniat ex natura, tam beatitudinis quam delectationum, quæ postulat vt neque beatitudo sine delectationibus, neque delectationes sine ipsa beatitudine reperiantur: sicut natura hominis & natura risibilitatis postulant vt nec homo sine risibilitate nec risibilitas sine homine reperiatur.

§.2. *Duæ extremæ sententiæ circa hoc dubiũ referuntur. 1. ponit delectationem ita connecti cum beatitudine formali vt absoluta Dei potentia non possint separari. 2. asserit à voluntate creata pro libertate sua posse illa separari.*

Fundamentum huius sententiæ.

PRima est *eorum* qui absolutè dicunt, hanc connexionẽ ita prouenire ex naturis extremorum, vt neque per potentiam Dei absolutam possint ab inuicem separari, ita vt aut beatitudo sit sine delectatione aut delectatio beatifica sine beatitudine. Hanc sequuntur HENRICVS quodlib. 12. quæst. 2. ÆGIDIVS quodlib. 5. q. 6. & GODEFRIDVS quod. 1. quæst. 2. apud CAPRE. in 4. d. 49. q. 2. art. 3. ad 5. Cõtra primã conclusionem. Hi authores nullum adducunt fundamentum pro hac sententia nisi, quod quamuis visio beatifica & delectatio distinguantur realiter, non sequitur, quod possint ab inuicem separari, quia contingit aliqua esse inter se realiter distincta quæ tamen ex propriis rationibus formalibus postulẽt mutuam coexistentiam, & ideo per nullam potentiam possint ab inuicem separari sicut patet in correlatiuis. Cæterum non probant quod visio beatifica & delectatio sint de istorum numero.

Secunda sententia in altero extremo, est eorum qui asserunt non solum per potentiam Dei absolutam, sed etiam per liberam determinationem voluntatis creatę ad suspendendum concursum suum vel in ipsum actum delectationis, vel in alium actum ad quem delectatio consequatur, posse fieri vt visio beatifica sit sine delectatione, non tamen explicant authores huius sententiæ de qua delectatione loquantur ex tribus explicatis dubio primo, quamuis ex argumentis quibus vtuntur in eius confirmationem, videatur colligi quod loquuntur de delectatione de bono diuino secundum se. Hanc sententiam GREG. DE VALENTIA. 1. 2. disputatione. 1. q. 4. puncto 1. tribuit SCOTO in 1. d. 1. quęst. 4. 5. *negatiua istius articuli*; quia licet ibi non loquatur expresse de delectatione, tamẽ dicit voluntatem, supposita visione non determinari ad diligendum Deum sed contingenter diligere ipsum, & posse cessare à dilectione, & ita consequenter videtur sensisse idem de delectatione, quæ sequitur ad dilectionem. Et expresse videtur id asserere in eadem quæstione: *§ ad principalia argumenta in prima solutione primi.* Et non obstat quod senserit dele-

A ctationem non esse actionem elicitam à voluntate sed passionem causatam in eo ab obiecto, quia iuxta eius doctrinam in solutione citata, obiectum non causat hanc passionẽ, nisi supposito quod actu placeat volũtati, & nõ placeat actu nisi quatenus actu diligitur, & ideò sicut voluntas est libera ad suspendendum actum dilectionis circa obiectum, ita etiam erit libera ad impediendum ne obiectum causet in ipsa passionem delectationis. Quare ex doctrina Scoti in illa quæst. possunt sumi *tria* argumenta ad probandum quod voluntas videntis Deũ possit pro sua libertate impedire aut suspendere tres delectationes quas dubio primo explicuimus & omnia fundantur in hoc.

Quæcumque delectatio de bono quod aliquis habet præsupponit amorem quo tale bonum sit ei volitũ, & ideo eo modo quo voluntas fuerit libera ad cessandum ab hoc amore, erit etiam libera ad impediendum ne sequatur talis delectatio: *Quod* vero quæcunque delectatio presupponat hunc amorem. Probatur in *primis* inductione quoniam verbi gratia pecuniæ possessæ, non delectant possidentem, nisi ab ipso sint sibi volitæ & amatæ,

B & ita auarũ summe delectant, & alios nõ adeo delectant, & aliquibus possunt esse fastidio. Et idem argumentum fieri potest de quocunque alio bono. *Et preterea* ex ipsa ratione delectationis, quæ vt D. THO. docet inf. quæst. 31. ar. 1. requirit inter alia constitutionem in bono quod est alicui conueniens, & non est satis quod sit conueniens ex natura rei, sed requiritur quod sit conueniens per ordinem ad appetitum, quod est placere & esse volitum, quia ea sæpe quæ secundum naturam sunt conuenientia, displicent, & ex consequenti quamuis possideantur non delectant, Et hoc fundamento supposito sit

§ 3. *Argumenta secundæ sententiæ.*

PRimum *argumentum* ad probandum hanc sententiam de delectatione quæ habet pro obiecto bonum diuinum quatenus est in se & conuenit Deo, quoniam voluntas beati est libera ad cessandum à dilectione Dei qua ipsi est volitum suum bonum, ergo etiam est libera ad cessandum à delectatione de bono diuino vt est in Deo & conuenit

C ipsi. Consequentia patet ex fundamento supposito. Et antecedens probatur à SCOTO, *in primis* illo cõmuni medio, quod *Vni potentiæ ex natura rei vnicus modus operandi cõuenit:* sed voluntas est vnica potentia, & ei conuenit naturaliter modus diligendi liberè, ergo ex natura rei non conuenit ei modus diligendi necessario, & ex consequenti voluntas etiam in patria diligit Deum liberè. *Sed hoc* medium etiam in doctrina Scoti non habet vim, quoniam etiam vtitur eo ad probandum quod processio Spiritus sancti à Patre & Filio est libera, & non sumit liberum pro eo quod est contingens & potest esse & non esse, sed pro eo quod est ab aliquo principio præsupposita cognitione cum quo stat, quod sit omnino necessarium & determinatum ad vnum: & ita principium liberum appellat quod operatur ex cognitione præsupposita, quamuis operetur cum determinatione ad vnũ, & distinguit ipsum à principio naturali non prout naturale sumitur pro necessario seu determinato ad vnum, sed prout sumitur pro eo quod operatur sine cognitione præsupposita, quẽadmodũ operãtur agentia quæ carẽt vi cognoscitiua. Quare aliter probat Scotus illud antecedẽs hac ra-

hac ratione: necessitas in operatione sumitur ex determinatione principij operatiui & non ex diuersa approximatione passi ad ipsũ principiũ, quia maior approximatio passi ad agens non causat necessitatẽ in actione, sed maiorem intensionem, sicut patet in calefactione respectu calefactibiliũ quæ sunt magis aut minus applicata calori: sed in patria & in via idem est principium illius dilectionis Dei de qua loquimur scilicet, charitas, & solũ est discrimẽ in maiori & minori applicatione obiecti quod se habet, vt passum circa quod operatur voluntas, per suum actum quia solum est discrimẽ in modo cognitionis quę se habet vt applicatio obiecti; quoniã in via applicatur obiectũ per cognitionẽ obscurã, & in patria p cognitionẽ clarã: ergo sicut in via illa dilectio est cõtingens & potest esse & nõ esse ita etiam in patria.

Secundum argumentum sit ad probandum eandem sententiam de delectatione quę habet pro obiecto Deum quatenus est possessus à beatis per visionẽ, quoniã volũtas potest cessare à dilectione Dei quatenus est bonũ beatorũ, ergo etiam potest cessare à delectatione de Deo quatenus est bonũ possessũ per visionem. Consequentia patet quia si Deus potest non diligi quatenus est bonum beatorum bene sequitur quod etiam possit non diligi quatenus est bonum possessum ab ipsis. Et ex hoc si adiungatur fundamentum suprapositum sequitur vlterius, quod etiam sit liberum beatis non habere actum delectationis circa Deum quatenus est bonum possessum ab ipsis per visionem. Et antecedens probatur *tum quia* charitas magis inclinat ad amandum bonum diuinum vt est bonum Dei, quam vt est bonum nostrum. Sed non inclinat necessario ad amandum bonum diuinũ quatenus est bonum Dei. (vt ostensum est in argumento præcedenti) ergo neque quatenus est bonum nostrum. *Tum etiam* quoniã amor quo amatur Deus vt est bonum nostrum, est amor imperfectus, quoniam sistit in ipso amante tanquam in fine, saltem quantum est ex parte operis licet non ex parte operantis nec ex parte obiecti; quia Deus per hunc amorẽ nõ ordinatur in amãtem tanquam in finem; & alia ex parte, nulla est necessitas ponendi hunc actum in beatis quia per eum non excitantur ad operãdum sicut in via per actũ spei, ergo non postulat natura beatitudinis quod necessario reperiatur in beatis & ex consequẽti quamuis beati possint eũ habere etiam poterunt cessare liberè ab eo.

Tertium argumentum sit ad probandum idem de delectatione quæ habet pro obiecto immediato vt *quod* suam beatitudinem formalẽ quoniã voluntas beati quamuis ex natura rei & seclusa omni suppositione extrinseca præcepti aut voluntatis diuinę, non possit velle carere beatitudine formali vt ostẽdemus ex doctrina D. THO. quæ. seq. art. 4. bene tamẽ potest cessare ab exercitio actus amãdi vel volendi suã beatitudinem formalem, ergo etiã potest cessare ab actu delectationis de ipsa beatitudine formali tanquam de obiecto. Consequentia patet ex eodẽ fundamẽto præsupposito. Et antecedẽs probatur *primo* quoniã charitas quę est principiũ huius amoris, non inclinat necessario, sed contingẽter ad amorẽ Dei vt est bonus in se, nec vt est bonus nobis, vt ostensum est in argumentis præcedentibus, ergo maiori ratione non inclinat necessario sed contingenter ad amorem nostræ beatitudinis formalis. *Secundo* probatur quoniã in hoc magis est notum reperiri imperfectionem sistendi in amante tanquam in fine

A operis, quam in actu de quo loquebamur in præcedenti argumento; quoniam obiectum vt *quod* huius actus, est beatitudo formalis, & non Deus, & beatitudini formali non repugnat esse volitam, non solum amanti sed etiã propter amantẽ tanquã propter finẽ; quia est operatio ipsius & quamuis etiam sit finis eius nõ est finis vt res adepta, sed vt adeptio & vt *quo*. *Tertio* probatur quoniam hæc volitio neque est summum bonum neque adeptio summi boni, ergo voluntas beati nõ est ex natura rei & seclusa omni extrinseca suppositione necessitata ad eius exercitium. *vltimo* probatur quoniam DIVVS THOMAS de verit. q. 22. art. 6. dicit quod *voluntas est libera quoad exercitium actus*: hoc est quantum ad velle & non velle in quolibet statu naturæ & respectu cuiuslibet obiecti. Et hoc, in statu beatifico & respectu actuum qui pertinent ad ipsum, potissimũ videtur intelligendum de volitione de qua nunc loquimur.

§. 4. *Assumitur media sententia sc. visionem beatificam si relinquatur sua naturæ, non posse esse sine delectatione, posse vero per potentiam Dei absolutam.*

B PRIMA CONCLVSIO *Deus per potentiam suam absolutam potest communicare alicui visionem beatificam sine vlla delectatione in eius voluntate.*

Hæc est contraria primæ opinioni & sequuntur eam cum D. THOM omnes Thomistæ, & præterea SCOT. in 4. d. I. quæst. 4 §. *negatiua istius articuli*: & in 4. d. 49. quæst. 7. §. *dico ergo in solutione ad primum argumentum primæ opinionis.* & DVRAN. in 4. d. 48. quæst. 2. & *probatur primo*, quia in eo nulla reperitur contradictio, ergo non est denegandum potentiæ Dei absolutæ. *Secundo*, visio beatifica & quæcunque delectatio ex tribus explicatis quæstione, præcedenti distinguuntur realiter, siue delectatio, sit vera actio siue tantum passio: ergo requirunt distinctam causationem, siue effectionem, & ex consequenti distinctum concursum Dei, ergo cum visio præsupponatur saltem ordine naturæ ad quamcunque ex illis delectationibus. poterit Deus producta visione suspendere concursum suum, ne inde emanet delectatio; & ita dabitur visio beatifica sine vlla delectatione in voluntate.

Confirmatur quia quando duo actus sunt subordinati in ratione prioris & posterioris, prior actus potest esse sine posteriori absque vlla contradictione: sed visio diuinæ essentiæ habet se vt prior respectu cuiuscunque ex illis delectationibus, quoniam *vel* est cognitio obiecti delectabilis, & cognitio obiecti voluntatis pręsupponitur ad actum voluntatis, quia nihil volitum quin præcognitum; *vel* est conditio requisita ex parte obiecti motiui ad delectationem; *vel* est ipsum obiectũ vt *quod*, & obiectum motiuum vt *quod* ad actum voluntatis præsupponitur ad ipsum actum, ergo visio beatifica sine vlla delectatione potest esse sine illis delectationibus.

Ad hoc argumentum cum sua confirmatione, Respondet HENRICVS quod quamuis visio & delectatio postulent concursus Dei distinctos, & quamuis habeant inter se ordinem prioris & posterioris non possunt ab inuicẽ separari, non quia pendeant à se inuicem quoad existentiam sicut correla-

tiua, sed quoniam ambo pendent à tertio vt ab obiecto causante & mouente. *Sed hoc* vt bene vidit SCOTVS facile potest impugnari quia quamuis idē summum bonum sit obiectum motiuum ad visionem beatificam & ad illas delectationes, non mouet necessario ad delectationem supposito quod moueat ad visionem, neque est vlla ratio contradictionis in hoc quod facta motione obiectiua ad visionem quæ est prior, suspendatur motio obiectiua ad delectationem quę est posterior.

§. 5. *Si Deus communicaret homini, visionem beatificam, sine delectatione, neque in rigore diceretur beatus absolute, neque secundum quid, sed diceretur beatus quoad essentiam formalis beatitudinis, & non quoad statum beatitudinis.*

ET SI QVÆRAS, an posito hoc casu quod Deus communicaret alicui homini visionem beatificā sine vlla delectatione, diceretur talis homo beatus? *Respondetur*, quod diceretur beatus quoad essentiam formalis beatitudinis, quoniam hæc cōsistit in sola visione Dei, iuxta sententiam D. THOMÆ, vt dictum est quæstione præcedenti, non vero quoad statum beatitudinis, quoniam hic status vt ibidem dictum est consistit in aggregatione omnium bonorum.

Et si vlterius quæras an sine addito diceretur simpliciter & absolute beatus? *Respondetur* bene posse defendi cum illa sententia D. THO. de essentia beatitudinis formalis, partem negatiuam, quoniam hoc nomen *beatitudo* non est impositum ad significandum absolute essentiam beatitudinis, sed ad significandū eam quatenus defert secum omnia bona quæ pertinent ad statum beatificum: neque tamen propterea esset dicendus talis homo beatus secundum quid. Et ratio huius sumitur ex ipsa significatione huius nominis *beatitudo*, quoniā hoc nomen absolute sumptum significat ex propria ratione, summam & completam perfectionē hominis, & consequenter significat visionem beatificā: quia in ea sumpta quantum ad omnia quæ vel importat formaliter vel continet radicaliter, cōsistit hęc summa & completa perfectio hominis: ergo non dicetur absolute & sine addito de visione pręcise sumpta: neque etiam cum addito secundum quid, quia neque vt sic importat actu totum quod significatur hoc nomine; neque etiam importat id quod est accidens & minus principale in tali significato, sed potius id quod est essentiale. Et est exēplum ad hoc explicandū in hoc nomine perfectū, nam perfectum simpliciter & sine addito in aliquo genere dicitur quod habet omnia quæ ipsum nata sunt perficere tam essentialiter quā accidentaliter in tali genere: & perfectum quoad essentiā dicitur quod habet omnia quibus potest perfici essentialiter in eodem genere, & perfectum secundum quid quod tantum habet accidentia: & ita puer non dicitur absolute & sine addito perfectus homo quoniam non habet totam perfectionem humanæ naturæ, neque perfectus secūdum quid sed perfectus essentialiter, quoniam habet totam perfectionem quæ pertinet ad essentiam humanæ naturæ. Verum quamuis in hoc casu ita esset loquendum, tamen de facto bene potest visio Dei appellari absolute & sine addito beatitudo humana, quoniā de facto

A defert secum omnia quę pertinent ad consummatam perfectionem hominis, & præterea satis intelligitur in quo sensu ita appelletur.

SECVNDA CONCLVSIO. *Non potest fieri per potentiā Dei absolutam vt omnes tres delectationes explicatæ dubio præcedenti sint in aliquo nisi prius saltē ordine naturę sit in eo visio beatifica.* Ad huius explicationē & probationē supponendū est quod visio beatifica dupliciter potest cōcurrere ad illas delectationes, *primo* vt cōditio tenens se ex parte potētiæ, scilicet voluntatis, siue pręcise concurrat vt conditio & applicatio obiecti siue etiā cōcurrat vt causa efficiens eius actus qui est delectatio iuxta diuersas sententias circa modum quo actus intellectus cōcurrit ad actū voluntatis. *Secundo* potest cōcurrere vt obiectum siue sit obiectū *vt quod*, siue conditio necessario requisita ex parte obiecti: quando visio beatifica concurrit *priori modo* ad delectationē bene potest fieri, nō solum per potentiā Dei absolutā sed etiam secundum legem ordinariam, vt delectatio sit in aliquo, sine visione, quia licet nō sit in eo, id quod se habet vt conditio requisita ex parte potentiæ, & vt applicatio obiecti, potest esse id, quod se habet vt ratio formalis obiecti, & hoc est satis vt

B sit ipse actus delectationis. Et idem est dicendum quamuis visio concurrat efficiēter ad delectationē quia delectatio non postulat per se produci à visione, sed indifferenter ab aliqua cognitione supernaturali. Quando vero visio beatifica cōcurrit *posteriori modo* ad delectationem, non potest fieri etiam per potentiam Dei absolutā vt delectatio sit in aliquo nisi visio beatifica sit in eo prius, saltē ordine naturę, quia per nullā potentiā fieri potest vt actio sit alicubi nisi præsupposito saltem ordine naturæ obiecto, à quo specificatur, & in hoc casu visio beatifica pertinet ad obiectū specificatiuum delectationis, ita vt ea sublata nō maneat tale obiectū.

Et hoc supposito probatur conclusio in qua cum dicimus non posse fieri vt omnes illæ tres delectationes reperiantur in aliquo sine visione Dei, consulto ita loquimur vt significemus non esse hoc intelligēdum de singulis earum, sed tantū de duabus quæ pertinent ad amorē nostrū quarū vna habet pro obiecto vt *quod* Deū, quatenus est bonū nostrū & pro conditione requisita ex parte obiecti possessionem eius quæ est visio: & alterā habet pro obiecto vt *quod* visionem ipsam; Ex his probatur quia vt

C ex hoc constat vtraque includit in suo obiecto visionem, *vel* tanquam ipsum obiectum, *vel* tanquā conditionē ita requisitā vt ea deficiente nō maneat obiectum in ratione obiecti. Non tamē intelligēda est nostra conclusio de alia delectatione quę habet pro obiecto Deū, vt est in se bonus; aut bonum diuinum vt cōuenit Deo: quonia de hac certū videtur (secundum doctrinā D. T.) quod non solum de potentia Dei absoluta, sed etiam secundum legem ordinariam potest esse eadem secundum speciem, cum visione & sine visione, cū fide. Quod probatur quoniam ratio formalis obiecti huius delectanis est eadē cū visione, & cum fide, ergo delectatio est eiusdē speciei. Consequentia patet, quia ad idētitatē specificā actuū sufficit identitas formalis rationis obiecti. Et antecedēs probatur quia obiectū formale, est bonū diuinū quatenus cōuenit Deo: & cognitio solum se habet vt cōditio necessario requisita ex parte potētię, & vt applicatio obiecti, sed ex parte boni diuini, nulla est diuersitas, quia

de eodem bono diuino potest esse gaudium cum visione, & cum fide & sub eadem ratione formali, scilicet, quatenus conuenit Deo: & solum est diuersitas in cognitione, quia in vno casu est visio, & in altero, fides; ergo eadem est ratio formalis obiecti huius delectationis cum visione & cum fide.

Quod potest amplius confirmari, quia propter hāc rationem, in materia de charitate solet dici, charitatem esse eiusdem speciei in via & in patria, non solum quoad habitum, sed etiam quod actus proportionatos, qui possunt haberi in vtroque statu, vt quoad actus amoris, cōparatos inter se, & quoad actus cōplacentiæ: & eadem est ratio de actibus gaudij aut delectationis.

Et si quæras, an hæc delectatio possit esse tam perfecta cum fide, sicut cum visione beatifica quātum ad perfectionem intensiuam? Respondetur, vtramque partem esse probabilem, quoniam affirmatiuę fauet sententia cōmuniter recepta in materia de charitate circa intensionem habitus, scilicet quod habitus charitatis potest esse magis intēsus in via, quam in patria in diuersis subiectis, quia ex hoc bene sequitur, quod etiā actus eius, qualis est ista delectatio, possit esse magis intensus; quia viator potest elicere actum æqualem habitui quē habet in intensione. *Pro parte* vero negatiua facit, quod intensio actuum pendet multum ex conatu potentiarum, qui propter varia impedimenta quæ sunt in via, & non in patria, non potest esse tam perfectus in via quam in patria: & quamuis cōcederetur pars affirmatiua respectu actus amoris, non sequitur quod etiam sit concedenda respectu actus delectationis, quia multa impediunt delectationem in via, quæ non tam directe impediunt amorem, vt tristitiæ, curæ, & afflictiones. Cæterum quidquid sit secundum legem Dei ordinariam, certum est quod per potentiam Dei absolutam potest hæc delectatio esse tam intensa cum fide in via, sicut cum visione beatifica, quia per potentiam Dei absolutam possunt remoueri aut etiā superari hæc impedimenta: ita vt quamuis adsint, non obstent perfectioni delectationis.

§. 6. *Non potest esse hæc delectatio in aliquo, nisi præsupposita aliqua cognitione obiecti.*

SEd *maius* dubium est an per potentiam Dei absolutam possit esse hæc delectatio in aliquo, nō solum sine visione beatifica, sed etiam sine omni alia cognitione obiecti quæ loco eius succedat? Ad hoc aliqui *respondent* absolute affirmatiue, idque probant, quoniam visio aut quæcunque alia cognitio, solum concurrit ad hanc delectationem vt applicatio obiecti, & vt plurimum tanquam causa partialis simul cum volūtate: sed Deus potest supplere applicationem obiecti cum solum requiritur ex parte potentiæ, vt in hoc casu, & similiter potest supplere concursum causæ efficientis; ergo etiam potest supplere concursum cuiuscunque cognitionis ad hanc delectationem. Et ex consequenti potest facere, quod hæc delectatio sit in aliquo, non præsupposita visione, neque alia cognitione.

Alij vero vtuntur hac distinctione, quod si hæc delectatio consideretur vt actio vitalis, non potest

A esse in aliquo nisi præsupposita in eo aliqua cognitione obiecti, quia esse actionem aliquam in aliquo subiecto vt vitalem, est esse in eo vt ab ipso elicitam modo vitali; & actus voluntatis non elicitur modo vitali nisi prę̨supposita cognitione obiecti: si tamen nō consideretur vt actio vitalis, sed vt accidēs aliquod, bene potest esse in aliquo subiecto non præsupposita in eo cognitione obiecti: vt si delectationem elicitam à voluntate mea collocaret Deus in voluntate alterius; imo & potest produci à voluntate non præsupposita cogntione in eodem subiecto: vt si Deus eleuaret voluntatem eius, qui nullam habet cognitionem boni diuini, ad efficiendum hanc delectationem, ita tamen vt hæc delectatio non reciperetur in tali voluntate, sed vel conseruaretur a deo extra omne subiectum, vel collocaretur in alia voluntate.

Sed mihi (consequenter ad ea quę superius dixi) neutra sententia placet, quoniam existimo non posse actionem vitalem effici, nisi à principio vitali; & voluntas non operatur vt principium vitale nisi præsupposita cognitione obiecti, propter intrinsecam subordinationem quam habet ad intellectum. Et præterea, quia licet hæc aut illa cogni-B tio obiecti solum concurrat ad actum voluntatis vt applicatio obiecti aut etiam vt causa efficiens ipsius: tamen cognitio, etiam absolute concurrit vt conditio requisita ex parte obiecti, quia voluntas nō tendit in bonum nisi vt cognitum, & in hoc differt obiectum appetitus eliciti ab obiecto appetitus innati siue naturalis.

TERTIA CONCLVSIO. *Si visio beatifica relinquatur suæ naturæ, non potest esse sine delectationibus explicatis in probatione præcedentis conclusionis, atque ita inseparabilitas visionis beatificæ ab eis non solum prouenit ex voluntate Dei sed etiam ex natura ipsius delectationis.* Hæc conclusio statuitur contra secundam sententiam, & conueniunt fere omnes in ea præter SCOTVM. Et *probatur* discurrendo per singulas delectationes: & in *primis* quod illa quæ est de bono diuino quatenus conuenit Deo sequatur necessario, ex natura visionis, *probatur* quia ex natura visionis, sequitur quod voluntas amet Deum quatenus est bonus in se: ergo sequitur etiam quod delectetur de hoc, quod sit tam bonus in se.

Confirmatur quia ideo sequitur ex natura visio-C nis amor Dei vt in se est bonus: quia per eam ostēditur, quod in Deo sit tota ratio bonitatis & quod in eius amore actuali nulla est ratio mali neque in carentia amoris, aliqua ratio boni: sed similiter per eandem visionem ostenditur, quod in Deo quatenus habet per omnimodam identitatem infinitam bonitatem est tota ratio boni delectabilis, & quod in delectatione de hoc, quod Deus sit tam bonus, nulla est ratio mali, neque in eius carentia aliqua ratio boni: ergo etiam sequitur ex natura visionis hæc delectatio.

Deinde idem probatur de delectatione quæ habet pro obiecto Deum vt est bonum nostrum possessum à nobis per visionem. Et ad hoc probandum est optima ratio D. THOMÆ in hoc articulo, quia in omnibus rebus ad consecutionem sui finis vltimi sequitur ex natura rei quis in eo: ergo etiam in homine ad visionem Dei consequitur ex natura rei delectatio de Deo viso. patet conse-

quentia

quẽtia quia visio est consecutio summi boni, & delectatio habet rationem quietis in bono adepto.

Et Confirmatur quia neque in obiecto, vt *quo*: scilicet in Deo vt est bonum nostrum; neque in conditione, scilicet in visione; neque in ipsa delectatione actuali, est aliqua ratio mali; neque etiam in carentia delectationis est aliqua ratio boni.

Et hæc ratio potest etiam deseruire ad probandum idem de delectatione, quæ habet pro obiecto vt *quod* ipsam visionem: quia in rebus naturalibus non solum consequitur quies in fine adepto, sed etiam in eius adeptione; ergo similiter in homine non solum sequitur delectatio de summo bono adepto, sed etiam de eius adeptione, quæ est visio. Et preterea neque in hoc obiecto, neque in delectatione actuali reperitur aliqua ratio mali, neque in carentia eius aliqua ratio boni.

Et tandem quoad omnes has delectationes potest probari hæc conclusio illa ratione, qua Diu. Thomas vtitur quæstione sequenti articulo 4. ad probandum, quod beatitudo vitæ futuræ semel habita non possit amitti; quia vel beatus carebit aliqua ex his delectationibus, & eadem est ratio de omnibus, vel omnibus, propria voluntate, quia scilicet posset velle non habere eam; *vel* Deo denegante concursum requisitum ad eius resultantiam, aut aliquo modo impediente eam: *vel* virtute alterius agentis impedientis eam. *Primum* dici non potest, quia nulla est ratio boni in carentia delectationis, neque mali in ipsa delectatione, aut per se, aut tanquam in impeditiuo maioris boni; & quamuis voluntas possit hoc velle, non sufficeret vt delectatio non esset; quia delectationes illæ neque quantum ad fieri neque quantum ad cõseruari subiiciuntur libertati voluntatis. Neque *secundum* quia cum delectationes illæ pertineant ad præmiũ beatorum, denegatio aut impedimentum earum esset pœna, quæ à Deo non infligitur nisi ob culpam, quam beatus nequit committere, quia ad visionem diuinæ essentiæ sequitur rectitudo voluntatis. Nec tandem *tertium* quoniam anima cõiuncta cum summo bono per eius visionem & amorẽ eleuatur supra omnia agentia naturalia, atque adeo nullum agens naturale potest eam impedire à suis actibus. Et quæ loco citato dicemus ad huius rationis explicationem possunt præsenti disputationi inseruire.

§. 7. *Excusantur tria dubia quæ hoc loco ab aliquibus disputantur, de natura harum delectationum.*

SEd de hoc loco solent ab aliquibus disputari tria dubia, *primũ* est, an istę delectationes sint ex natura sua sufficientes ad expellendũ à beatis omnẽ tristitiam, siue de suis obiectis, siue de alijs. *Secundũ* est, an Deus per potentiam suam absolutam non solum possit efficere quod visio beatifica sit in aliquo sine his delectationibus, sicut dictũ est in prima conclusione; sed etiam quod sit simul cum tristitia, siue de ipso obiecto visionis, siue de alio. *Tertium* est, an per potentiam Dei absolutam possit fieri, vt istæ delectationes sint simul in eodem cum tristitia, siue de suis obiectis, siue de alijs, sed de his cõmodius disputabitur infr. q. 31. & 32. vbi agitur de delectatione & eius causis, & contrarijs: & videnda sunt quæ de Christo in tempore suæ passionis dici solent 3. p. q. 46. art. 7. & 8.

§. 8. *Satisfit fundamentis primæ & secundæ sententiæ.*

AD FVNDAMENTVM PRIMÆ SENTENTIÆ Respondetur, quod quamuis dentur aliqua realiter distincta, quæ ex proprijs rationibus formalibus postulant mutuam coexistentiam, atque adeo per nullam potentiam possunt ab inuicem separari: tamen non probatur quod visio beatifica & delectatio sint de horum numero.

AD ARGVMENTA SECVNDÆ SENTENTIÆ Respondetur, *primo* ad omnia simul sumpta, explicando qua ratione sit intelligendum illud fundamentum, quod ad omnia præsupponitur, scilicet, *quod quæcunque delectatio de bono, quod aliquis habet, præsupponit amorem, quo tale bonum sit ei volitum*; quoniam nõ est intelligendum determinate de amore formali, sed indifferenter de formali vel virtuali, vt explicui superius q. 3. in *tractatu de essentia beatitudinis formalis* q. 6. *in dubitatione prima, posita post vltimã conclusionẽ in solutione argumẽti propositi cõtra secundum dictum.* Et hoc solum conuincunt ea, quæ nunc adducuntur in confirmationem huius fundamenti; quoniã ad inductionẽ *Respondetur*, vt auarus delectetur propter pecunias, quas possidet, nõ est necesse quod actu formali amoris eas sibi amet, sed satis est quod virtualiter habeat hunc actum: & idem est in alijs similibus casibus; nã v.g. vt quis delectetur de bono quod videt cõferri amico suo, non est necesse quod actu amet amicum suum, aut velit ei bonum tale, sed satis est quod virtualiter habeat hunc actum. Et ad rationem dicendum est, quod hic virtualis amor sufficit vt bonum, quod est obiectũ delectationis, dicatur conueniens, non solum ex natura rei, sed etiam per ordinem ad appetitum. Et ex hac explicatione manent soluta argumenta omnia, quæ proponuntur pro illa secunda sentẽtia; quia quãuis concedatur, posse beatum pro sua libertate cessare à tribus actibus amoris, qui præsupponũtur ad illas tres delectationes, de quibus illa argumenta proponuntur; potest dici quod manebũt illi actus virtualiter in ipso beato, & quod hoc est satis vt resultent in ipso delectationes eis respondentes.

§. 9. *Soluitur primum argumentum quod agit de delectatione, quæ habet pro obiecto bonum diuinum quatenus est in se & conuenit Deo.*

SECVNDO RESPONDETVR in particulari ad singula, admisso illo fundamẽto. ET AD PRIMVM negatur antecedẽs. Et ad primam probationẽ, quæ sumitur ex illa cõmuni propositione, *vni potentiæ tantum conuenit ex natura rei vnicus modus operandi*, neganda est hæc propositio, quoniam sicut noster intellectus etiam est vnica potentia, & tamẽ ex natura sua habet distinctos modos operãdi respectu diuersorũ, quia principijs assentitur sine discursu, & conclusionibus medio discursu: sic etiam voluntas quamuis sit vnica potẽtia poterit habere distinctos modos operandi respectu diuersorũ, & respectu Dei clare visi, erit determinata ad amorẽ, & respectu nõ solũ creaturarũ sed etiã Dei obscure cogniti, nõ erit ita determinata; sicut etiã volũtas diuina est libera respectu cuiuscunq; boni creati, & tamẽ respectu diuinæ bonitatis est necessario

determinata. Et plura quæ dici poterant circa hos diuersos modos operãdi voluntatis videri possunt apud CAIET. infra q. 10. art. 1. & 1. p. q. 41. art. 2. & apud CAPRE. in 1. d. 1. q. 3. art. 3. *ad argumenta* SCOTI *contra quartam conclusionem.*

Et ad secundam probationem respondetur quod necessitas in operatione quoad exercitium, non solum sumitur ex determinatione principij operatiui sed etiã ex applicatione passi ad ipsum principium, quamuis non sumatur equaliter nec eodem modo ex vtraque parte, sed ex determinatione principij tanquam ex ratione per se, & ex applicatione passi tanquam ex conditione necessario requisita; sicut in exẽplo ibidem proposito, ignis ita se habet respectu calefactibiliũ, vt si fuerint ei applicata, calefaciat ea necessario, si vero nõ fuerint applicata nõ calefaciat ea non quidem propter defectũ virtutis actiuę aut suæ determinationis, sed propter defectũ conditionis necessario requisitæ. Quare eodẽ modo dicemus in nostro casu quod quamuis cognitio obscura fidei, & visio clara, solum cõcurrant ad amorem Dei per modum applicationis obiecti potest ex earum diuersitate prouenire, quod amor sit necessarius aut liber quoad exercitium non tanquã ex ratione per se, sed tãquam ex conditione necessario requisita; sed quæ pertinent ad necessitatem quoad exercitium quam habet amor Dei in vidente Deũ ex professo disputari solent infra q. 10. art. 1. & 1. p. q. 82. art. 2. quibus locis videndus est CAIET. & FERRA. 3. contra gentes c. 62. & SOT. in 4. d. 49. q. 3. art. 4. conclusione 4.

§. 10. *Soluitur secundum argumentum in quo agitur de delectatione habente pro obiecto Deum quatenus est possessus à beatis per visionem.*

AD SECVNDVM RESPONDETVR negando antecedens, & ad primam probationẽ concessa maiori, negãda est minor si intelligatur de charitate in patria, vt dictũ est in solutione pręcedẽtis argumẽti: & ad secundã probationẽ *respondetur* quod licet amor ille sit imperfectus negatiue, quia non est tã perfectus sicut amor amicitiæ, non est imperfectus cõtrarie quia non habet aliquam imperfectionem positiuam, nec priuatiue quia non caret aliqua perfectione sibi debita secundum suã speciem; & ideo non est inconueniens quod ponatur in beatis quia non est necesse quod omnes actus qui ponuntur in eis sint æquales inter se in perfectione, vt patet de amore, & delectatione, si inter se comparentur.

Et ad id quod vlterius obiicitur scilicet non esse aliquam rationem necessitatis ponendi hunc actũ in beatis. Respondetur quod hic actus nõ ponitur in beatis vt eo excitentur ad operãdum, sicut ponitur actus spei in viatoribus, sed vt in ipsis sit perfectus amor concupiscentiæ in ordine ad se, quoniã hic amor tunc habet vltimum complementum, cũ vnusquisque amat sibi summum bonum vt possessum à se, sicut amor amicitię est maxime perfectus, cum amatur Deus vt est in se. Et præterea hic actus est maxime cõsentaneus inclinationi naturali, quia sicut in via est ei consentaneus actus sperandi & desiderandi summum bonum nondum habitum, ita etiam in patria & in termino est eidem inclinationi consentaneus, actus volendi & amãdi sibi idem summum bonum vt possessum.

§. 11. *Respondetur tertio argumento agenti de delectatione, quæ habet pro obiecto immediato vt quod suam beatitudinem formalem.*

AD VLTIMVM *vt respondeamus supponendum* est quod ille actus amãdi visionem Dei potest dici necessarius *duobus modis*, scilicet *quoad specificationem*, ad quod satis est quod voluntas non possit habere contrarium actum volendi carere eadem visione; & *quoad exercitiũ* ad quod requiritur quod voluntas non possit cessare ab illo actu. Et quamuis sit certum quod hic actus est necessarius *priori modo*, vt dicemus infr. q. 5. art. 4. non est ita certũ quod etiam sit nessarius *posteriori modo*, quia vix potest assignari ratio huius necessitatis in hoc actu: & ad omnia propter quæ potest esse necessari⁹ hic actus, videtur sufficere alter actus de quo egimus in præcedenti argumento, scilicet, quo beatus vult sibi summum bonum vt possessum à se per visionem. Et similiter sufficit ad probandum quod beatitudo sit inamissibilis ex parte voluntatis beati. Nihilominus tamen aliqui ex scolasticis videntur sequi partem affirmatiuam, quamuis non satis explicent, an loquãtur de hac volitione prout terminatur ad visionem tanquam ad conditionem obiecti, *quod*: vel prout terminatur ad eandem visionem tanquã ad obiectũ *quod*; de quorũ numero sunt DVRAND. in 4. d. 49. q. 8. num. 17. PALVD. q. 7. MAIOR q. 8. & potest hæc sententia *confirmari tum quia* vt D. THOMAS, inquit, quæstione sequenti, art. 4. *voluntas non potest cessare a volitione alicuius boni sibi perfecte propositi nisi quia est insufficiens, & quæritur aliud sufficientius, loco ipsius, vel habet aliquod incommodum annexum, ratione cuius venit in fastidium, vel est impeditiuum maioris boni.* Constat autem non reperiri aliquid horum in visione Dei & idem potest dici de eius amore, quia neque generat fastidiũ in beato, neque habet aliquod incommodum, neque impedit aliquod maius bonum, *tum etiam* quia sicut dixi de alio amore in solutione præcedentis argumenti, quod est valde consentaneus inclinationi naturali ita potest dici de hoc, quia valde consentaneum est inclinationi naturali amare summam perfectionem propriam, & intrinsecam, qualis in beatis est visio beatifica.

ET HOC SVPPOSITO AD ARGVMENTVM Respondetur negando antecedẽs, & ad *primam* probationem etiam est negandum antecedens, vt cõstat ex solutionibus præcedẽtium argumẽtorum. Et ad *secundam* probationem respondetur quod ille modus imperfectionis nõ repugnet statui beatifico, vt explicatum est in solutione præcedentis argumẽti, & constat in actu delectationis, qui siue sit de bono diuino, aut quatenus conuenit Deo aut quatenus possidetur à beatis, siue de ipsa visione, ponitur ab omnibus in beatis, & tamen potest esse volitus nõ solum beato, sed etiam propter beatum tanquam propter finẽ. Et in hoc eodẽ actu de quo loquimur, quia dato quod nõ sit necessarius quoad exercitiũ, nõ potest negari quod sit possibilis, nõ obstãte illa imperfectione, quia nulla est ratio propter quã repugnet beato, cõplacere in visione Dei, tanquã in bono proprio & ex motiuo amoris proprij. Ad *tertiã* probationẽ respondetur quod vt hęc volitio sit necessaria quoad exercitiũ nõ est necesse quod ipsa secundum se sit summum bonũ aut adeptio summi

boni, sed satis est quod alterum horum conueniat suo obiecto, scilicet visioni, sicut amor Dei in beatis est necessarius quoad exercitium quamuis ipse secundum se neque sit summum bonum neque etiam adeptio summi boni iuxta sententiã D. Tho. Ad *vltimam* probationem respondetur quod D. Thomas *per quemlibet statum naturæ*, non intellexit statum beatitudinis in quo dantur actus voluntatis quorum exercitium non potest apprehendi sub ratione mali, neque eorum cessatio sub ratione boni, sed intellexit quemlibet statum viæ. Alias explicationes huius testimonij refert Ferra. 3. contra gentes cap. 63. in fine

ARTICVLVS II.

Vtrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio?

Conclusio *Visio est præstantior quam delectatio.*

COMMENTARIVS.

Circa hanc conclusionem solet disputari Vtrum delectatio sit appetenda propter visionem tanquam propter finem, vel è contra visio propter delectationẽ. Sed de hoc egimus quæstione tertia in tractatu de essentia beatitudinis 1. p. q. 6. Vbi dissoluimus argumenta quæ adducuntur ad probandum beatitudinẽ formalem cõsistere in delectatione ex eo quod delectatio in patria est præstãtior visione & habet rationẽ finis respectu eius.

Circa solutionem secundi *notandum* quod in ea D. Tho. statuit *tres* propositiones. *Prima est, appetitum sensitiuum quærere operationes propter delectationes. Secunda, intellectiuum principalius intendere bonum quam delectationem quæ ex eo sequitur. Tertia, authorem naturæ apposuisse delectationes propter operationes.*

Contra quas argumentor *primo* quoniam prima cõtradicit tertiæ quod sic probo, ordo inter appetibilia quem seruat appetitus sensitiuus, est institutus ab authore naturæ, quoniam ab eo dirigitur appetitus absque vllo errore, ergo repugnant inter se hæc duo, appetitus sensitiuus quærit operationes propter delectationes: & secundum ordinem institutum ab authore naturæ delectationes quæruntur propter operationes.

Argumentor secundo quoniã secunda propositio repugnat doctrinę traditæ à D. Tho. in alijs locis, nam in primis superius q. 2 art. 6. ad 1 inquit *delectationem appeti per se, & nõ propter aliud, si particula (propter) importet causam finalem.* Et deinde infr. q. 34. art. 13. in corp. inquit, quod *delectatio in vltimo fine, potest dici optimum, inter bona humana* ergo cõtradicit sibi cum inquit hoc loco, *delectationem esse institutam ab authore naturæ propter operationem.*

Ad primvm Respondetur primo cum Caiet. quod cum D Thomas in prima propositione inquit *appetitũ sensitiuum quærere operationem propter delectationem* non sumit *operationem & delectationẽ* vt duo obiecta quorum vnum ordinetur ad aliud vt ad finem, sed vt vnum in quo operatio se habeat vt materiale & delectatio vt formale, & vt ratio sub qua appetitur operatio, atque ita particula (*propter*) non importat habitudinem causæ finalis, sed rationis formalis *sub qua* totum illud obiectum terminat actum; Et sensus est appetitum sensitiuũ quærere operationem, propter delectationem tanquam propter rationem formalem sub qua, quod est quærere eam sub ratione boni delectabilis, sicut cum dicimus substantiam videri propter colorem, non est sensus, videri propter colorem tanquam propter finem in quem eius visio referatur, sed videri propter colorem, tanquam propter rationem formalem *sub qua* potest videri. Et quod illa propositio debeat exponi hoc modo, colligitur ex ratione illius propositionis quam D. Tho. assignat, scilicet, quod apprehensio sensitiua non apprehendit communem rationem boni, sed tãtum aliquod bonum particulare, scilicet delectabile, nã ex hoc bene sequitur quod appetitus sensitiuus qui solum fertur in bonum apprehensũ per sensum, non possit ferri in operationes, nisi sub ratione delectabilis. Et si huic limitationi appetitus sensitiui, adiungas aliam, scilicet quod non appetit vnũ propter aliud, quia non agit propter finem, vt docuit D. T. superius q. 1. art. 3. colliges vlterius quod nõ potest appetere operationes quatenus sunt delectabiles, ordinãdo ipsas operationes in delectationẽ tanquã in finem, sed solum appetẽdo operationẽ sub ratione delectabilis, sicut materiale sub suo formali. Et hac expositione supposita nulla restat contradictio inter illas propositiones, quia tertia propositio intelligitur respectu appetitus potentis appetere delectationem & operationem tanquam duo obiecta ordinata inter se in ratione medij & finis, *prima* vero de appetitu imperfecto & limitato, qui non potest appetere operationem secundum se & vt obiectum distinctum à delectatione sed solum sub ratione delectabilis.

Ad secvndvm Respondetur ex eodem Caiet. sensum D. Tho. in priori testimonio esse quod delectatio est obiectũ sufficiens vt possit appeti propter se, & non propter aliud tanquam propter finem, in quo differt à bono vtili, quod non potest appeti, nisi propter aliud in ordine ad quod est vtile: in posteriori vero testimonio, loquitur D. Tho. de delectatione patriæ vt includit adeptionem summi boni,

ARTICVLVS III.

Vtrum ad beatitudinem requiratur comprehensio?

Conclusio. *ad beatitudinem necessario concurrunt ista tria visio, cõprehensio, & delectatio vel fruitio.*

COMMENTARIVS.

Circa hanc conclusionem *notandum primo* ex D. Tho. in solutione ad primũ quod cõprehensio sumitur dupliciter *primo* pro inclusione comprehensi in comprehendente, quia attingitur ab ipso adæquate quãtum attingibile est. *Secundo* pro tentione & adeptione eius rei, quam insequabamur & sperabamus vt cum quis insequebatur aliquem dicitur comprehẽdere eum, quando tenet eũ. Et hoc loco non sumitur *priori modo* quia certum est cõprehensionem ita sumptam non requiri ad beatitudinem, sicut est certum non esse possibilem.

Quia impoſſibile eſt cõprehendi illo modo infinitum à finito. Sed ſumitur *poſteriori modo*, & quod comprehenſio ſic ſumpta requiratur ad beatitudinem videtur colligi ex illis verbis, PAVLI. 1. ad CORINTH. 9. *qui in ſtadio currunt omnes quidem currunt ſed vnus accipit brauium, ſic currite vt comprehendatis*; Nam ſummum bonum quod in hac vita ſperamus eſt illud quod tanquam brauium dicit PAVLVS eſſe à nobis comprehendendum in futura vita: vt patet ex eo quod ſtatim ſequitur, *omnis autem qui in agone contendit ab omnibus ſe abſtinet, & illi quidem vt corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.*

Confirmatur primo ex illo 2. ad TIMO. 4. *curſum conſummaui, fidem ſeruaui, de reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die &c. Confirmatur ſecundo* quia ſecundum communem ſententiam theologorum propter hanc rationem beati appellantur comprehenſores.

SECVNDO NOTANDVM quod CONRRA. in principio huius articuli, notat ex D. THOMA in 4. d. 49. q. 4. art. 2. & 5. quod illa *tria* de quibus fit mentio in concluſione, ſcilicet, *viſio, fruitio*. & *cõprehenſio*, poſſunt ſumi *duobus* modis: *primo habitualiter*, qua ratione viſio eſt ipſum lumen gloriæ. *fruitio* eſt charitas conſummata, & *comprehenſio* eſt habitualis tentio, quę importat remotionem eorum quæ impediebant ne mens coniungeretur Deo. *Secundo* ſumuntur *actualiter*, qua ratione *viſio* eſt ipſe actus videndi Deum, in quo conſiſtit eſſentia beatitudinis formalis *fruitio* eſt ipſa delectatio actualis, quæ eſt accidens per ſe beatitudinis, & *comprehenſio* eſt habitudo voluntatis ad Deum, iam præſentem per viſionem, vt opponitur inſecutio-

A ni voluntatis per ſpem. Et addit CONRRA. quod hæc tria ſecundum priorem acceptionem ſunt dotes animæ beatæ & non ſecundum poſteriorem. Et quod D. THOMAS agit in hoc articulo de ijs ſumptis, poſteriori modo, & non vt ſunt dotes. Sed quantum ad hoc poſtremum attinet, ſcilicet ad mentem D. THOMÆ in hoc articulo, proculdubio fallitur, quia D. THOMAS, in hoc articulo, agit de illis tribus vt ſunt dotes, quod colligitur *in primis* ex eo quod agit de *viſione* ſecundum rationem diſtinctam, ab ea ſecundum quam, quæſtione præcedenti dixerat eſſe ipſam eſſentiam beatitudinis formalis, & ſimiliter de *fruitione* ſiue delectatione ſecundum rationem diſtinctam ab ea ſecundum quã egerat de ea duobus articulis præcedentibus, & iſtæ rationes ſunt propriæ dotium, nam alias ſequeretur ex ſententia D. THOMÆ vnumquemque ex his duobus actibus pertinere ſecundum tres rationes ad beatitudinem, ſcilicet, *viſionem* vt eſt eſ-
B ſentia beatitudinis formalis, & ſecundum rationẽ qua conſideratur in hoc articulo, & vt eſt dos. Et *fruitionem* vt eſt accidens conſequens ab beatitudinem, & vt cõſideratur in hoc articulo, & quatenus eſt dos. Et præterea probatur in particulari de *comprehenſione* & ſimul de reliquis duobus actibus quoniam D. THOMAS 1. p. q. 12. art. 7. ad 1. refert duas acceptiones comprehenſionis, quas propoſuimus notabili præcedenti & de poſteriori ſecundum quam diximus ſumi in hoc articulo ſic ait: *Et hoc modo comprehenſio eſt vna de tribus dotibus animæ quæ reſpondet ſpei, ſicut viſio fidei & fruitio charitati*. Hæc ſufficient pro hac quæſtione.

QVÆSTIO V.

De Adeptione Beatitudinis.

METHODVS QVÆSTIONIS.

POSTQVAM D. THOMAS EGIT DE TRIBVS PERTINENTIBVS AD BEATITVDINEM FORMALEM, ſcilicet, de obiecto & quidditate ipſius, & de ijs quæ eam comitantur & conſequuntur, iam explicare vult cauſas eius quæ vltimum locum obtinent inter ea quæ in principio huius materię diximus explicari à D. THOMA de hac beatitudine formali, & quoniam quatuor cauſæ ſoleant in re aliqua conſiderari, ſcilicet, formalis, finalis, materialis, & efficiens, tamen D. THO. non agit nunc de cauſa formali beatitudinis; quia cum beatitudo ſit quædam forma, ſcilicet, actus quidam, non habet aliam formam quæ ſit eius cauſa formalis, ſed ſolum habet rationem formalem, quę eſt eius quidditas & eſſentia, & conſiſtit in ordine actuali ad ſuum obiectum, ſicut eſſentia cuiuſcunque operationis,

rationis, consistit in ordine ad proprium obiectum, & de vtroque scilicet de obiecto beatitudinis formalis & de eius quidditate disputauit, iam D. Tho. quæstione secunda, & tertia, neque etiam agit de causa finali, quia cum ipsa sit vltimus finis vt adeptio non habet alium finem præter suum obiectum quod est vltimus finis, vt res adepta: & de hoc fine, vt dixi egit D. Tho. quæstione secunda: Neque etiam agit de causa materiali, quia cum docuerit quæstione tertia, beatitudinem formalem consistere in visione Dei quę est actio immanens, satis explicatum reliquit ipsam habere pro causa materiali & subiecto, intellectum à quo producitur. Quare solum agit de causa efficienti; & quoniam causa efficiens est *duplex* scilicet vniuersalis, & propria siue particularis, non agit de causa vniuersali, sed de particulari, quia supponit Deum esse causam vniuersalem huius operationis, sicuti reliquarum omnium rerum creatarum, per concursum proportionatum entitati ipsius operationis. De hac autem causa particulari non inquirit, quodnam principium aut quę potentia sit, quia supponit esse intellectum creatum ipsius hominis, aut angeli beati: sed qua virtute & quibus viribus sit causa eius actus qui est beatitudo formalis. Neque solum hoc explicat D. Tho. in hac quæstione, sed etiam agit de capacitate hominis ad consequendum hanc beatitudinem, & de medijs quibus indiget vt ad eam perueniat: Et ita hæc quæstio diuiditur in *tres* partes: In *prima* (quæ continet quatuor priores articulos) agit D. Tho. de prædicta capacitate & explicat statum & modum quo homo potest consequi hanc beatitudinem. In *secunda* (quę continet duos sequentes articulos) agit de principio effectiuo ipsius beatitudinis. Et in *vltima* (quæ continet duos vltimos) agit de medijs ex parte vię requisitis ad consequendum eandem beatitudinem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homo possit consequi beatitudinem?

CONCLVSIO *Homo potest beatitudinem adipisci.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM Nota quod verbum *possit* sumitur absolute pro habere capacitatem, quæ excludat repugnantiam ad consequendum beatitudinem, siue id sit faciendum viribus proprijs, siue alienis, siue naturaliter, siue supernaturaliter. Et verbum *consequi* non sumitur pro tendere per viam & per media pertinentia ad ipsam, ad consequendum beatitudinem formalem, sed pro adipisci in termino viæ, & habere actu ipsam beatitudinem formalem, quare sensus huius tituli est. *Vtrum* sit homini possibile siue viribus suæ naturæ siue supernaturalibus, habere beatitudinem formalem & esse actu beatum.

Sed obijcies quæstionem hanc superfluè proponi hoc loco à D. THOMA quia iam in præcedentibus est ab ipso explicata, siquidem quæstioni præcedenti docuit beatitudinem formalem consistere in clara Dei visione, & prima parte, quæstione

A duodecima, articulo primo ostendit esse homini possibile videre Deum.

Ad hoc quidam ex recentioribus Thomistis *respondent* beatitudinem in titulo huius articuli, non sumi pro beatitudine in particulari, quæ est visio Dei; sed pro beatitudine in communi, & ita quæstionem hanc esse distinctam, ab ea, quę prima parte est disputata.

Sed contra hanc solutionem obijci potest quod D. THO. in tota hac quæstione loquitur de adeptione eius beatitudinis, cuius quidditatem & essentiam inuestigauit quæstione præcedenti, & docuit consistere in visione Dei. Et *præterea* quod non vitatur hac ratione inconueniens superfluitatis huius articuli, quia ex eo quod probetur esse homini possibile videre Deum, non solum relinquitur probatum, esse ei possibile consequi beati-

B tudinem sumptam in particulari pro visione Dei, sed etiam esse possibile consequi beatitudinem sumptam secundum rationem communem beatitudinis, quia hęc ratio includitur intrinsece in beatitudine sumpta in particulari.

CAIET. in titulo huius quæstionis quintæ *respondet* quod quamuis visio Dei sit secundum rem nostra beatitudo formalis, tamen aliam rationem formalem habet quatenus est visio, & aliam quatenus est nostra beatitudo, & ideo quæstionem huius articuli esse formaliter distinctam ex parte obiecti, à quæstione disputata loco citato ex prima,

parte; & hoc est satis vt sine vitio superfluitatis potuerit proponi.

Verum neque hæc ratio placet GREGORIO DE VALENTIA in explicatione tituli huius quintæ quæstionis, quia non obstante illa distinctione rationum formalium visionis, eadem doctrina sufficeret ad ostendendum posse hominem consequi visionem illã vt est visio & vt est beatitudo nostra, sicut ex eadem radice habet homo quod sit eius capax secundum vtramque rationem; & ita ipse concludit potuisse à D. THOMA, omitti nonnullos articulos huius quęstionis, de quorum materia disputauerat, prima parte quęstione duodecima.

Sed nihilominus defendi potest ratio CAIETANI, quia vt quæstiones istæ sint distinctę sufficit distinctio rationum formalium in visione, & vt vitetur vitium superfluitatis, satis est posse distingui proportionaliter duas rationes formales in radice ex qua habet homo quod sit capax visionis vt est visio, & vt est beatitudo, quia hoc est satis vt media quibus id probatur, sint etiam formaliter distincta, & ita D. THO. visus est distinctis rationibus in his duobus locis, vt ex earum collatione potest constare.

CIRCA CONCLVSIONEM potest inquiri an sit possibile homini consequi beatitudinem in particulari quæ est visio Dei secundum suam essentiam. *Sed de hoc* disputari solet prima parte quæstione duodecima articulo primo contra ARMINIOS & alios quosdam hæreticos, apud BERNARDVM, epistola centesima nonagesima, & TVRRECRE *De potestate ecclesiæ, capite vigesimo quinto* qui existimabant beatitudinem cælestem à Deo promissam non consistere in visione diuinæ essentiæ, sed cuiusdam fulgoris ab ea manantis, & contra eos videri potest ALPHONSVS à CASTRO libro tertio, aduersus hæreses *verbo beatitudo, hæresi prima*, & de nonnullis testimonijs sanctorum legatur SIXTVS SINENSIS, libro quinto, bibliot. sanctæ, annot. 78. & lib. 6. annot. 53. & 182.

Circa rationes quibus D. THO. probat conclusionem,

DVBIVM EST,

An possit solo lumine rationis naturalis ostendi esse possibile homini, consequi hanc beatitudinem quæ consistit in visione diuinæ essentiæ.

§. 1. *Conuincitur euidenter esse in homine capacitatẽ ad consequendam aliquam beatitudinem in particulari sed ex principijs naturæ non potest euidenter demonstrari hominem esse consecuturum visionem beatificam quamuis probabiliter possit probari hoc esse possibile illi.*

DICO PRIMO *ex principijs naturæ potest euidenter ostendi esse in homine capacitatem ad consequendum aliquam beatitudinem in particulari.*

Hic consulto addo illud verbũ *in particulari*, propter quosdam Thomistas qui hoc loco dicunt solũ posse demonstrari esse possibile homini consequi A beatitudinem in *communi*, cum tamẽ tam retributio beatitudinis ex parte Dei, quam cõsecutio eiusdem beatitudinis ex parte hominis, debeat terminari ad rationem beatitudinis sumptam, in *particulari*, & contractã ad particularem aliquã beatitudinem. Sicuti omnes actiones sunt circa singularia iuxta doctrinam ARISTOTELIS libro primo, metaphisicę, capite primo, & *probatur hoc* quia homo secundum suam naturam ordinatur in aliquẽ finem vltimum, ergo secundum suam naturam habet capacitatem, vt consequatur hunc vltimum finem, quoniam alias frustra & insipienter ordinaretur ad eum: sed consecutio finis vltimi est beatitudo formalis, ergo homo secundum suam naturam habet capacitatem ad consequendum beatitudinem aliquam in particulari, scilicet, illam quæ consistit in consecutione eius finis vltimi ad quem ordinatur secundum suam naturam.

Sed obijcies hoc argumento etiam probari esse in brutis & in omnibus rebus inanimatis capacitatem ad consequendum beatitudinem, quia omnia creata ordinantur natura sua in aliquem finem vltimum, atque proinde habent capacitatem vt eam consequantur.

Respondetur cum D. THO. superiori quæstione B prima, articulo octauo, creaturas irrationales habere capacitatem vt consequantur finem vltimum, imperfecto modo, scilicet non attingendo ipsum secundum se, sed participando aliquam eius similitudinem, verbi gratia esse, viuere, aut etiã cognoscere, & ideo non sequi quod habeant capacitatem ad consequendum beatitudinem, quia beatitudo importat adeptionem vltimi finis, & non solum participationem suæ similitudinis.

Et si contra hoc obijcias non probari in argumento proposito, quod homo habeat capacitatem ad consequendum finem vltimum, attingendo ipsum secundum se, quia sicut ad hoc vt creaturæ irrationales nõ ordinẽtur frustra in finem vltimum, satis est quod possint eum consequi participando eius similitudinem, ita etiam ad hoc vt homo non dicatur frustra ordinari, satis erit quod possit eum consequi eo modo.

Respondetur, quod cum in primo antecedenti argumenti propositi, dicimus hominem secundum suam naturam ordinari ad cõsequendum aliquem finem vltimum, intelligi debet de consecutione proportionata naturæ humanæ, & eodem modo C est intelligendum consequens primæ consequentiæ. *Supponimus* autem ibi ex doctrina D. THO. loco citato hominem & reliquas creaturas rationales, habere hunc peculiarem modum consequendi finem vltimum, quod attingunt ipsum, secundum se actibus cognitionis & amoris, & ideo recte potuimus statim subsumere, quod in consecutione vltimi finis, consistit beatitudo formalis, quoniam loquebamur de consecutione, quæ fit attingendo ipsum finem, & non solum participando aliquam eius similitudinem.

SECVNDO PROBATVR prima ratione huius articuli, quę loquendo de beatitudine particulari indeterminate sumpta, hoc est, pro aliqua beatitudine, videtur euidens, & potest ad hanc formam reduci: homo secundum suam naturam habet capacitatem respectu perfecti boni ergo & respectu beatitudinis, consequentia patet quia cum beatitudo sit consecutio perfecti boni, necesse est vt

quicunque

quicunque est capax perfecti boni, sit etiam capax beatitudinis: & antecedens probatur, quoniam in homine est naturalis appetitus consequendi bonũ perfectum & vniuersale, quia voluntas hominis secundum suam naturam potest appetere huiusmodi bonum sicut intellectus potest apprehendere ipsum, ergo etiã est in homine naturalis capacitas ad consequendum idem bonum, quoniam appetitus à natura inditus, non potest esse frustra. In qua ratione duo sunt *aduertenda*. *Primum* est quod cũ, in probatione antecedẽtis dicitur, quod voluntas hominis potest appetere bonum perfectum & vniuersale, non intelligitur de vniuersali per abstractionem, sed de bono vniuersali in essendo, hoc est quod cõtinet omnem rationem boni, cuiusmodi, est summum bonum. Et non obstat quod hoc probet ex eo quod intellectus potest apprehendere bonum vniuersale, quia etiam hoc intelligitur de bono vniuersali eodem modo sumpto ita vt ex eo quod intellectus potest apprehendere summum bonum, colligatur, voluntatem etiam posse ipsum appetere: sicut ex eo quod sensus non potest apprehendere bonum vniuersale ita sumptum, sed solum bonum aliquod particulare & determinatum, colligitur quod etiam appetitus sensitiuus tãtum possit appetere bonum particulare. Et eodem modo exponendus est D. Thomas supra quæstione secunda, articulo octauo, vbi inquit, *quod obiectum voluntatis, quæ est appetitus humanus est vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus est vniuersale verum*. *Secundum* est quod cum in probatione consequentiæ eiusdem probationis, dicitur *quod appetitus inditus à natura non potest esse frustra*, non supponitur quod esset frustra si homo de facto non consequeretur beatitudinem, sed si non habeat capacitatem vt consequæretur eam. Quod est *notandum* ad defendendum non habere eandem vim hanc rationem ad probandum quod ex principijs naturæ sequatur hominem esse de facto cõsequuturum aliquam beatitudinem, quia quamuis non consequeretur eam non esset in ipso simpliciter frustra prædictus appetitus sicut si non haberet capacitatem vt posset eam consequi.

Sed quæres an his duabus rationibus probetur non solum hominem habere capacitatem ad cõsequendam aliquam beatitudinem in sensu explicato, sed etiam aliquomodo de facto, esse consequuturum eam.

Ad hoc dico secundo *neque his rationibus neque alijs, potest probari hoc euidenter, sed solum probabiliter & congruenter*.

Prima pars probatur quia quamuis Deus permitteret vt omnes homines deficerent à consecutione vltimi finis in quem sunt natura sua ordinati, non sequeretur *aut* frustra esse ordinatos in eum finem, *aut* non habere capacitatem ad consequendum ipsum, *aut* frustrari in eis appetitum naturalem, aut Deum non vti perfecta prouidentia erga speciem humanam: sicut quamuis multæ species angelorum defecerint à consecutione finis, ad quem natura sua ordinabantur non sequitur aliquod ex his inconuenientibus. *Et suppono* angelos per peccatum auersos fuisse à fine naturali, & omnes angelos differre inter se specie.

Confirmatur quia quod homines consequantur de facto aliquam beatitudinem pendit ex gratia aut ex libera voluntate Dei: Sed ex principijs naturæ non potest euidenter ostendi quod Deus aut decreuerit dare hominibus gratiam necessariam, aut habuerit hanc voluntatem, ergo neque quod homines sint consecuturi aliquam beatitudinem.

A

Secunda etiam pars probatur quia consonum est diuinæ bonitati & prouidentię vt supposita capacitate quæ est in humana natura ad cõsequendum aliquam beatitudinem, decreuerit Deus, ita se habere cum ea, vt non omnes homines deficerent de facto à consecutione beatitudinis.

Confirmatur quia consonum est diuinæ prouidentiæ, vt supposito quod Deus ordinauerit reliquas naturas carentes ratione in finem vltimum, det etiam eis omnia necessaria vt de facto consequantur eum, iuxta modos sibi proprios, ergo idem dicendum est respectu humanæ naturæ.

Verum in hac parte non loquimur de humana natura quoad omnia indiuidua ipsius, sed quoad aliquia quia cum sit libera, magis consonum est suauitati diuinæ prouidentiæ ita dirigere ipsam in finem vltimum, vt aliqua indiuidua ipsius consequantur eum, quamuis multa deficiant ab eius consecutione.

B

Et si contra hanc partem *obijcias* exemplũ angelorum superius propositum in quo constat esse multas naturas specificas quæ quoad nullum ipsarum indiuiduum sunt consecuti beatitudinem. *Respondetur imprimis* propterea, dici in conclusione solum probari hoc congruenter cum quo stat quod etiam sint congruentes rationes pro parte opposita. Sicut quando asseritur probari aliquam propositionem probabiliter, non negatur quod etiam eius contradictoria possit probabiliter ostendi.

Deinde, dico esse magnum discrimen quantum ad hoc inter species angelicas & speciem humanam, quoniam species angelicę conueniunt in vno gradu naturæ intellectualis secundum quem conuenit ipsis capacitas beatitudinis, & ideo satis est quod aliqui angeli fuerint consecuti beatitudinem vt capacitas hæc fuerit in suis indiuiduis sufficienter completa, & redacta in actum, quamuis multæ eorum species in nullo indiuiduo suo fuerint consecutæ beatitudinem: at vero hominibus conuenit hæc capacitas immediate secundum gradum naturæ rationalis, & ideo si nullum indiuiduum naturæ humanæ consequeretur beatitudinem non compleretur talis capacitas in aliquo indiuiduo suo.

C

Dico vltimo *ex principijs naturæ non potest euidenter ostendi quod in homine sit capacitas ad consequendum beatitudinem quæ consistit in visione Dei, sed solum probabiliter*. In hoc conueniunt omnes discipuli D. Thomæ: contra Scotum qui in 4. d. 49 q. 3. videtur asserere posse hoc cognosci euidenter & demonstratiue per rationem naturalem.

Et probatur prima pars quoniam visio Dei est secundum suam substantiam super naturam hominis vt nunc suppono, ergo ex principijs naturæ non potest euidenter ostendi quod homo possit eleuari ad huiusmodi visionem. Patet consequentia quia ex solis principijs naturæ non potest cognosci euidenter quæ habitudo sit inter naturam aliquam, & ea quæ sunt ipsi supernaturalia.

Confirmatur quoniam alias etiam posset ex

principijs

principijs naturæ ostendi euidenter, quod natura humana possit eleuari ad vnionem hypostaticam cum persona diuina. Item intellectus humanus non concurrit ad illam visionem virtute naturali: ergo non potest naturali ratione ostendi, quod possit eleuari supernaturaliter ad concurrendum; patet consequentia, quia non potest naturali ratione probari euidenter, quod aliqua potentia possit eleuari ad agendum vltra suam virtutem.

Confirmatur quia omnia argumenta, quibus hoc solet probari, possunt sufficienter dissolui, vt statim explicabitur.

Secunda etiam pars probatur, tum quia solo lumine naturali possunt fieri argumenta satis probabilia pro hac parte, *tum etiam* quia eodem lumine ostendi potest quod rationes contra eam factæ non conuincunt.

§. 2. *Adducuntur apparentes demonstrationes concludentes esse in homine capacitatem ad consequendam visionem beatificam, & dissoluuntur.*

SEd *vt in fauorem* huius secundæ partis conficiamus aliqua argumenta, & in fauorem primæ partis dissoluamus ea: *aduertendum est* tria potissimum fieri argumenta ad probandum, esse in homine capacitatem ad consequendum hanc beatitudinem.

PRIMVM EST SCOTI loco citato, vbi sic argumentatur: Quęcunque potentia potest aut virtute propria, aut vt eleuata à Deo, operari circa quodlibet obiectum contentum intra latitudinem sui obiecti adæquati: ergo etiam intellectus noster potest, saltem vt eleuatus à Deo, videre Deum vt est in se, & ex consequenti potest consequi beatitudinem, quæ consistit in visione Dei; *Antecedens* supponitur vt certum ex inductione, quæ potest fieri per omnes potentias; & *consequentia* probatur, quia Deus, vt est in se, continetur intra analogiam entis, & tota analogia entis est obiectum adæquatum nostri intellectus.

SECVNDVM EST SCOTI ibidem, quod est huiusmodi, quando aliquid est perfectio simpliciter, & conuenit inferiori alicuius generis, etiam conuenit superiori eiusdem generis: sed notitia intuitiua, est perfectio simpliciter potentiæ cognoscitiuæ, & conuenit sensui, respectu sui obiecti; ergo multo magis conuenit intellectui respectu sui obiecti, & maxime Dei, qui est perfectissimum intelligibile.

TERTIVM desumitur ex D. THOMA, prima parte, quæstione duodecima, articulo primo, & est hoc: in homine est naturalis appetitus videndi Deum, ergo in homine est capacitas ad videndum Deum; & ex consequenti ad consequendũ beatitudinẽ, quæ consistit in visione Dei; *consequentia* patet quia, vt supra dicebã, appetitus naturalis nõ potest esse frustrà, atque adeo semper supponit in subiecto capacitatem respectu sui termini, & *antecedens* probatur, quia intellectus cognito effectu, naturaliter appetit cognoscere causam eius, non solum quantum ad *an est*, sed etiam quantum

A ad *quid est*: ergo cognitis effectibus primę causæ, naturaliter appetit cognoscere ipsam primam causam, non solum quoad *an est*, sed etiam quoad *quid est*, atque proinde videre ipsam vt est in se, quia sine hac visione non poterit cognoscere *quid sit*.

VLTIMVM ARGVMENTVM desummitur ex D. THOMA in hoc articulo & est propositum à nobis secundo loco, pro prima conclusione, & magna ex parte conuenit cum præcedenti.

HAEC ARGVMENTA talia sunt vt probabiliter concludant intentum, quod satis est ad confirmationem secundæ partis: non tamen ipsum demonstrent, sed possint dissolui, ex quo prima pars confirmatur.

ET AD PRIMVM RESPONDETVR *primo* antecedens non esse euidens in solo lumine naturali, quoad eam partem, qua asseritur, potentiam vt eleuatam à Deo posse operari circa aliquod obiectum, ad quod tota sua virtute nõ potest pertingere: quia vt dicebam in probatione vltimę conclusionis, non potest naturali ratione probari euidenter, quod aliqua potentia possit eleuari ad agendum vltra totam suam virtutem.

B *Secundo Respondetur* quod ad veritatem antecedentis satis est, quod potentia possit sua operatione attingere aliquo modo quodcunque obiectum contentum intra latitudinem sui obiecti, & non requiritur quod possit attingere ipsum vt est in se, aut perfectissimo modo; & ita potest negari consequentia.

AD SECVNDVM RESPONDETVR *primo*, negando maiorem, quia non est necesse vt omnis perfectio simpliciter, quæ conuenit inferiori naturæ, conueniat etiam superiori: vt, esse incorruptibile est perfectio simpliciter & conuenit naturæ cœli, & non naturæ humanę, quæ est perfectior ipsa. Et euidentia, est perfectio simpliciter cognitionis, & conuenit cognitioni naturali, & non omni supernaturali, vt patet in fide.

Secundo Respondeo, maiorem solum esse veram quando in omnibus seruatur proportio inter extrema inter quę fit comparatio; at vero in casu huius argumenti non seruatur proportio inter sensum & intellectum: quoniam sensus sumitur per ordinem ad obiectum sibi proportionatum, intellectus vero per ordinem ad obiectum improportionatum; & ideo ex eo quod

C sensui conueniat notitia intuitiua per ordinem ad hoc obiectum, non sequitur quod etiam possit conuenire intellectui per ordinem ad obiectum de quo loquimur; alias simili argumento probaretur, quod intellectus noster virtute naturali possit videre Deum, quia posse virtute naturali habere notitiam intuitiuam, est perfectio simpliciter in potentia cognoscitiua, & conuenit sensui respectu sui obiecti: ergo etiam conuenit intellectui nostro respectu Dei. Quare hoc argumentum vt plurimum probat, quod intellectui respectu obiecti sibi proportionati possit conuenire notitia intuitiua. Cur vero hoc concedamus de sensu absolute, & respectu cuiuscunque obiecti; & de intellectu cum addito, & solum respectu obiecti proportionati: Forte ratio est, imperfectio ipsius sensus, qui propter suam materialitatem, determinatus est natura sua ad percipiendum solum obiecta existentia,

stentia, & sub hac conditione quod existant.

Et ex hoc potest colligi alia solutio, scilicet, quod notitia intuitiua, quæ conuenit sensui, non est perfectio simpliciter, quia prouenit ex limitatione & materialitate ipsius sensus: & ideo non sequitur quod etiam debeat conuenire potentiæ, quæ careat hac imperfectione, cuiusmodi est intellectus.

AD TERTIVM RESPONDETVR *primo*, quod quamuis admittatur antecedens, solum sequitur quod ex suppositione sit etiam in homine capacitas huius beatitudinis; non tamen quod esse in homine talem capacitatem possit probari euidenter ratione naturali, quia antecedens, scilicet *esse in homine appetitum naturalem eiusdem beatitudinis*, non potest cognosci euidenter facultate naturæ, non solum ab homine, sed neque ab angelo. Neque oppositum conuincit probatio illius antecedentis, quoniam habet apertam solutionem, vt statim dicam.

Et si quaras, quomodo angelus, qui cognitione comprehendit naturam humanam, nō cognoscat hunc appetitum naturalem, si est in ipsa?

A

Respondetur, quod ad comprehensionem alicuius rei non est necesse cognoscere ea, quę ita conueniunt ipsi secundum naturam, vt importent ordinem ad aliquod supernaturale. *Et deinde dico*, quod hic appetitus respicit *primario* adeptionem summi boni in communi, & *secundario* hanc actionem, scilicet; visionem Dei, in qua huiusmodi adeptio in particulari consistit: & ideo quamuis angelus cognoscat hunc appetitum, non cognoscet eum quatenus respicit obiectum secundarium, scilicet; visionem; sed solum quatenus respicit obiectum *primarium* scilicet adeptionem in communi; sicut ad hoc vt quis cognoscat potentiam visiuam, non est necesse quod cognoscat visibilia particularia, sed satis est quod cognoscat communem rationem visibilis.

B

Secundo respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, quod quando in nobis ex cognitione effectuum excitatur appetitus cognoscēdi causam, scilicet Deum, huiusmodi appetitus non est innatus per modum propensionis, siue in intellectu, siue in alia potentia; sed est actus elicitus à voluntate; & tamen *antecedens*, vt esset ad propositum, deberet intelligi de appetitu insito à natura per modum ponderis naturalis. Et præterea voluntas, hoc actu non appetit cognoscere Deum quidditatiue, sed vt plurimum cognoscere ipsum perfectiori modo, quo potuerit naturaliter, etiam quoad prædicata pertinentia ad eius quidditatem.

C

AD VLTIMVM *respondetur* quod ratio huius articuli, si intelligatur de capacitate visionis Dei, potest dissolui, si dicamus quod antecedens solum probatur euidenter ratione ibi posita respectu boni perfecti in communi, non sane respectu boni perfecti in particulari.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnus homo possit esse beatior altero.

PRIMA CONCLVSIO *quantum ad bonum, quod est beatitudinis obiectum & causa, non potest esse vna beatitudo maior quam altera.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Quantum ad adeptionem huiusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis esse alio beatior.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Ratio ordinis*

POSTQVAM D. THOMAS articulo præcedenti docuit, esse in hominibus capacitatem ad consequendum beatitudinem, quæ est visio Dei: nunc incipit explicare modum quo eam sunt consecuturi, & in hoc articulo agit de eius gradu, & quantitate, & ita inquirit, *Vtrum* omnes sint habituri æqualem gradum beatitudinis, vel potius vnus maiorem, & alter minorem?

CIRCA PRIMAM conclusionem *Nota*, quod ex parte obiecti beatifici dupliciter posset esse inæqualitas in beatitudine: *Primo* quia obiectum beatificum respectu vnius beati esset summum bonum increatum, scilicet Deus, & respectu alterius esset aliquod bonum creatum; *secundo* quia licet Deus sit obiectum beatificum respectu omnium beatorum, tamen Deus non esset obiectum respectu omnium quoad omnia quę sunt in ipso formaliter, sed quoad plura vel pauciora iuxta gradum beatitudinis ad quem vnusquisq; eueheretur: vt si ex ijs quę sunt in Deo formaliter, plura viderentur ab eo qui est magis beatus, & pauciora ab eo qui est minus beatus. Et contra vtrumque modum inæqualitatis statuitur à D. THOMA hæc prima conclusio, quæ est certa secundum fidem, vt *contra primum* potest ostendi omnibus testimonijs & argumentis, quæ supra quæstione secunda, adduci solent ad probandum, obiectum beatificum non esse aliquid creatum, sed solum Deum.

Et confirmari potest testimonijs in quibus dicitur, beatitudinem consistere in visione & fruitione Dei, quæ adduximus supra, quæstione tertia, cum agebamus de essentia beatitudinis, quoniam in ijs omnibus supponitur, Deum esse obiectum beatificum.

Et contra secundum quamuis non habeat pro se tam aperta testimonia, tamen potest probari communi consensu Theologorum; & illis testimonijs in quibus dicitur, Deum videri à beatis, sicuti est, quæ adduci solent prima p. q. 12. art. 7. & 8.

§. 2. Ex sacra scriptura, concilijs, & Sanctorum Patrum dictis, ostenditur vnum esse beatiorem alio in cœlo. Similiter hæreses circa hanc rem refutantur.

CIRCA SECVNDAM conclusionem quod quia à causa vel ratione formali denominatur aliquid simpliciter tale, & beatitudo sumpta pro adeptione summi boni, est beatitudo formalis, atque adeo est causa formalis, à qua beatus habet formaliter esse beatum, ideo satis est beatitudinem ita sumptam esse inæqualem, vt beati dicantur simpliciter & absolute inęquales in beatitudine, & vt vnus dicatur simpliciter magis beatus quam alius. In quo errauit olim IOVINIANVS, qui vt refert HIERONYMVS libro 2. aduersus eundem, c. 12. asserit beatos omnes futuros esse æquales in præmio, & in eodem errore fuit LVTHERVS in sermone de natiuitate beatæ virginis, vbi sicut referunt SOTO libro 2. de natura & gratia c. 20. & in 4. d. 49. quæst. 3. art. 2. VALENTIA 1. 2. disputatione. 1. quæst. 5. puncto 3. eo dementiæ processit, vt dixerit nos omnes, esse ęque sanctos & consequenter futuros esse æque beatos atque ipsa Dei mater.

Sed contra vtrumque nostra conclusio est certa secundum fidem, vt late probāt authores citati & CASTRO. l. 3. aduersus hæreses, verbo *beatitudo* hæresi septima. Et VEGA, libro decimo, super CONCILIVM TRIDENTINVM à capite quarto. Et nunc probatur breuiter, quia imprimis colligitur aperte ex scriptura: nam IOANNIS 14. habetur. *In domo patris mei mansiones multæ sunt*, hoc est, plura præmia respondentia meritis & operibus in quibus vnus quisque se exercuerit. Et non potest *responderi*, per mansiones intelligi Ecclesias quæ sunt in terra, vt dicebat IOVINIANVS, quia vt HIERONYMVS libro citato, capite decimo quinto, obijcit contra eum, conuincitur aperte, debere intelligi de cœlorum mansionibus & æternis tabernaculis, ex eo quod statim sequitur, *quia vado parare vobis locum*: quia per *locum* intelliguntur mansiones quas CHRISTVS dixerat esse in domo patris sui; Et certum est CHRISTVM noluisse significare se discedere à discipulis suis, vt pararet eis locum in terra, sed in cœlo.

Et præterea colligitur ex verbis subiunctis: *iterum venio, & accipiam vos ad me ipsum vt vbi sum ego & vos sitis*, quæ necessario debent intelligi de gloriæ mansionibus, vt notauit AMBROSIVS libro de bono mortis, capite duodecimo, quoniam significant CHRISTVM accepturum discipulos, ad locum in quem ipse per mortem suam & passionem volebat proficisci, qui procul dubio erat cœlum. *Et tandem* potest conuinci ex fine propter quem CHRISTVS hæc verba exposuit, scilicet, vt sedaret turbationem discipulorum ortam ex eo quod dixerat in fine capitis præcedentis: *quo ego vado, vos non potestis venire*, &c. quasi diceret; ne turbemini putantes, aut mihi soli paratum esse mansionem apud patrem, aut PETRVM solum me secuturum, *quia in domo patris mei*, &c. quod non satis esset

A ad sedandum illam turbationem nisi intelligeretur de cœlestibus habitaculis

Neque etiam potest responderi solum significari hoc testimonio mansiones futuras esse distinctas pro diuersitate beatorum non tamen futuras esse inæquales, quia ex ipso contextu colligitur oppositum in quo non solum dicitur mansiones esse paratas, pro CHRISTO & PETRO, sed etiam pro multis alijs quare sicut non omnes alij erant æquales, aut inter se aut cum CHRISTO & PETRO, ita non promittuntur eis æquales mansiones. *Et præterea* constat ex communi consensu sanctorum, qui verba hæc non solum de multitudine sanctorum, sed de inæqualitate interpretantur ita IRENEVS libro tertio aduersus hæreses cap. 21. HYLLARIVS in illud psalmi 64. *Beatus quem elegisti*: HIERONYMVS loco citato AVGVSTINVS libro de sancta virginitate cap. 26. GREGORIVS, libro nono moralium cap. 39. CYRILLVS libro 9. in IOANNEM cap. 31. Et BASILIVS, libro de Spiritu sancto cap. 16. & huic testimonio potest adiungi illud primæ ad CORINTH. 15. *Stella enim à stella differt in claritate sic & resurrectio mortuorum*, vbi aperte significatur sicut, stellæ distant inter se in claritate, ita beatos futuros esse inter se inæquales in gloria, & non solum intelligitur de gloria corporis sed etiam de gloria animæ, quoniam inæqualis gloria corporis ex inæqualitate gloriæ animæ dimanat.

B

Secundo probatur ratione Theologica, in qua per euidentem consequentiam ex duabus propositionibus de fide deducitur conclusio, & est huiusmodi: beatitudo est hominibus danda vt præmium, & merces suorum meritorum: Sed non erunt in omnibus hominibus æqualia merita: ergo neque conferetur eis, æqualis beatitudo. *Maior* probatur ex illo primæ ad CORINTHIOS 3. *vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem & 2.* ad CORINTHIOS. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi vt referat vnisquisque propria corporis prout gessit siue bonum siue malum.* Et ad Romanos 2. *qui reddit vnicuique secundum opera sua.* Et *minor* etiam probatur ex illo 2. ad Corinthios 9. *qui parcè seminat parcè & metet, & qui seminat in benedictionibus*, &c. vbi non solum significatur inæqualitas gloriæ per *metere parce & de benedictionibus*, sed etiam inæqualitas meritorum per *seminare parce in benedictionibus*. Et vtraque præmissa diffinita est & confirmata testimonijs scripturæ in CONCILIO TRIDENTINO sessione 6. decreto de iustificatione c. 16.

C

Tertio probatur definitionibus ecclesiæ, nam imprimis HIERONYMVS in apologia ad PAMACHIVM pro libris suis, contra IOVINIANVM c. primo significat eum Romæ fuisse damnatum, quoniam ex hoc errore, coniugium, merito virginitatis, faceret æquale, nam primo sic ait. *Cur piaculum huius vocis Roma Victorinus audire non potuit*: & Paulo post *damnatio* (inquit) *eius mei testimonium sit*: & deinde adducitur contra hunc IOVINIANI errorem concilium Telense, & quāuis in eo Concilio, vt habetur in editione Surij, Tom. 1. nulla fuit mētio huius erroris, tamē inter decreta SIRICII Papæ, sub quo illud concilium celebratū fuit

fuit, adducitur epistola eiusdem SIRICII aduersus IOVINIANVM & eius socios, in qua generaliter damnantur errores IOVINIANI, & rescriptum AMBROSII & aliorum episcoporum eiusdem consilij ad SIRICIVM in quo habentur hæc verba: *Agrestis enim vlulatus est, nullam virginitatis gratiam, nullum castitatis ordinem seruare, promiscuè omnia velle confundere, diuersorum gradus abrogare meritorum. & paupertatem quandam cælestium remunerationum inducere quasi Christo vna sit palma quam tribuit, ac non plurimi abundent tituli præmiorum.* Et tandem adducitur testimonium CONCILII FLOREN. *in litteris sanctæ vnionis.* Vbi de animabus quæ exutæ à corporibus nihil habent purgandum definitur, *in cælum mox recipi & intueri clare ipsum Deũ trinum & vnũ sicuti est, meritorum tamen diuersitate alium alio perfectius.*

Vltimo probatur authoritate sanctorum, quorum testimonia legi possunt in expositione testimoniorum scripturæ quæ citauimus in argumento præcedenti, & referuntur à BELLARMINO tomo 3. lib. 5. de iustificatione, cap 16. & à VALENT. loco citato.

B *Sed quæres* quibus fundamentis moueantur hæretici ad hoc asserendum. *Respondetur* IOVINIANVM habuisse duo fundamenta, quorum *primum* est omnes virtutes esse pares, & peccata etiam paria, iuxta veterum STOICORVM sententiam. Huius fundamenti meminit HIERONYMVS lib. primo, aduersus eundem IOVINIANVM cap. 2. Alterius est in scriptura solum referri duas sortes hominum, vnam saluandorum, & alteram damnandorum, & nullam fieri mentionem diuersitatis graduum in quacunque ex his sortibus. Et huius etiam fundamenti meminit HIERONYMVS lib. 2. aduersus IOVINIANVM cap. 12. *Fundamentum* vero LVTHERI fuit error suus, de iustitia imputatiua, nam cum existimauerit nullum hominem esse iustum per iustitiam aliquam sibi propriam & intrinsecam, sed per iustitiam CHRISTI apprehensam per fidem, & imputatam à Deo, consequenter dixit quod sicut iustitia Christi est eadem & æqualis respectu omnium, sic etiam omnes dicantur æqualiter iusti & sancti. Sed de *primo* fundamento IOVINIANI agi solet in materijs de virtutibus & peccatis; de *secundo* in materia de merito, & in locis citatis ex scriptura, & agit de eo HIERONYMVS libro secundo citato cap. 11. & sequentibus. Et de fundamento Lutheri in materia de iustificatione. Quare ex his argumẽtis hæreticorũ nunc solũ oportet dissoluere vnũ quod pro hoc errore sumitur ex parabola vineæ Mathæi 20. vbi operarijs inæqualiter laborantibus redditur æquale stipendium, scilicet, idem denarius diurnus. Ad quod D. THOM. in hoc art. citato in solutione secundi, *Respondet* vnitatem denarij significare vnitatem & æqualitatem beatitudinis ex parte obiecti, non tamen æqualitatem ex parte gradus ipsius beatitudinis. Itaque illo exemplo significatur, reddi omnibus beatis in præmium fruitionum eiusdem summi boni, quod est Deus, non tamen æqualem fruitionem, quia vnus alio perfectius fruetur eodem summo bono. Et hæc expositio est etiam desumpta ex AMBROSIO libro septimo, in Lucam super caput decimum quintum; AVGVSTINO libro de sancta virginitate cap. 26. & GREGORIO libro 4. moralium cap. 42.

A

§ 3. *Adferuntur duo argumenta contra definitam veritatem, probantia vnam beatitudinem non esse maiorem altera, quia qualibet est summum bonum & quo non est aliud magis appetibile. Et soluuntur.*

SEd vt explicemus solutiones argumentorum D. THOMÆ proponemus ex ipso duo argumenta contra hanc veritatem.

Primum est quia beatitudo in vno quoque beato est summum bonum. sed summo bono non est aliud bonum maius: ergo beatitudine cuiuscunque beati non est alia beatitudo maior, & ex cõsequenti omnes beatitudines sunt æquales.

Secundum est quia sequitur quod beati non habeant appetitum satiatum, sed semper restat eis aliquid desiderandum & quærendum. Consequens est falsum quia hoc repugnat rationi beatitudinis, *tum quia* desiderium non expletum causat in animo tristitiam & mutabilitatem quæ est contraria beatitudini; *tum etiam* quia D. THOM. supra, quæstione 3. art. 8. vt probet beatitudinem consistere in visione diuinæ essentiæ, supponit non esse hominem perfectè beatum quamdiu restet sibi aliquid desiderandum & quærendum: Et tandem quia de ratione beatitudinis est quod sit perfectum & sufficiens bonum imo à Theologis post BOETIVM definitur *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Ergo repugnat ipsi quod non sit sufficiens ad satiãdum appetitum beati. Et *consequentia* probatur *primo*, quia quamdiu alicui restat aliquid perfectionis possibilis acquiri, quam tamen non acquisiuit, non potest habere appetitum satiatum, & semper ei restat aliquid desiderandũ & quærendum: sed cuicunque ex inferioribus beatis restant perfectiones superiorum, quas absolutè possunt habere & non habent; ergo inferiores beati non habent appetitum satiatum, & semper eis restat aliquid desiderandum & quærendum. *Secundo probatur* quia si beatus inferior consideret beatitudinem superioris beati eliciet actum desiderandi eam, & huiusmodi actus erit naturalis & necessarius saltẽ quoad specificationẽ, ergo signum est quod nõ habet appetitũ satiatum, & quod restet ei aliquid desiderandũ & quærendum. *Tertio probatur* quoniam aliæ res non habent suum appetitum satiatum, quousque assequantur suum finem perfectissimo modo quo potest acquiri, vt v. g. lapis non habet satiatum appetitum existendi in centro nisi sit in eo perfectissimo modo, ita vt centrum ipsius sit centrum mundi, ergo similiter homo non habet satiatum appetitum consequendi Deum, nisi eum consequatur perfectissimo modo, qui sibi fuerit possibilis, & ex consequenti per beatitudinem minorem maxima possibili, non satiatur appetitus humanus.

C *Ad primum respondet* D. THO. in solutione secundi huius articuli, *quod beatitudo dicitur esse summũ bonum; in quantum est summi boni perfecta possessio siue fruitio*, ex quibus verbis colligitur beatitudinem formalem secundum se, non dici summum bonum, sed solummodo ratione obiecti quod est Deus. Et ita ad formam argumenti, neganda est maior, si intelligatur de beatitudine formali, de qua nos loquimur, & consequenter etiam neganda est consequentia.

Sed contra hanc solutionem sunt tres obiectiones. *Prima* est, quia de ratione beatitudinis formalis est, quod sit summum bonum huius hominis, tum quoniam est id quod ab eo summè diligitur, tum etiam quia est vltimus finis eius.

Secunda obiectio est, quia solum summum bonum potest satiare appetitum, si ergo beatitudo formalis non est summum bonum, sequitur quod quantum est ex parte sua non possit satiare appetitum, quod proculdubio repugnat rationi beatitudinis & vltimi finis.

Tertia obiectio est, quia DIVVS THOMAS videtur insinuare quod etiam beatitudo formalis sit summum bonum non simpliciter, sed in ratione possessionis & consecutionis, quoniam in solutione quam explicamus appellat eā perfectam possessionem, & perfectum est id cui saltem in suo genere nihil deest.

Ad primam obiectionem Respondetur antecedens esse verum, si intelligatur de beatitudine formali sumpta secundum suam essentiam & speciem, non tamen si intelligatur de ea quoad indiuidua, quæ intra latitudinem suæ speciei continentur: & inter omnia quæ in nobis sunt, saltem si fiat comparatio inter bona quæ habent rationem operationis, nullum est quod secundum suam speciem sit tantum bonum, quantum est ipsa beatitudo formalis; tamen quantum ad indiuidua quæ sub ipsa continentur non est conueniens, quod vnum sit maius bonum quam aliud. Et ad *primam* probationem illius antecedentis, quatenus deseruire potest ad probandum ipsum absolutè, Respondetur quod quamuis beatitudo formalis sit id quod à beato summè diligitur de facto, non sequitur quod sit summum bonum possibile haberi ab ipso etiam per modum adeptionis summi boni, sed solum quod est summum bonum inter omnia quæ in hoc ordine sunt in ipso: quia cum hoc stat quod in eodem ordine bonorum, scilicet habentium rationem adeptionis, sit aliud quod possit à beato magis diligi & appeti, & ex consequenti sit maius bonum. Vnde autem proueniat quod quãuis beatus possit appetere sibi illud magis bonũ tamē de facto non appetat, dicemus statim. *Et ad secundam* probationem. Respondetur quod beatitudo formalis est vltimus finis per modum adeptionis non sicut res adepta, & de ratione vltimi finis per modum adeptionis non est, quod sit summum bonũ aut maxima perfectio quoad cōditiones indiuiduales, sed solum secundum rationem specificam.

Ad secundam obiectionem Respondetur quod sũmum bonum secundũ rationem specificā, quamuis non sit summum secundum conditiones indiuiduales, est sufficiens ad satiandum appetitum; vt statim dicemus.

Ad tertiam obiectionem Respondetur quod D. THOMAS quamcunque beatitudinem formalē appellat perfectam possessionem secundum rationem specificam, non tamen propterea est concedendum quod sit imperfecta secundum conditiones indiuiduales, sed solum quod est imperfecta negatiuè, aut quod non habet totam refectionem quam in indiuiduo posset habere: quoniam inperfectũ absolutè nō dicitur cui deest aliqua perfectio, sed id cui deest aliqua perfectio ex ijs quæ sibi debētur, & non debetur cuicumque indiuiduo, tota perfectio indiui-

A dualis quæ intra latitudinem suæ speciei potest reperiri.

§ 4. *In solutione 2. argumenti incidit dubium. An per quemcunque gradum visionis beatificæ, satietur appetitus beati.*

Explicatur sensus quæsiti.

AD SECVNDVM vt respondeamus disputãdum est, an per quēcunque gradũ beatitudinis formalis, siue visionis Dei satietur appetitus beati. Ad cuius solutionem supponendum est *duplicem* posse distingui in beato appetitum, qui per beatitudinē formalem sit satiandus; *vnum* innatum, & *alterum* elicitum. Innatus est capacitas insita rei ab authore naturæ ad habendum bonum aliquod; quod in nostro casu erit beatitudo: & dicitur satiatus quando habet huiusmodi perfectionem, & è contra non satiatus quamdiu caret ea. Elicitus vero est actus appetendi, quo res cognitionis participes feruntur in bonum verum vel apparens, quod in hoc casu est ipsa beatitudo formalis, & eodem modo hic appetitus dicitur satiatus quando res habent bonum in quod per ipsum feruntur: & non satiatus quamdiu tali bono carent. Et quoniam bonum

B quod vterque appetitus respicit, interdum est naturale & interdum supernaturale, vt in hoc casu beatitudo de qua loquimur, scilicet, visio Dei est bonum quoddam supernaturale, ideo vterque appetitus diuiditur in naturalem & non naturalem: & elicitus non naturalis dicitur simpliciter supernaturalis, & est actus quo res ex cognitione alicuius boni supernaturalis, fertur in ipsum sub ratione supernaturalis. Innatus vero non dicitur simpliciter supernaturalis sed ab aliquibus dicitur obedientialis, & ab alijs naturalis remote & incomplete; & non est aliud quam capacitas insita ab authore naturæ ad habendum perfectionem aliquam supernaturalem, per media & vires quæ sint eiusdem ordinis cum ipsa perfectione; atque adeo non conueniat rei habenti talem capacitatem secundum suam naturam, sed virtute agentis supernaturalis, & de vtroque appetitu intelligitur hæc dubitatio; Et ita sensus est, an quicumque gradus beatitudinis sufficiat ad satiandum appetitum elicitum, ita vt beatus non eliciat actum desiderij quo appetat superiorē gradũ beatitudinis, quoniã habet totum quod respondet suo desiderio, & ad satiandũ

C appetitum innatum ita vt capacitas quæ est in homine respectu beatitudinis supernaturalis habeat totam perfectionem ad quam ordinatur; & quamuis posset elicere actum desiderij, non desideraret nec appeteret maiorem. Est autem aduertendum quod licet vterque appetitus beati, posset comparari ad alia genera bonorum distincta, ab essentia beatitudinis formalis, vt explicaretur an etiam respectu eorum satietur vterque appetitus per quemcunque gradum beatitudinis formalis, tamen nunc solum comparatur cum beatitudine formali, quoniam hoc tantum postulat difficultas huius articuli.

§ 5. Deci-

§ 5. Decisio huius Dubioli. Ostenditur appetitum innatum esse satiatum in vnoquoque beato, per eum gradum gloriæ quem de facto habet.

DICO PRIMO *concedendum est. absolutè quemlibet beatū habere de facto satiatum suum appetitum respectu beatitudinis formalis*. Probatur quia in hoc conueniunt Theologi vt videtur colligi ex illo PSALMI 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*. Et præterea colligitur ex ipsa ratione beatitudinis formalis, quæ est esse vltimum terminum: nam ex hoc sequitur quod excludat omnem motum, atque adeo omne desiderium respectu ipsius, quoniam desiderium habet rationem motus: & hoc probant satis argumenta proposita in secundo argumento cuius occasione de hac re disputamus.

DICO SECVNDO *per quemcumque gradum beatitudinis formalis satiatur in beatis appetitus elicitus, respectu ipsius beatitudinis, ita vt nullus actu elicito desideret, maiorem gradum beatitudinis formalis, quam sit ille quem habet*. Hoc probant efficatius rationes factæ loco citato, quoniam ex hoc desiderio notius est oriri mutationem & afflictionem, quamdiu non impletur, iuxta illud: *spes quæ differtur affligit animum*. Et præterea probatur quia vt articulo quarto præcedentis quæst. ostensum est, beatitudo non solum causat rectitudinem in volūtate beati, sed etiam summam conformitatem cum voluntate & ordinatione Dei: sed posito quocumque gradu beatitudinis in homine, videt homo Deū statuisse & decreuisse non dare ei maiorem gradum beatitudinis; ergo non desiderat maiorem, & ex consequenti non habet appetitum insatiatum elicitum qui maneat insatiatus respectu beatitudinis formalis. Et ex hoc argumento sequitur hanc conformationem voluntatis beati cum diuina, quātum ad hoc quod non eliciat actum desiderandi maiorem beatitudinem non fieri ex electione ipsius beati, eo modo quo subditi solent conformare suam voluntatem cum voluntate superiorum, sed fieri naturaliter ex vi visionis Dei, quia tanta est vis summæ & infinitæ bonitatis claræ visæ, vt naturaliter impediat omne desiderium quod ipsi non placet.

SED QVÆRES an hoc sit intelligendum tantum de desiderio absoluto & efficaci in suo ordine, quia solum ab aliquibus appellatur absolutè desiderium, an vero etiam intelligatur de desiderio conditionato & inefficaci; cuiusmodi est actus voluntatis inefficax, qui solet appellari velleitas. Ad hoc MOLINA prima parte, quæst. 12. art. 6. disputatione quarta respondet intelligi solum de priori desiderio, quoniam censet non esse inconueniens quod in beatis sit velleitas qua vellent habere maiorem gradum gloriæ sub conditione, si ita esset dispositum à Deo, aut id sua merita postularent. Idque *confirmat* quia licet huiusmodi desideria non satientur, non sequitur quod appetitus beatorum non sit satiatus, neque quod in beatis sit aliqua afflictio aut

A tristitia, quia hæc velleitas non appellatur propriè appetitus nec causat afflictionem aliquam quamuis nunquam sit futura consecutio rei desideratæ per eam, vt patet in Deo, in quo nulla est tristitia, neque appetitus non satiatus, & tamen non sunt futura omnia quæ vult per voluntatem condicionatam aut velleitatem, vt patet in salute omnium hominum. Et addi potest quod huiusmodi velleitates non repugnant voluntati diuinæ absolutæ qua Deus vult beatos non habere maiorem gradum gloriæ quam de facto habeant; quoniam ad contrarietatem voluntatum requiritur, vt quod vni sub aliqua ratione placet, sub eadem displiceat alteri, quod in præsenti casu non contingit. Et hæc omnia possunt explicari ex ijs quę de voluntatibus Christi docet DIVVS THOMAS tertia parte, quæstione 18. artic. 6.

SED NIHILOMINVS mihi videtur intelligi de vtroque desiderio, quoniam huiusmodi velleitates quando vere sunt actus voluntatis non sunt admittendæ in beatis, nisi quantum decet & est rationi consentaneum, vt si ordinentur B ad Dei honorem, sicut ordinatur velleitas salutis omnium hominum, aut amicorum, aut procedant ab appetitu naturæ sicut procedit velleitas qua anima separata vellet vniri proprio corpori: quoniam anima natura sua inclinatur ad id quod est commodum & bonum naturæ humanæ cuiusmodi est eius integritas, quæ non est sine corpore perfecta: sed velleitas habendi maiorem beatitudinem non ordinatur ad honorem Dei, neque ad bonum proprium quod procedit ex inclinatione naturę, ergo non est admittenda in beatis; quoniam erit actus otiosus. Et *non obstat* id quod pro parte opposita adducitur de velleitate quæ est in Deo, quoniam huiusmodi velleitas licet secundum se non possit ordinari in aliquem finem, quia cum sit increata caret omni causa, tamen secundum suum terminum ordinatur in gloriā Dei sicut omnia creata & in parC ticulare bonum eorum qui ipsum recipiunt; & de velleitate qua Christus refugiebat mortem dici solet quod præcedebat ex inclinatione naturę.

DICO TERTIO *appetitus innatus si consideretur vt ordinatus per merita aut diuinam prouidentiam ad certum gradum gloriæ, satiatus est in quocumque beato*.

Probatur quia nullus beatus ordinatur per sua merita, aut per diuinam prouidentiam ad maiorem gradum gloriæ quam sit is quem de facto habeat, ergo quilibet beatus habet totam gloriam, quam respicit suus appetitus innatus, quatenus est ita ordinatus, & ex consequenti habet hunc appetitum satiatum.

DICO VLTIMO *etiam appetitus innatus consideratus secundum se & seclusa omni ordinatione ad certum gradum gloriæ per merita aut per diuinam prouidentiam est satiatus in vnoquoque beato per eum gradum gloriæ quem de facto habet*. Ita tenet DIVVS THOMAS in hoc articulo in solutione tertij argumenti, quia non solum loquitur de desiderio sumpto pro actu elicito, sed etiam quatenus sumitur pro

appetitu innato quem supponit actus elicitus, & communiter conceditur ab omnibus contra SCOTVM qui in 3.d.13.q.4.§. ad argumenta alterius quæstionis dicit, *appetitum naturalem cuiuscunque voluntatis esse ad summam gloriam, & ideo semper appetere maiorem gloriam quamdiu non habet summam*, & appellat summam gloriam eam quæ est maxima inter omnes creabiles, quia existimat sicut gratiæ, ita & gloriæ creabilis dari terminum intrinsecum secundum magnitudinem, sed difficile est assignare rationem huius conclusionis.

§ 6. *Diuersitas opinionum in assignanda ratione, cur appetitus cuiuscunque beati sit satiatus eo gradu gloriæ quem Deus de facto contulit.*

IN *primis* MOLINA loco citato vtitur hac ratione: omnes cognitiones requisitæ ad cognoscendum totam latitudinem veri cognoscibilis naturaliter ab intellectu si possent esse simul in ipso, satiarent perfectè eius appetitum naturalem: sed quælibet visio Dei in seipso cuiuscuncunque gradus sit, continet virtute & eminenter omnes illas cognitiones, & longo interuallo eas excedit: ergo quæcumque visio Dei si sit in intellectu nostro satiabit perfectè eius appetitum naturalē, *consequentiam* relinquit vt certam quoniam appetitus innatus dicitur satiatus quando habet totum bonum ad quod ordinatur; & quælibet visio Dei est totum bonum ad quod ordinatur appetitus naturalis nostri intellectus. Et *maiorem* probat quoniam appetitus naturalis nostri intellectus, *primario est*, ad cognoscendum verum indeterminate, quod est ab ipso naturaliter cognoscibile, & *secundario* ad cognoscendum, hoc, & illud verum, atque adeo totam latitudinem veri cognoscibilis ab ipso naturaliter: ergo omnes cognitiones requisitæ ad cognoscendum totam istam latitudinem, sunt totum id ad quod appetitus naturalis nostri intellectus se extendit, atque adeo si simul essent in nostro intellectu, satiarent perfecte eius appetitum naturalem. Et *minorem* etiam probat quia in Deo clare viso continetur eminenter tota latitudo veri naturaliter cognoscibilis à nostro intellectu: ergo etiam in visione clara Dei, continentur eminenter omnes cognitiones requisitæ, ad cognoscendum totam illam latitudinem veri naturaliter cognoscibilis.

Confirmat hoc idem, articulo primo illius quæstionis, disputatione secunda exemplo appetitus materiæ primæ ad formam: quoniam si materia reciperet aliquam formam quæ eminenter contineret totam perfectionem quæ est in omnibus formis quas suus appetitus naturalis secundario respicit, haberet huiusmodi appetitum satiatum; ergo similiter si intellectus habeat visionem quæ eminenter continet omnes intellectiones, quas suus appetitus secundario respicit, habebit suum appetitum satiatum. Et eodem exemplo vtitur CAIETANVS tertia parte, quæstione quarta, artic. 2. ad probandum

A quod appetitus naturalis humanitatis Christi ad propriam personalitatem VERBI sit satiatus per VERBI personalitatem. Ex qua doctrina potest etiam magis confirmari hæc ratio Molinæ.

SED MIHI HÆC RATIO non videtur sufficiens: *primo* quia probatio minoris scilicet quod *quacuncunque visio beatifica contineat virtualiter & eminenter omnes cognitiones requisitas vt noster intellectus cognoscat totam latitudinem veri ab ipso naturaliter cognoscibilis*. videtur inefficax, quia quamuis in Deo clare viso contineatur tota hęc latitudo veri, non sequitur quod in quacumque clara visione Dei contineantur eminenter omnes illæ cognitiones; quia vt vna cognitio contineat alteram eminenter, non est satis quod suum obiectum contineat eminenter obiectum alterius, sed requiritur quod ipsa terminetur ad suum obiectum quatenus eminenter continet obiectum alterius, aut quod idem est quod possit in genere causæ formalis præstare totum quod pręstat ea cognitio, quam continet, hoc est, quod possit dare intellectui esse actu intelligentem respectu eorumdem obiectorum: sed non est necesse quod quælibet visio Dei terminetur ad Deum quatenus contiB net eminenter totam illam latitudinem veri, aut quod possit hoc modo præstare totum quod præstarent omnes illæ cognitiones si essent simul in intellectu; quia non est necesse quod quilibet beatus cognoscat totam latitudinem veri cognoscibilis naturaliter ab intellectu; imo vt idem author probat art. 8. eiusdem quæstionis disputatione quinta, meb. 1. potest dari aliqua visio Dei per quam cognoscantur omnia quæ sunt in Deo formaliter & non cognoscatur aliquid eorum quæ continentur eminenter. Ergo non est necesse quod quælibet visio Dei cōtineat eminenter omnes illas cognitiones.

Præterea quamuis esset vera illa minor, scilicet *quod qualibet visio Dei continet eminenter omnes cognitiones requisitas ad cognoscendum totam latitudinem veri cognoscibilis naturaliter à nostro intellectu*, solum sequeretur posse colligi ex ea quod quælibet visio Dei satiaret appetitum innatum nostri intellectus respectu cognitionum naturalium & obiectorum quæ possunt ab ipso naturaliter cognosci; non tamen quod satiaret appetitum innatum respectu visionis Dei. Quod sic probo: visio vt *tria* non continet eminenter C visionem vt *sex*, aliter beatus vt tria esset eminenter beatus vt sex, atque proinde tam beatus, sicut beatus vt sex, quod est contra inæqualitatem beatitudinis formalis: sed qui habet visionem vt tria habet etiam appetitum innatum ad visionem vt sex, ergo visio vt tria non sufficit ad satiandum appetitum ad visionem vt sex. Et idem argumentum fieri potest de quacumque visione minori, respectu appetitus ad maiorem; patet consequentia, quia tota ratio propter quam dicitur, *per quamcunque visionem satiari appetitum innatum nostri intellectus*, est, quod quæcunque visio continet eminenter totum id ad quod ordinatur huiusmodi appetitus.

AD HOC MOLINA RESPONDET duobus modis. *primo* dicit in intellectu nostro non esse appetitum innatum ad visionem Dei, sed solum ad cognitio-

cognitiones naturales, & ideo satis esse probare quod per quamcunque visionem satiatur appetitus innatus nostri intellectus respectu harum cognitionũ, vt absolutè & simpliciter maneat probatum quod satiatur appetitus innatus intellectus nostri.

Sed hæc solutio videtur insufficiens, quia negari non possunt duo. *Primum* est quod in intellectu nostro sit capacitas innata respectu visionis Dei siue appelletur obedientialis; siue naturalis incompleta, & radicalis; *alterum* est quod hæc capacitas non est sola non repugnantia, vt in pane est non repugnantia, vt conuertatur in corpus Christi, & in aqua est non repugnantia vt producat gratiam, & alium effectum supernaturalem; sed etiam est coaptatio specifica & essentialis ipsius intellectus in ratione potentiæ cognoscitiuæ, quia sicut Deus vt visibilis in seipso pertinet ad obiectum specificatiuum huius potentiæ, ita etiam visio Dei pertinet ad latitudinem actuum à quibus eadem potentia specificatur, eo modo quo dicimus potentiam non solum per obiectum sed etiam per operationem specificari, quamuis non sit in intellectu virtus innata ad attingendum Deum secundum prædictam rationem aut ad eliciendum actum visionis Dei. *Vtrum* autem hoc genus capacitatis possit appellari, appetitus innatus, aut non possit, magis pertinet ad quæstionem de nomine, quam ad quæstionem de re, & videtur impertinens ad difficultatem de qua agimus, quia relicto nomine appetitus potest inquiri *an hæc capacitas innata satietur per quamcunque visionem Dei*, & non potest responderi non satiari, neque esse inconueniens quod non satietur, sicut non est inconueniens quod non satietur non repugnantia, quam habet idem intellectus ad plures effectus quos diuina virtute posset efficere aut recipere. Quia vt ostensum est hæc capacitas non importat solam non repugnantiam.

Secundo respondet Molina, quod licet visio vt *tria* non contineat eminenter visionem vt *sex*, tamen Deus qui videtur visione vt tria, continet eminenter visionem vt sex, & hoc satis est vt appetitus innatus videntis Deum visione vt tria, sit satiatus respectu visionis vt sex, & cuiuscunque intentionis aut perfectionis, quia per visionem vt tria possidet Deum qui eminenter cõtinet omnem visionem cuiuscumque sit intensionis aut perfectionis. Et ex hoc non sequitur quod omnes beati sint inter se æquales in beatitudine formali sed solum quod sunt æquales in obiecto beatitudinis formalis quod est Deus.

Sed neque hæc solutio mihi placet, cum capacitas de qua loquimur non respiciat immediate obiectum, sed visionem; quia Deus quamuis contineat eminenter beatitudinem vt sex, non vnitur intellectui beati in ratione beatitudinis vt sex, ergo non satiat appetitum aut capacitatem intellectus ad beatitudinem vt sex: antecedens patet, quia Deus nõ vnitur intellectui in ratione operationis, & ex consequenti neque in ratione beatitudinis formalis, & *consequentia* probatur quoniam appetitus innatus (vt supra dixi) tunc satiatur cum habet bonum ad quod ordinatur, ergo si ordinatur ad bonum quod habet rationem operationis non satiatur nisi habeat bonum illud in aliquo quod habeat rationem operationis, aut eiusdem speciei, aut alterius superioris.

Confirmatur primo, quia personalitas VERBI DIVINI ideo satiat appetitum humanitatis Christi ad propriam personalitatem, quia continet eminenter personalitatem creatam, & vnitur humanitati in ratione personalitatis & non sufficeret ad satiandum huiusmodi appetitum, continentia eminentialis sine vnione in ratione personalitatis, & ita quamuis personalitas patris contineat eminenter, personalitatem creatam, & sit intima vnita humanitati Christi per essentiam, præsentiam, & potentiam non dicitur satiare eius appetitum ad propriam personalitatem, quia non vnitur ei per modum personalitatis.

Confirmatur secundo quia Deus vt vnitus animæ separatæ non solum continet eminenter visionem vt sex, sed etiam corpus eiusdem animæ, & tamen non satiat appetitum animę separatæ ad corpus, quia non vnitur animæ vt corpus; & ita anima separata naturaliter appetit vniri suo corpori, vt docet DIVVS THOMAS quæstione præcedenti, articulo quinto ad quintum, ergo similiter non satiat appetium aut capacitatem eius ad beatiudinem vt sex, quia non vnitur ei in ratione beatitudinis formalis.

Quare mihi magis placet alia ratio quæ desumitur ex DIVO THOMA, in solutione tertij argumenti huius articuli, & est huiusmodi; Capacitas intellectus ad beatitudinem solum habet rationem inclinationis aut appetitus etiam incomplete & radicaliter respectu summi boni quod per beatitudinem formalem est obtinendum, & non respectu graduum consecutionis eiusdem summi boni, verbi gratia, quod consecutio sit vt tria vel vt quatuor: sed si quilibet beatus consequitur suum summum bonum, quamuis vnus alio consequatur perfectiori modo, ergo quilibet beatus satiat suum appetitum innatum ad beatitudinem. *consequentia* est nota quia vt supra dixi appetitus innatus tunc est satiatus cum habet bonum ad quod ordinatur. Et *maior* in qua est difficultas probatur, quia inclinatio naturalis quamuis sit incompleta, solum est ad aliquid determinatum, & non ad aliquid indeterminatũ: sed ex his duobus, scilicet, summo bono & gradu consecutionis ipsius sũmi boni, tantum *primum*, scilicet summum bonum est aliquid determinatum, & *secundum*, scilicet, gradus consecutionis est aliquid indeterminatum; quia potest crescere in infinitũ syncategorematice, ergo capacitas intellectus tantũ potest habere rationem appetitus aut inclinationis respectu summi boni, & non respectu gradus consecutionis ipsius summi boni. Quare iuxta rationem hanc, concedendum est quod quilibet beatus habet capacitatem maioris beatitudinis formalis & nihilominus habet eam satiatam in ratione appetitus aut inclinationis; ita quod si posset appetere per actum elicitum non appeteret maiorem beatitudinem. Et hoc voluit significare DIVVS THOMAS in solutione citata cum dixit: ***quod nulli beato deest aliquod bonum desideratum,***

rum habet ipsum bonum infinitum; sed aliquis dicitur alio beatior ex diuersa eius boni participatione, quia ratio huius esse potest, quod appetitus beati, solum est ad consequendum summum bonum, & capacitas nostri intellectus ad modum appetitus aut inclinationis, qui conuenit nostro intellectui respectu beatitudinis supernaturalis, solum est ad consequendum summum bonum, non vero ad gradum consecutionis, quem DIVVS THOMAS intellexit per diuersam participationem: quoniam hinc prouenit quod obtento summo bono non desit intellectui aliquid quod desideret, quia habet totum id ad quod suus appetitus ordinatur.

§ 7. *Soluitur secundum argumentum paragraphi tertij.*

EX HIS PATET SOLVTIO AD SECVNDVM ARGVMEMTVM supra positum, cuius occasione de hac re disputauimus; nam respondetur negando sequelam. & ad primam probationem, *Respondetur* negando maiorem, si intelligatur de desiderio per modum appetitus innati, quia non est satis quod alicui desit, aliquid perfectionis possibilis acquiri, vt hoc modo appetat vel desideret illud, sed vlterius requiritur quod habeat appetitum innatum in ordine ad illud; & beati quamuis habeant capacitatem ad gradum beatitudinis, qui eis deest, non habeat appetitum innatum respectu talis gradus, sed absolutè respectu beatitudinis & consecutionis summi boni. *Ad secundam probationem respondetur* quod quamuis beatus inferior consideret beatitudinem superioris, non eliciet actum desiderandi eam propter conformitatem quam habet ex vi visionis Dei cum voluntate diuina, à qua discordaret etiam physice si huiusmodi actus esset absolutus, & saltem moraliter si esset condicionatus, quia esset actus otiosus & careret bono fine.

Ad tertiam probationē respondetur primo, negando antecedens, & ad exemplum lapidis dicendum est, quod appetitus lapidis non est ad appropinquandum centro, sed ad existendum in centro. Verum quia id appetit secundum se totum, & secundum quamlibet sui partem; (quia idem est appetitus totius & singularum partium) ideo numquā appetitus lapidis quoad omnes suas partes, est plenè satiatus, nisi quando centrum lapidis est in centro mundi; tunc vero est satiatus, quia licet singulæ partes propter distantiam quam ratione quantitatis habent inter se non sint immediatè & per se ipsas collocatæ in centro; tamen quam maxime fieri potest, accedunt ad ipsum: & ita cessat omnino grauitatio partium.

Secundo respondetur quod quando inter ea, ad quæ appetitus innatus alicuius rei inclinatur, datur aliquid summum quod sit certum & determinatum, tunc appetitus talis rei non quiescit donec perueniat ad illud summum, quoniam natura quæ tali rei præparauit terminum suæ inclinationis certum & determinatum, dedit ei appetitum vt ad eum terminum quam maxime fieri posset accederet. Et ita contingit in appetitu lapidis ad locum deorsum, quoniam inter loca quæ sunt deorsum, datur aliquis A locus certus & determinatus, qui maxime conuenit esse deorsum, qui est centrum mundi; Quare ad formam argumenti, concesso antecedenti, si intelligatur de ijs rebus neganda est consequentia, quia in beatitudine formali quæ est visio Dei, non datur terminus intrinsecus certus & determinatus secundum magnitudinem.

§ 8. *Satisfit tribus dubiolis. 1. An sit inæqualitas beatitudinis. 2. in quo consistat. 3. quod sit eius fundamentum.*

SED SVPPOSITA hac veritate de inæqualitate beatitudinis formalis, *tria* possunt inquiri circa ipsam. *Primum est*, an omnes beati sint inter se inæquales in beatitudine formali. *Secundum est*, in quo consistat hæc inæqualitas beatitudinis formalis. *Tertium*, quæ sit eius radix & causa.

Circa primum. PALVD. in 4. d. 4. quæst. 1. articulo 1. videtur insinuare partem affirmatiuam, & eius fundamentum est quod iuxta sententiam GREGORII relatam, à D. THOMA B prima parte quæst. 23. artic. 7. suppresso eius nomine; & habetur apud ipsum homil. 34. in Ezech. homines beati futuri sunt æquales in numero & gradu gloriæ angelis beatis: quare cum Angeli omnes sint inter se inæquales in beatitudine formali, vt colligitur ex doctrina D. THOM. 1. p. quæst. 62. artic. 6. sequitur quod omnes homines beati sint futuri inæquales inter se in eadem beatitudine. Et potest aliter hoc fundamentum explicari iuxta aliam sententiam relatam à D. THOMA, articulo septimo, supra citato, eorum qui dicebant homines assumi ad beatitudinem ad reparandas ruinas angelorum qui ceciderunt, quare sicut angeli qui ceciderunt si stetissent, habuissent inæquales gradus gloriæ, ita homines qui in eorum locum succedunt, habituri sunt inæquales.

VERVM HÆC sententia quoad eos qui ante vsum rationis mortui sunt cum eodem remedio, contra peccatum originale, vt cum baptismo, aut circumcisione, aut martyrio videtur omnino falsa; quia vbi applicatur idem remedium, vt ex parte dispositionum subiecti, nulla C potest esse inæqualitas; necesse est sequi æqualem effectum oblationis peccati originalis & infusionis gratiæ: & cum hæc gratia in huiusmodi paruulis non fuerit postea aucta; necesse est, quod semper in eis fuerit æqualis, atque adeo quod in alia vita, respondeat eis æqualis gloria; de adultis tamen nihil certum habemus, quoniam non constat an Deus inæquali vi auxiliorum præueniat & adiuuet singulorum homines sicut de angelis fecisse, docet DIVVS THOMAS articulo sexto, supra citato; & motiua, propter quæ solet dici cum D. THOMA articulo septimo, supra citato, non esse nobis notum numerum prædestinatorū, possunt deseruire vt etiam fateamur nō esse nobis notos gradus gloriæ ad quos sūt prædestinati. Quia tamen D. THO. nullibi posuit hanc inæqualitatem in hominibus sicut in angelis videtur non esse concedendum, & de fundamento alterius sententiæ disputandum est in illo articulo

ticulo septimo.

Circa secvndvm est *aduertendum* quod cum dictum sit beatitudinem formalem consistere in visione Dei, non potest explicari in quo consistat, inæqualitas beatitudinis formalis, nisi explicetur, qua ratione visiones Dei possunt esse inæquales. In visionibus autem potest cõstitui inęqualitas *dupliciter*. *Primo* quidem in gradu specifico, vt si aliquis concéderet dari visiones Dei distinctas specie bus etiam in intellectibus eiusdem speciei, cuiusmodi sunt humani, siue detur huiusmodi distinctio propter species repræsentantes diuinam essentiam, quæ possunt esse specie distinctæ vt dixit Marsilivs in 3. q. 10. ar. 2. in dubio incidenti, in probatione secundæ conclusionis; *siue* propter infinitatem cognoscibilitatis Dei, vt sub dubio insinuauit Palvd. in 4. d. 49. quæst. 5. art. 1. in fine; *siue* propter aliquam quamcunque rationem. De quo agendum est 1. p. q. 12.

Secundo potest cõstitui inæqualitas in visionibus quoad conditiones indiuiduales, quæ possunt esse aut *extrinsece*, hoc est, extra entitatem ipsius visionis, cuiusmodi sunt reuelationes voluntariæ B factæ aliquibus beatis, & gradus dignitatis in quibus aliqui eorum excedunt aliis: *aut intrinsecè* hoc est pertinentes ad ipsam entitatem visionis, ex quibus *tres* possunt in præsenti considerari. *Prima* est intensio, sumendo intentionem pro conatu potentiæ, de qua certum est posse esse maiorem & minorem sicut ipsum conatum. *Secunda* est penetratio obiecti quæ ab aliquibus appellatur claritas, & est modus proprius cognitionis, & potest esse maior & minor, quia quamuis Deus videatur vt est in se ipso & quoad omnia, quæ sunt in ipso formaliter, ita vt nihil horum lateat videntem, tamen hæc possunt magis & minus penetrari quoad suam virtutem & infinitatem: & cum magis penetrantur dicuntur clarius cognosci. *Tertia* est extensio ad obiecta, quæ etiam potest esse maior & minor quia potest visio extendi ad plura vel pauciora eorum quæ sunt in Deo, non quidem respectu eorum quæ sunt formaliter, quoniam hæc omnia videntur per quamcunque visionem; sed respectu eorum quæ sunt eminenter, quoniam ex his possunt videri plura per vnam visionem quam per aliam.

§. 9. *Declaratur in quo consistit inæqualitas inter beatitudines formales.*

Et hoc svpposito dico primo, *inæqualitas inter beatitudines formales non consistit in inæqualitate in gradibus specificis visionũ:* Probatvr primo quia dato quod possint de potentia Dei absoluta esse visiones Dei distinctæ secundum speciem, tamen de facto non sunt. Deinde quia quamuis de facto distinguerentur specie in ratione visionum, & in genere entis non sequeretur quod etiam distinguerẽtur specie in ratione beatitudinũ & in genere præmij, sicut nũmus argenteus & aureus non distinguntur specie, in ratione beatitudinis obiectiuæ respectu auari quamuis in genere entis distinguantur, & sicut quamuis à Theologis constituatur essentia beatitudinis formalis in rebus distinctis specie in genere entis, scilicet in visione aut in amore, aut in aggregato ex vtroque actu, non sequitur ex eorum sententijs, quod beatitudines formales sint inter se specie distinctæ.

A Dico secvndo: *Hæc, inæqualitas non consistit in inæqualitate cõditionum quæ sunt extra entitatẽ visionis:* Hoc assero contra Dvran. qui in 4. d. 49. quæst. 2. n. 27. occasione cujusdam argumenti, refert oppositam sententiam, & non improbat eam, quamuis statim proponat aliam solutionem quam dicit esse meliorem & securiorem. *Probatur* quoniam alias sequitur quod in ipsa beatitudine essentiali, non sit inęqualitas, quoniam huiusmodi conditiones sunt omnino extra eam, & non pertinent ad consecutionem summi boni in qua ipsa consistit; Item quoniam in illis reuelationibus potest qui est minus beatus, excedere eum qui est magis beatus.

Dico tertio, *neque etiam consistit in inæqualitate intentionis quatenus nullo modo importat inæqualitatem ex parte obiecti, sed tantum ex parte personæ magis aut minus conantis: neque in inæqualitate extensionis respectu eorum quæ sunt in Deo eminenter.* Probabatur vtraque pars quia beatitudo consistit in visione quatenus est consecutio summi boni, ergo inæqualitas beatitudinis consistit in inæqualitate visionis quatenus est consecutio summi boni: sed inæqualitas intensionis aut extensionis in sensu explicato, non est formaliter inæqualitas in consecutione summi boni; quia inæqualitas intẽsionis stat cũ ęquali cõsecutione obiecti; vt in naturalibus cum inæqualitate ex parte medij, verbi gratia, demõstratiui atque adeo in certitudine & euidẽtia stat, inæqualis intentio & conatus ex parte personæ, & extensio ad illa obiecta non est formaliter consecutio summi boni, ergo in neutra inæqualitate consistit inęqualitas beatitudinis formalis.

Confirmatur quia summum bonum vt possessum & cognitum beatificat nos obiectiuè, ergo non potest intelligi quod efficiamur inæqualiter beati nisi ipsum summum bonum sit aliquo modo inæqualiter possessum & cognitum.

Dico qvarto. *Inæqualitas beatitudinis consistit in inæqualitate penetrationis diuinæ essentiæ, quatenus ex vi eius prouenit quod visio extendatur ad plures effectus Dei.* Probatvr primo à sufficienti partium enumeratione: *Deinde* quia huic inæqualitati con- C ueniunt omnia requisita ad inæqualitatem beatitudinis: vt ex singulorum consideratione potest constare.

Dico vltimo. *Hæc inæqualitas penetrationis ita est modus cognitionis, vt etiam sit modus obiecti; non quidem in genere rei, sed in genere obiecti, & secundum denominationem extrinsecam*. Probatur, quia sicut in Deo, esse cognoscibilem ab intellectu creato, cum inæquali penetratione, est modus tenens se ex parte ipsius Dei, ita etiam esse actu cognitum cum inæquali penetratione, est modus tenens se, non solum ex parte cognitionis, quæ est magis penetratiua, sed etiam ex parte Dei, qui est magis penetratus, & perfectius ex parte sua cognitus, & non solum ex parte cognitionis. Vt si formica comprehendatur intellectione angelica & diuina, ex parte *obiecti* non datur inæqualitas, quamuis detur ex parte *intellectionum*

Circa tertium est aduertendum, quod *duplex* potest assignari radix huius inęqualitatis, *vna* moralis & remota, ad quam pertinent merita, & gratia, & charitas huius vitę, & de hac intelligitur ratio art. Et *altera* physica, & proxima, ad quam pertinet virtus proxime elicitiua visionis. Et de *priori*, quantum attinet ad merita, agit D. Thomas 1. 2.

quæst. 104. & art. 7. huius quæstionis. Et quantum attinet ad gratiam, & charitatem 1. p. quæst. 12. vbi docet lumen gloriæ proportionari charitati cum qua vnusquisque decœdit ab hac vita. Et de *posteriori* agit ibidem, & art. 5. huius quæ. vbi nos aliquid dicemus de ea.

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliquis in hac vita possit esse beatus?

CONCLVSIO. ***Aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem, & vera beatitudo, quæ consistit in visione Dei, non potest haberi in hac vita.***

CIRCA secundam partem huius conclusionis, ***notandum***, esse intelligendam secundum legem Dei ordinariam; nam ex diuina dispensatione CHRISTVS manens in hac vita mortali fuit beatus. Et iuxta aliquorum sanctorum sententiam, PAVLVS, & MOYSES, viderunt in transitu diuinam essentiam. Et de tota hac re, videndus est DIVVS THOMAS 1. p. quæst. 12. art. 11. & contra errorem begardorum, & beguinarum negantium hanc partem, videnda sunt quæ supra diximus quæst. 3. in tractatu, de essentia beatitudinis formalis 1. p. in explicatione tituli, suppositione secunda.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm beatitudo habita possit amitti?

PRIMA CONCLVSIO. ***Beatitudo imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, siue sit actiua, siue contemplatiua, potest amitti.***

SECVNDA CONCLVSIO. ***Beatitudo perfecta quæ expectatur post hanc vitam non potest amitti.***

§. 1. *Explicatur sensus Articuli.*

CIRCA titulum ***nota primo***, quod in rigore aliud est beatitudinē formalem non posse amitti, in subiecto in quo est, & ***aliud***, ipsam secundum se esse incorruptibilem; quoniam ad ***primum*** satis est, quod subiectum, aut secundum se, aut ratione alicuius status, vel conditionis, postulet quod nunquam ab eo separetur beatitudo; siue ipsa secundum se sit incorruptibilis, siue corruptibilis: ad ***secundum*** vero requiritur, quod ipsa beatitudo formalis secundū se sit incorruptibilis. Et quod hæc duo sint valde distincta patet quoniam animæ rationali in hac vita non conuenit quod respectu corporis non possit amitti, & tamen conuenit ei, quod secundum se sit incorruptibilis. Et è contra quantitati cœli non conuenit, quod secundum se sit incorruptibilis, & tamen conuenit quod ei respectu cœli non possint amitti. Et ideo D. THOMAS in titulo artic. consultò quærit. ***Vtrum beatitudo possit amitti?*** & non, vtrum sit incorruptibilis aut perpetua?

A SECVNDO NOTA quod cum beatitudo formalis consistat in quadam operatione, vt dictum est quæ. 3. dupliciter potest sumi in titulo huius artic.

PRIMO in ratione operationis, hoc est, quatenus est visio Dei, aut amor. SECVNDO in ratione beatitudinis, hoc est, quatenus ei cōueniunt ea, quę sunt de ratione beatitudinis formalis. Et hoc posteriori modo sumitur in tit. artic. quoniam D. THOM. non agit de natura visionis, aut amoris Dei, sed de ratione beatitudinis vt beatitudo est. Et ita sensus huius tituli est an beatitudo formalis, quam ex præcedentibus supponimus esse visionem Dei, siue secundum se sit incorruptibilis, siue non, postquam semel est habita, possit amitti, vel potius sit inamissibilis.

§. 2. *Error quorundam antiquorum circa perpetuitatem beatitudinis.*

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM nota fuisse quorundam antiquorum errorem, neque beatitudinem perfectam vitæ futuræ, neque miseriam futuram esse perpetuam; sed in vtraque dari vicissitudines, ita vt & beati post multa sæcula

B detrudantur in infernum, & miseri damnati à miseria euocentur ad beatitudinem. Hunc errorem S. AVGVST. lib. de hæresibus cap. 43. & D. THO. hoc loco & 3. contra gentes cap. 62. tribuūt ORIGENI. Et hoc videtur significare HIER. in epistola ad AVITVM, quę inter suas est 59. cū referens quid cauendum sit in libris ORIGENIS *periarchôn*, dicit eum posuisse; nescio quas transmutationes animarum sanctarum in dæmones, & è conuerso: Alij tamen contendunt ORIGENEM non habuisse hunc errorem circa beatitudinem, sed alium qui simul pertinebat ad pœnas damnatorum; quoniam asseruit has pœnas aliquando esse finiendas, & ipsos damnatos esse ad beatitudinem euocandos. Et hoc confirmant, quoniam in Concilijs antiquis vbi damnati sunt errores ORIGENIS, solum fit mentio huius in hac materia, vt in quinta Synodo generali. Et quamuis in gestis huius Synodi, vt habētur in Tomis Consiliorum, desideretur ea pars, in qua continebatur damnatio huius, & aliorum errorum ORIGENIS; tamen refertur à NICEPHORO lib. 17. Hist. cap. 27. & à PHOTIO Patriarcha Constantinopolitano in Epistola ad MICHAELEM Bulgariæ Principem, de septem Concilijs œcu-

C menicis, atque ex hoc factum est, vt recentiores non tribuant hunc errorem ORIGENI, sed eum quem retulimus; vt constat ex PRATEOLO in Elencho hęresum, verbo origenistæ; & ex SANDERO lib. sept. de visibili Monarchia Ecclesiæ, hæresi 46.

§. 3. *Stabilitur sententia D. Thomæ.*

VERVM quidquid sit de authore huius erroris conclusio D. THO. est certa secundū fidem: si intelligatur secundum legem Dei ordinariam; & de eo quod beatitudini conuenit absolutè, non curando vnde, aut secundum quam rationem id habeat. Et probatur, quoniam MATTH. 6. dicitur: *thesaurizate vobis thesaurum in Cœlo, vbi neque tinea demolitur, de fures effodiunt*: Et hoc est, vbi nullo modo amitti potest; neque quia thesaurus ipse

tus ipse, scilicet beatitudo corrumpatur neque quia ab alio auferatur. APOC. 3. qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, & foras non egredietur amplius, & ECCLESIAST. 11. vbicunque ceciderit lignum, siue ad austrum, siue ad aquilonem ibi erit.

Et hoc idem significatur in omnibus scripturæ testimoniis in quibus beatitudo appellatur vita æterna, vt ECCLESIASTICI 24 IOAN. 17. MATTH. 25. & ad ROMA. 6. & in Symbolo dicitur, vitam æternam &c.

Sed quamuis hæc conclusio, in sensu explicato, sit certa: tamen

DVBIVM ESSE POTEST.

Vtrùm beatitudini semel habitæ conueniat ex natura sua esse inamissibilem, vel potius ex dono Dei conseruantis ipsam in perpetuum?

ET *vt constat* ex tituli explicatione, potest hoc dubium dupliciter intelligi, scilicet aut de ipsa beatitudine secundum *se*, aut ratione *subiecti* in quo est. Et rursum vtroque modo potest adhuc intelligi aliis duobus modis, *Primo* de beatitudine considerata, non vt est beatitudo, sed vt est talis operatio, scilicet visio Dei, aut amor. Et *secundo* de ipsa beatitudine considerata, quatenus est beatitudo formalis, perfecta, & vltima. Et quamuis ad hunc articulum propriè solum pertineat agere de beatitudine *quatenus* est beatitudo, quoniam de ea *quatenus* est visio Dei, aut amor, solet disputari 1. p. quæst. 10. occasione specierum durationis, & mensurarum ipsis conuenientium & quæst. 12. vbi agit D. THOM. de natura & proprietatibus visionis diuinæ essentiæ, *vt* visio est; tamen vt melius intelligatur hæc res, nonnihil dicemus de beatitudine secundum vtramque rationem.

§. 1. *Resolutio quæstionis.*

DICO PRIMO *Visio Dei considerata præcisè quatenus est talis operatio, neque secundum se, neque ratione sui subiecti, habet ex propria natura, quod semel habita non possit amitti.* Hoc assero contra SOTVM in 4. d. 49. quæst. 3. artic. 4. Conclusione secunda cum qua ab aliquibus connumeratur CAIE. in hoc articulo, sed immerito; quoniam apertè loquitur solum de visione *quatenus* est beatitudo, vt statim dicam. Et in hoc conueniunt Sco. in 4. d. 49. quæst. 6. §. hic duo sunt: parum ante finem & §. dico ergo. DVRAN. ead. d. & quæst. numero 5. & 6. & OKÁM. in 4. quæstione vltima post articulum quartum in solutione sextæ dubitationis. Verum aliqui dicunt SCOTVM immerito citari pro hac sententia, quoniam in priori loco dicit, posse concedi visionem beatificam esse incorruptibilem sicut angelos & cœlos: quia licet possit desinere esse per annihilationem, Deo subtrahente influxum necessarium ad eius conseruationem, non potest destrui à contrario vel ab aliqua causa creata. Et ita concedit visionem esse incorruptibilē per causas creatas, quod licet iuxta eius sententiam non sit satis, vt dicatur simpliciter, & absolutè incorruptibilis tamen iuxta sententiam. D THO. & veritatem. satis est, vt ostendi solet 1. p. quęst. 10. & in materia de angelis in principio.

A

Sed isti decipiuntur, quia licet SCOTVS dicat visionem conuenire cum angelis, & corporibus cœlestibus in hoc, quod non potest corrumpi à contrario, nec destrui ab aliquo agente creato extrinseco; *tamen* postea dicit differre, quia potest desinere esse per potentiam, quæ est in suo principio intrinseco, & proprio, quod est intellectus, ad cessandum ab ea: quoniam intellectus, neque ratione propriæ inclinationis, neq; ratione habitus superadditi, scil. luminis gloriæ est determinatus ad eliciendum visionem, neque ad permanendum in ea.

Imo addit visionem quoad *exercitium* pendere ab imperio voluntatis applicantis intelligentiam memoriæ obiecti ipsius visionis, hoc est, facientis vt intellectus eliciat actum circa obiectum cuius habet speciem, vel aliquid quod habeat rationem speciei; *quoniam* per memoriam, intelligit intellectū cum specie, vel eo quod habet vicē speciei, quod in Schola ARIST. & D. THO. appellatur intellectus in actu. Et ideo sicut apud ipsum huiusmodi imperium est liberum & contingens, ita etiam applicatio intellectus ad videndum, & ipsa visio est contingens, & libera: & postquam incepit esse, potest suaptè natura desinere esse; & ex consequenti amitti.

B

Et probatur hæc conclusio quoad vtramque partem: quia principium proximum huius visionis, neque secundum se, neque ratione sui subiecti habet *ex natura rei* quod non possit desinere esse. Ergo similiter, ipsa visio neque secundū se, neque ratione sui subiecti, habet ex natura rei quod non possit desinere esse; & ex consequenti amitti.

Consequentia patet, quoniam actio *vt actio*, præsertim quantum ad contingentiam, & mutabilitatem, aut necessitatem, & immutabilitatem in suo esse, habet dependentiam intrinsecam, & per se à suo principio proximo, ita vt dicatur contingens, aut necessaria simpliciter, & non solum ex suppositione, per ordinem ad huiusmodi principium. Et *antecedens* probatur, quia principium proximū huius visionis est intellectus, vt eleuatus per lumen gloriæ, & constitutus in actu primo per essentiam diuinam, tanquam per speciem intelligibilem: sed totum hoc, scilicet intellectus ita eleuatus, & constitutus in actu primo, neque secundum se, neque ratione sui subiecti, scilicet hominis, aut angeli, habet ex *natura rei*, quod non possit desinere esse. Ergo principium proximum visionis neutro modo habet ex natura rei non posse desinere esse. Probatur ista *minor* quia in primis quod intellectus sit eleuatus per lumen gloriæ, & idem est de constitutione in actu primo per essentiam diuinam, non est *ex natura rei* debitum conseruari in perpetuum, neque ad vnam horam; aut aliquam certam durationem, neque ratione ipsius principij constituti per talem eleuationem, neque ratione sui subiecti: quod sic probo.

C

Intellectus creatus non postulat ex propria natura conseruationem luminis gloriæ in ipso, quoniam lumen gloriæ est ipsi supernaturale, non solum quoad fieri, sed etiam quoad conseruari. Ergo huiusmodi conseruatio non est debita, *ex natura rei*,

principio

principio constituto ex intellectu, & lumine gloriæ.

Dices hoc argumento solum probari, non esse debitam conseruationem luminis huic principio ex parte intellectus, non tamen non esse debitam ex parte ipsius luminis.

Sed contra, quia cum accidentis esse sit inesse, non est iudicandum ex parte ipsius accidentis, an conseruatio talis esse sit debita, sed potius ex parte subiecti, cui tale accidens attribuitur.

Confirmatur primo, quia ex parte subiecti iudicatur, an aliquod accidens sit naturale vel supernaturale. Ergo etiam ex parte eiusdem subiecti est iudicandum, an eius conseruatio sit debita, vel non debita. *Confirmatur secundo*, quia esse luminis gloriæ in intellectu, non est debitum quantum ad fieri. Ergo neque quantum ad conseruari. *Patet consequentia*: quia vniuersaliter valet *tam* affirmatiuè, *quam* negatiuè in accidentibus, quia non sunt per se entia, sed entis entia. *Vt quia* Soli est lux debita quoad fieri, etiam est ipsi debita quoad conseruari, quamdiu sol ipse permanserit; & idem est de quantitate, & figura circulari respectu corporis cœlestis.

Et *è contra*: quoniam aliquibus partibus cœli, non est debita lux quo ad fieri, bene sequitur quod neque eis sit debita quo ad cõseruari. Et idem omnino argumentũ cũ suis confirmationibus potest fieri de subiecto principali huius principij proximi; scilicet, de homine, aut angelo, quia etiam hoc subiectum, non postulat; conseruationem principij proximi visionis, neque ex propria natura, neque ratione eleuationis ad statum aliquem immutabilem; quia non est necesse eleuari subiectum ad talem statum, ex eo præcisè quod eleuetur ad visionẽ Dei, præcisè quatenus est visio, & non beatitudo.

§. 2. *Inferuntur nonnulla ex prædictis.*

EX *his sequitur primo*, quod quamuis conueniamus cum Scoto in cõclusione, dissentimus in ratione, quia non dicimus rationem potentiæ in visione ad non essendum, siue ad corruptionem esse, *quod* principium proximum ipsius non sit determinatum ad eliciendum eam, saltem ratione habitus; scilicet, luminis gloriæ: sed *quod* huiusmodi principium potest desinere esse, non solum per potentiam Dei ad subtrahendum influxum necessarium ad eius conseruationem; sed etiam per potentiam quæ est in ipso ad non esse.

Secundo sequitur, quod idem est censendum, quantum ad hoc, de visione siue procedat ab intellectu eleuato per lumen gloriæ, & constituto in *actu primo*; immediatè per ipsam essentiam diuinam habentem rationem speciei intelligibilis; sicut secundum legem Dei ordinariam procedit; siue ab intellectu eleuato per auxilium actualẽ, & constituto in actu primo, per speciẽ repræsentatiuam Dei, vt est in se ipso: sicut per potentiam Dei absolutam posset procedere, saltem quantum ad auxilium, quia quantum ad speciem repræsentatiuam Dei, maior est difficultas an sit possibilis per potentiam Dei absolutam. *Et probatur*, quoniam eadem argumenta possunt fieri, ad probandum principium proximum visionis posse desinere esse, siue tale principiũ sit intellectus vt eleuatus, & constitutus in actu primo, secundum priorem modum, siue secundum posteriorem.

A

§. 3. *Proponitur & soluitur obiectio Scoti.*

SEd *contra* hanc cõnclusionem objicit Scotus rationes D. THOMÆ in articulo & præterea, quod species à qua hæc visio procedit est essentia diuina, atque proinde sicut essentia diuina est ex natura rei immutabilis, & incorruptibilis, ita etiam visio, quia visio sequitur naturam speciei per quam producitur. Sed rationes DIVI THOMÆ non obstant, quia intelliguntur de visione *vt* est beatitudo, & non *vt* est visio, vt statim dicam. Neque etiam obstat id quod obiicitur de essentia diuina, quia licet secundum *se* sit incorruptibilis, potest desinere esse in ratione *speciei* intelligibilis, quia potest non esse vnita intellectui per modum speciei, sine vlla sui mutatione, aut corruptione.

DICO SECVNDO. *visio, quatenus est beatitudo formalis, habet ex natura rei quod sit inamissibilis, & quod non possit desinere esse: non solum ex parte subiecti, sed etiam secundum se, & secundum propriam rationem formalem. Contrarium* huius conclusionis asserunt SCOTVS DVRAN. & OKAM locis citatis pro præcedenti conclusione, sed sequuntur eam expresse D. THO. hoc loco & 1. p. quæst. 10. arti. 5. ad 1. & 3. con-

B tra Gentes cap. 62. Et eisdem locis CAIE. & FERRA. *Et probatur* satis efficaciter duabus rationibus D. THOMÆ in hoc articulo quarũ prior est huiusmodi: Beatitudo ex propria ratione habet, quod sit bonum perfectum, & sufficiens; & ex consequenti, quod quietet desiderium hominis, & excludat omne malum: sed homo naturaliter desiderat retinere bonum quod habet, & consequi securitatem, quod illud retinebit, quia si careat hac securitate, necesse erit quod affligatur, *vel* timore amittendi, si sit dubius an amittet: *vel* dolore de certitudine amissionis, si sit certus quod amittet: Ergo ad veram beatitudinem requiritur, quod homo habeat certam opinionem, quod nunquam amittet bonum quod habet, scilicet ipsam beatitudinem.

Et de hac opinione inquiri potest, an sit vera vel falsa, *si* est vera: sequitur quod ita erit in re, scilicet, quod homo nunquam amittet beatitudinẽ quam habet: *si* autem est falsa: sequitur quod homo non habeat perfectam beatitudinem; quia de ratione perfectæ beatitudinis est, quod excludat omne malum, & hæc non excludit falsam opinionem,

C quæ est quoddam malum intellectus.

Et confirmatur, quoniam S. AVG. lib. 12. de CIVIT. cap. 20. vtens hac ratione *sic ait: quid illa beatitudine falsius, atque fallacius: vbi nos futuros miseros, aut in tanta luce veritatis nesciamus, aut in summa fœlicitatis arce timeamus.*

§. 4. *Proponuntur aliqua argumenta contra primam rationem D. Thomæ.*

SED CONTRA hanc rationem obiicitur *primo*, quia *maior* est falsa, nam in primis, animæ beatæ desiderant vnionem cum corporibus, atque adeo habent hoc desiderium non satiatum: Et præterea beatitudo *essentialiter* iuxta sententiam D. THOMÆ quam superius explicuimus, consistit in visione: & tamen alia sunt bona præter visionem, quæ beatus potest appetere, vt delectatio, cognitio creaturarum & similia.

Secundo obijcitur quia ex *præmissis* huius rationis solum potest concludi, pertinere ad veram beatitudinem quod in beato sit securitas non amittendi beatitudinem, non autem, quod sit in eo opinio certa, qua iudicet non esse amissurum eam: quoniã illa securitas, non est *formaliter* notitia certa, sed carentia timoris, neque requirit talem notitiam, quoniam vt quis careat timore alicuius mali; non est necesse quod iudicet, non esse euenturum sibi tale malum, sed satis est quod non iudicet oppositum.

Tertio obijcitur, quia quamuis ex præmissis possit colligi, conuenire beato prædictam opinionem certam, non concluditur intentum, scilicet, quod beatitudo sit *ex natura rei* inamissibilis, quoniam, vt beati habeant illam certam opinionem, satis est, quod cognoscant Deum decreuisse conseruare beatitudinem vniuscuiusque in perpetuum; quamuis ita conseruari, non sit ipsi debitum secundum suam naturam, & decretum diuinæ voluntatis esse omnino immutabile.

§. 5. *Satisfit argumentis propositis.*

AD PRIMVM respondetur cum CAIE. in hoc art. nõ esse de ratione beatitudinis, quod per ipsam *formaliter*, & seclusis omnibus alijs, expleat omne desiderium; sed satis esse, quod id præstet per seipsam *formaliter*, quantum ad aliqua; & quantum ad alia, per seipsam *radicaliter*, aut virtualiter, hoc est, medijs alijs quorum est radix; & hoc vel statim à principio, vel saltem pro tempore à Deo statuto, & determinato.

AD SECVNDVM respondetur negando, quod ex *præmissis* huius rationis, non colligatur pertinere ad veram beatitudinem quod in beato sit certa opinio non amittendi eam.

Et *ad probationem* dicendum est: quod *dupliciter* potest aliquis habere securitatem de retentione alicuius boni. *primo imperfectè* & quasi mortuo modo, vt si nihil cogitet de ea re, sicut dicere solemus, eos qui nimium adhærent rebus caducis, esse valde securos de possessione earum, non quia sint certi nõ esse amissuros eas, sed quia nihil cogitant de hoc, & ideo etiam nihil timent. *Secundo perfectè*, & quasi vitali modo, vt ex aduertentia circa bonum quod possidet, & modum possidendi, reddatur securus de eius retentione, & in hac *probatione* fit sermo de *priori*, securitate; ratio VERO DIVI THOMÆ intelligitur de *posteriori*, quoniam securitas beatorum debet esse perfectissima.

Quare securitas hæc beatorum, de qua loquitur D. THO. non est actus elicitus à voluntate circa Deum, sub ratione qua est ens summe arduum, quo excludatur omnis timor: vt putauit RICAR. in. 4. d. 49. art. 3. quæst. 7. neque etiam est *formaliter* notitia certa, qua beatus certo scit Deum velle suam beatitudinem continuari sine interruptione, vt existimauit OKAM loco citato pro præcedenti conclusione; sed est carentia timoris, fundata in vera, & certa existimatione nunquam amittendi beatitudinem. quare ex parte suæ rationis *formalis* pertinet ad voluntatem, sicut timor cui opponitur: & ex parte *fundamenti*, à quo procedit, ad intellectum.

AD TERTIVM, respondetur negando quod hac ratione non concludatur intentum; scilicet, beatitudinem *ex natura rei*, esse inamissibilem, quoniã nõ colligitur pertinere quomodocumque ad verã beatitudinẽ, quod beatus habeat hanc certã existimationẽ; sed ita vt beatitudo ex propria ratione *formali*, scil. quia est bonum sufficiens ad satiandum omnem appetitum, id postulet. Et ex hoc bene sequitur, quod etiam postulet beatitudo, ex propria ratione *formali*, õnia quæ per se, & immediate requiruntur ad veritatem huius existimationis, quare cũ potissimum inter hæc sit obiectum talis existimationis, scilicet, ipsam beatitudinem conseruari in perpetuum à Deo; sequitur quod beatitudo ex propria ratione *formali* postulet ita conseruari: & ex consequenti quod in perpetuum conseruari, sit ipsi debitum, & conueniat ipsi *ex natura rei*: quia quod aliqua res ex propria ratione formali postulat, dicitur ipsi debitum, & conuenit ipsi ex natura rei;

Et ita si quæras vnde habeant beati hanc certam existimationem, non est respondendum, quod habent eam *præcisè* ex cognitione determinationis diuinæ voluntatis, ad conseruandum in perpetuum eorum beatitudinem, & immutabilitatis talis determinationis, quoniam hanc determinationem posset habere Deus, respectu rei quæ non esset ex natura rei incorruptibilis, sed quod habent eam ex cognitione, *tum* illius determinationis diuinæ voluntatis, *tum* etiam naturæ propriæ beatitudinis, quam vident esse talem, vt ex propria ratione postulet conseruari in perpetuum, sicut ex cognitione vtriusque circa naturam angelicam, habent certam existimationem quod sit ex natura rei incorruptibilis.

Et si vlterius queras, qua ratione beati hoc cognoscant de sua beatitudine: Respondebit tibi D. THO. 3. contra G. ca. 62. ratione tertia. vbi inquit, quod sicut beati videndo diuinam substantiam, cognoscant etiam alia quæ naturaliter sunt: ita etiã & multo magis cognoscunt qualis sit illa visio, vtrum perpetua, vel aliquando desitura.

§. 6. *Proponitur secunda ratio D. Thomæ pro perpetuitate beatitudinis.*

SECVNDA RATIO D. THOMÆ pro hac conclusione, sumitur ex ratione beatitudinis in particulari, scilicet, *quatenus* consistit in visione Dei, & est huiusmodi. Beatus non potest amittere hãc beatitudinẽ propria voluntate, scil. quia velit non videre diuinam essentiam, nec Deo illam subtrahente, nec virtute alterius agentis creati, aut creabilis: ergo nullo modo potest eã amittere. *Consequentia* patet, quoniam in *antecedenti* enumerantur omnes modi quibus hæc beatitudo posset amitti.

Et *antecedens* probatur, quia in primis non potest eam amittere *primo modo*, quia nemo potest velle desistere ab aliquo actu, nisi quia *aut* est insufficiens ad explendum appetitum, & quæritur aliquod sufficientius loco eius *aut* habet adiunctum aliquid incommodum ratione cuius habetur fastidio: neutrum vero potest dici de visione beatifica; quia neque est bonum insufficiẽs, sed potius replet animam omnibus bonis, cum coniungat ipsam fonti totius bonitatis; neque habet aliquod incommodum adiunctum, quia nihil requiritur ad eam quod vel beatum priuet aliquo bono, vel afferat ei aliquod damnum. Et vtrumque probat D. THOM. testimonijs scripturæ.

Neque etiam potest eam amittere, *secundo modo*, quia substractio beatitudinis est quædam pœna, & pœna non infligitur à iusto iudice, cuiusmodi est Deus nisi ob culpam, quam tamen beatus non potest committere; quia ad visionem diuinæ essentiæ necessario sequitur rectitudo voluntatis, vt ostensum est quæstione præcedenti art. 4.

Neque tandem potest eã amittere *tertio modo*, quia mens Deo coniuncta per visionẽ beatificam, supra omnia agentia creata eleuatur, & ideo ab huiusmodi coniunctione non potest excludi actione alicuius agentis creati.

§. 7. *Obiectiones contra secundam rationem D. Thomæ.*

SED CONTRA hanc rationem argumentor *primo* quia in *antecedenti* non referũtur omnes modi quibus beatitudo formalis potest amitti, quod sic probo, potest amitti ex parte *subiecti*, quia quamuis secundũ se sit incorruptibilis, potest desinere esse subiectum visionis; quia inter animã consideratã vt *subiectum*, & visionem consideratam vt *actum* eius, non est necessaria connexio, ergo datur alius modus quo possit amitti beatitudo. *Probatur antecedens.* quia vt alij actus, & habitus animæ nostræ, siue sint naturales, siue supernaturales, in via possint desinere esse ex parte subiecti, satis est, quod anima in ratione subiecti possit desinere esse, quamuis secundum se sit incorruptibilis.

B *Secundo argumentor.* quoniam beatus potest velle carere visione beatifica, ergo potest amittere beatitudinem propria voluntate. *Probatur antecedens. tum quia* exercitium visionis beatificę non est summum bonum, ergo non necessitat voluntatem ad volendũ ipsum, & ex consequenti potest voluntas habere actũ nollitionis circa ipsum: quoniã volũtas à nullo obiecto necessitatur *simpliciter*, & seclusa omni suppositione, præter quam à summo bono, *tum* etiam quia sunt quidam casus, in quibus voluntas potest velle carere visione Dei, *primus est*, si Deus conferat alicuí visionem ad horam, & reuelet ei quod non est amplius duratura. *Secundus est*, si voluntate absoluta velit, quod voluntas beati eliciat hunc actum, *volo carere visione beatifica*, aut pręcepto eam obliget ad hoc; & tam volũtatem suam quam præceptum ei manifestet.

C TERTIO ARGVMENTOR, quia rationes quibus probatur, quod visio, *quatenus* est beatitudo, sit inamissibilis tribus modis enumeratis in *antecedenti*, habent eandem vim, respectu visionis, *quatenus* est visio. Ergo *vel* visio, secundum istam rationem est inamissibilis, *vel* ratio hæc non est efficax, ad id conuincendum de visione *quatenus* est beatitudo. Probatur *antecedens* quantum ad rationem *primi modi.* quia visio *vt visio*, coniungit animam hominis cum fonte totius bonitatis; & nullum habet incommodum adiunctum: ergo voluntas videntis Deum, nõ potest velle carere visione Dei *quatenus* visio est. Et quantum ad rationẽ *secundi.* quia etiam substractio visionis, *quatenus* est visio haberet rationem pœnæ, sicut substractio cuiusque doni gratiæ, quod semel sit datum alicui, habet rationem pœnæ, & non fit nisi ob culpam; quãuis non fuerit datum in præmium: vt patet in substractione primæ gratiæ habitualis. Et demum, quantum ad rationẽ *tertij* probatur, quia etiam mens, vt coniuncta Deo A per visionem, *quatenus* est visio, & non beatitudo, eleuatur supra omnia agentia creata.

§. 8. *Soluuntur obiectiones propositæ.*

AD PRIMVM *respondetur* quod illum modum amissionis comprehendit D. THO. sub *secundo*, qui est per substractionem diuini concursus, quoniam intellectus non potest alio modo desinere esse subiectum visionis aut luminis.

AD SECVNDVM *respõdetur primo*, quod quidquid sit de *antecedenti*, potest negari *consequentia*; quia visio beatifica neque quantum ad fieri, neque quantum ad conseruari subiicitur libertati voluntatis.

Secundo respondetur. negando *antecedens*, si intelligatur de visione beatifica secundum naturam rei. *Et ad primam probationem respondetur*, quod quamuis exercitium visionis beatificæ non sit summum bonum, est eius adeptio: & hoc est satis vt necessitet voluntatem ad volendum ipsum, saltem quantum ad *specificationem*, hoc est, quantum ad hoc, quod si elicit actũ circa ipsũ, talis actus debeat esse volitio & nõ possit esse nollitio, aut volitio carendi eo. Vtrùm verò necessitet etiam voluntatem, quantum ad exercitium volitionis, ita vt voluntas beati non possit suspendere actum volitionis, circa ipsum exercitiũ visionis beatificæ? dictum est quæ. præcedenti art. 1 & explicatur à FERRA. 3. contra Gentes c. 62.

Et ad secundam probationem dico *inprimis*, quod nullus ex illis casibus est admittendus secundum legem Dei ordinariam. Vide de his casibus CAPRE. in. d. 1. q. 3. art. 3. ad argumenta contra quartam conclusionem.

Deinde dico quod in *primo* casu non sit sermo de visione, *quatenus* est beatitudo, sed *quatenus* est visio: quoniam beatitudo ex propria ratione postulat, quod communicetur inamissibiliter. Et in *secundo* casu fit sermo, facta suppositione extrinseca voluntatis diuinæ, aut præcepti, cum quo stat, quod considerata *rei natura*, sicut nos loquimur, sit verum id quod dicimus.

Est autem aduertendũ aliquos negare quod in hac *materia* sit admittẽda suppositio illius volũtatis diuinæ, aut præcepti, quia obligaret ad id quod inuoluit repugnantiam, scilicet, quod aliquis velit non esse beatus. SED CONTRA eos objici potest: quod quamuis *absolutè* hoc repugnet, tamen ex *suppositione* quod Deus id velit, aut præcipiat, non repugnat: quia charitas inclinat ad eligendum obedire Deo, & quod impleatur eius voluntas, etiam cum amissione proprij cõmodi in quacunque materia. Cæterum in hoc casu, voluntas Dei, aut pręceptum non obligaret ad volendum suspendere visionem Dei, quoniam hoc non est possibile per voluntatem beati, sed ad volendum pati carentiam visionis causatam à Deo.

AD TERTIVM respondetur, quod in *primo modo* est aliquod discrimen: quoniam visio Dei, *quatenus est visio*, non coniungit summo bono inamissibiliter, nec ita vt expleat omnem appetitum; quia visio, *vt est visio*, non postulat ex natura rei gloriam corporis, nec extractionem hominis ab eo statu, in quo indiget multis, quæ neque habet per visionem, neque potest consequi ipsa durante. Et in *secundo modo* est apertum discrimen: quoniam substractio

visionis non habet rationem pænæ, neque debet fieri solum ob culpam; quia ipsa visio neque datur vt præmium, sicut *quatenus* est beatitudo, neq; vt conseruanda, quamdiu ex parte nostra non fuerit appositum impedimentū peccati mortalis, sicut prima gratia. Et ita substractio visionis in S. PAVLO non fuit facta in pænam, neque ob culpam aliquam.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem?

PRIMA CONCLVSIO. *Homo potest per sua naturalia acquirere beatitudinem imperfectam, quæ in hac vita haberi potest.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Neque homo, neque aliqua creatura potest per sua naturalia consequi beatitudinem perfectam, quæ consistit in visione diuinæ essentiæ.*

§ 1. *Notanda circa titulum articuli & conclusiones.*

Circa titulum notandum est, quod (sicut dixi in explicatione tituli art. primi huius quæstionis) verbum *acquirere*, quod est idē cum verbo, *consequi*, ibi posito; non sumitur, pro *præstare omnia*, quæ tanquam media requiruntur in via ad acquirendum beatitudinem; quoniam de hoc agit D. THO. art. 7. huius quæstionis: sed pro *habere operationem*, quę est adeptio summi boni, & beatitudo formalis. Et ita sensus est; Vtrum homo possit viribus naturæ habere huiusmodi operationem, an vero ad hoc indigeat aliquo auxilio supernaturali.

Circa primā conclusionē notandum est non esse intelligendam *absolutè* de omni beatitudine viæ; sed solū de illa, quam philosophi ducti lumine rationis naturalis cognouerūt; nā de supernaturali imperfecta, quæ in hac vita potest haberi, certū est nō posse acquiri viribus naturæ; sed requiri auxiliū supernaturale ad eliciendū operationes in quibus consistit.

Circa secundā conclusionem notandum *primo*: quod sic *absolutè* proposita, est certa secundū fidem, & est definita in cōcilio VIENENSI contra BEGARDOS, & BEGVINAS, qui asserebant, *quod qualibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata; quodq; anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad Deū videndum, & eo beate fruendū*. Et refertur totus hic error, cum eius damnatione facta à concilio in Clementina, ad nostrum de hęreticis.

Dico autem conclusionem hanc, vt proposita est, esse certam secundum fidem, quoniam ex eo quod totus hic error dānetur, duo colligūtur vt definita; *Primum est*, quod nulla intellectualis natura habet ex natura sua esse beatam; *Alterum est*, quod anima ad videndum Deum, & eo beatè fruendum indiget lumine gloriæ eleuāte ipsam. Et ex his apertè sequitur, quod anima non habet esse beatā beatitudine, quæ consistit in visione Dei, per naturā suā, siue ita, vt beatitudo sit aut intrinseca animæ secundum suā naturam per identitatem, vel alio modo, aut connaturalis per modum proprietatis resultātis ex ea; siue ita vt quamuis sit extrinseca, & omnino accidentalis, tamen habeatur, & acquiratur facultate naturali ipsius animæ: sed indiget lumine gloriæ eleuante

A ipsam ad habendum talem beatitudinem. Et hoc est quod significatur per conclusionem *absolutè* sumptam: quamuis non dicatur in ea expresè, illud quod præter naturalia requiritur, esse lumen gloriæ, sicut dicitur in concilio.

Secundo notandum est, quod quamuis sit certum secundum fidem, non sufficere naturalia, sed requiri lumen glorię eleuans animam, ad habendum hanc beatitudinē; tamen *duo* possunt circa hoc inquiri, in quibus neutra pars est adeo certa: *Primū est*, quid sit hoc lumen? hoc est, an sit aliquid pręsuppositum ex parte potentiæ ad ipsam beatitudinem, siue per modum habitus infusi, siue per modum auxilij; vel potius sit ipsa visio supernaturaliter infusa à Deo, siue simul procedat efficienter ab intellectu creato, siue non; aut aliquid realiter identificatum cū ipsa, cuiusmodi est concursus, & influxus immediatus Dei in ipsam visionem; de quo certū est non distingui realiter ab ea. *Secūdum est*, dato quod sit aliquid præsuppositum ex parte potentiæ ad visionem: quomodo eleuet intellectum ad vidēdum? hoc est, vtrū eleuet tanquam *virtus actiua* ad eliciendum visionem, vel potius tanquam *virtus passiua* ad recipien-

B dum eam; aut tanquam *dispositio*, aut tanquam *potentia receptiua*, aut totalis, aut partialis cōstituens cum intellectu vnam integrā, & totalē; vel vtroq; modo?

Dico tamen neutram partem in his duobus esse certam secundum fidem; quoniam qualibet earum data, possunt explicari iuxta eam verba, quæ ex concilio retulimus, quamuis non cum tanta proprietate iuxta quemlibet.

Et si quæras, quomodo, dato quod lumen gloriæ sit ipsa visio, aut concursus realiter identificatus cū ipsa, saluetur, quod per ipsum eleuetur intellectus ad videndum Deum? *Respondetur*, quod intelligitur de eleuatione per *formā* supernaturalē, ad effectum formalem talis formæ; ita vt sensus sit, quod intellectus eleuatur per visionem, tanquam per formam supernaturalem, ad videndum, hoc est, ad hoc vt sit actu videns.

Tertio notandum, quod quamuis vtraque pars in his duobus dubijs possit defendi sine nota hæresis, aut erroris, propter rationem assignatam; tamen tutius, & magis consentaneum est prædictæ definitioni Concilij, asserere quod lumen gloriæ sit habitus infusus intellectui, & præsuppositus ante

C visionem, tanquam virtus actiua constituens eum in actu ad eliciendum ipsam visionem; *siue* simul concurrat etiam *materialiter* ad recipiendum eam aliquo ex modis supra relatis, siue non. Quoniam magis consentaneum est doctrinæ conciliorū, asserere, quod visio beatifica sit operatio producta efficienter ab intellectu beati, vt probaui qu. 3. in tractatu de essentia beatitudinis formalis. Et 1. p. q. 4. conclusione 2. ergo cum hæc visio sit supernaturalis, necessarium est pręsupponi ex parte intellectus, virtutem supernaturalem ad eliciendum eam. Et vlterius hæc virtus debet habere rationem habitus, quoniam si in via, (iuxta doctrinam Conciliorum) intellectus & voluntas ad eliciendum actus supernaturales, perficiuntur per habitus supernaturales infusos, ergo maiori ratione debent ita perfici in patria, propter maiorem perfectionem status. Et cum sit consentaneum verbis CONCILII VIENNENSIS superius propositis, quod per lumen eleuans ad videndum Deum intelligatur huiusmodi virtus, vt dixi loco citato; sequitur quod etiam sit

magis contentaneum suæ definitioni, quod lumen *gloriæ* sit habitus supernaturalis infusus intellectibus beatorum, & eleuans eos ad eliciendum actũ visionis beatificæ. Quare negare hoc post illam definitionem concilij, videtur parum tutum in fide, & periculosum; & hæc omnia, quæ nunc præsupponimus, sunt latius discussa 1. p. q. 12. art. 5 contra DVRANDVM in 4. d. 49. q. 2. nu. 20. & sequentibus, & Sco. in q. 11. §. *respondeo ergo ad quæstionem*. Sed his suppositis

DVBIVM EST.

Vtrum ad hoc, vt intellectus eleuetur per lumen gloriæ ad eliciendum visionem beatificam, præsupponatur in intellectu aliqua virtus seu potentia actiua respectu ipsius visionis, vel solum potentia passiua ad recipiendum eleuationem quæ fit per lumen gloriæ.

§ 1. *Sententia prima asserit præsupponi in intellectu, potentiam actiuam naturalem, in ordine ad visionem beatificam, quantum ad communem rationem actus vitalis, & intellectionis, sed non quantũ ad rationem specificam eius prout supernaturalis est?*

IN hac re inuenio quatuor sententias inter eos qui admittunt id, quod diximus de lumine & de eleuatione intellectus ad eliciendum hunc actum quæ formaliter fit per ipsum. *Prima est* eorum, qui distinguunt in visione rationem communem actus vitalis, & intellectionis, & rationem specificam visionis Dei: & hoc supposito: dicunt *duo*, *Primum* est, præsupponi in intellectu potentiam actiuam naturalem in ordine ad visionem quantum ad rationes illas cõmunes, *Secundum* quantum ad rationem specificam non præsupponi potentiã aliquam actiuã, sed solum passiuam ad recipiendum eleuationẽ quæ fit per lumen gloriæ. Hanc sententiam videtur sequi FERRA. 3 contra Gen. c. 54. §. *ad primũ dicitur*, & CAPR. in 4 d. 49 q. 4. art. 3. ad argumẽta DVRANDI contra 2. conclusionem in solutione primi. Quoniam vterque vt explicet, qua ratione lumẽ gloriæ eleuet intellectũ ad eliciẽdum visionẽ, vtitur hoc exemplo; species v. g. lapidis, est intellectui ratio agẽdi, ad eliciendum determinate intellectionẽ lapidis, & non ad eliciendum absolutè actum vitalem aut intellectionem, quoniam præsupponit in ipso intellectu sufficientẽ rationem agendi, quantũ ad hoc; sic etiã lumen gloriæ eleuat intellectũ sicut ratio agendi respectu visionis, quantum ad gradum eius specificum, secundum quem est visio Dei, & nõ quantum ad gradum communem, secũdum quem est actio vitalis, & intellectio, quia quantum ad hoc supponit in intellectu sufficientem virtutem actiuam.

Fundamentum huius sententiæ quantum ad priorem partem est, quod intellectus in ratione virtutis actiuæ vitalis, & in ratione potentiæ intellectiuę præsupponitur ad eleuationem quæ fit per lumen gloriæ: ergo absolutè præsupponitur in ratione potẽtiæ actiuę ad eandem eleuationẽ respectu visionis Dei, quatenus est actio vitalis & quatenus est intellectio; *consequentia*, patet quoniam actio vitalis quatenus vitalis est, saltem ex natura sua, postulat produci à virtute actiua vitali; & similiter intellectio quatenus intellectio est postulat produci à potentia intellectiua: & *antecedens* probatur, quoniam lumen gloriæ, neque est formaliter vitale, neque potentia intellectiua: ergo neque constituit intellectum in ratione virtutis actiuæ vitalis, neque in ratione potentiæ intellectiuæ.

Et fundamentum quoad posteriorem est, quod visio Dei quantum ad rationem specificam, qua est visio Dei, est intrinsece supernaturalis, (vt nunc supponitur ex magis recepta sententia, ergo non est secundum suam naturam apta dimanare à virtute actiua naturali; quia id dicitur per se supernaturale quod non est secundum suam naturam aptum fluere à principijs naturæ: quare cum tota virtus actiua, quę est in intellectu antecedenter ad eleuationem quæ fit per lumen glorię, sit naturalis, bene sequitur quod non sit in intellectu antecedenter ad hanc eleuationem aliqua virtus actiua, respectu visionis Dei quantum ad gradum specificum quo est visio Dei.

§ 2. *Asserit secunda sententia præsupponi in intellectu prius quam eleuetur ad videndum Deum, quandam virtutem actiuam partialem, partialitatę causæ, non solum quoad gradus communes prædictos, sed etiam quoad gradum vltimum & specificum, & ex illa & altera virtute partiali, constitui vnam totalem.*

SECVNDA SENTENTIA est aliorum qui dicunt præsupponi in intellectu antecedenter ad prædictam eleuationẽ quandã virtutem actiuam partialem in ordine ad visionem, nõ solum quantũ ad gradus communes sicut concedunt authores præcedentis sententiæ, quamuis non dicant eam esse partialem; sed etiam quantum ad vltimum & specificum gradum, secundum quem est visio, & ex hac virtute partiali simul cum lumine gloriæ tanquam cum altera virtute partiali, constitui vnam integram & totalem vim actiuam ad eliciendum visionem secundum omnes gradus & modos intrinsecos suæ entitati. Verum aduertunt virtutes actiuas intellectus & luminis gloriæ appellari partiales non partialitate effectus, quia nihil est in visione quod non procedat totum à qualibet earũ, sed partialitate causæ, quia non sufficit cõcursus alicuius ex ipsis ad productionẽ visionis, sed requiritur concursus vtriusque simul Et ad hoc explicandum vtuntur hoc exemplo, licet duo deferant aliquod pondus dicuntur causæ partiales non partialitate effectus, quia nullus est gradus in tali motu qui non procedat ab vnoquoque deferentium, neque vlla pars in re graui quæ non deferatur ab vnoquoque, sed partialitate causæ, quia quiuis eorum simul cum altero & non sine altero efficit singulos gradus illius motus, & defert singulas partes ipsius grauis.

Obijcias ex DVRAN. in 4. dist. 49. quæst. secunda, num. 21. sequi ex hac sententia quod lumen gloriæ & intellectus vniantur vt duæ potentiæ intellectiuæ partiales ad constituendum vnam totalem, quia semper causæ partiales constituentes vnam totalem, habent virtutes agendi similes & eiusdem rationis vt probatur in exemplo proposito duorum deferentium pondus.

RESPONDENT qui sequuntur eam cum CAPREOLO loco citato, præcedenti sententia, negando sequelam; & ad

proba-

probationem dicunt, bene poſſe contingere quod cauſæ partiales conficientes vnam totalem habeant virtutes agendi diuerſarum rationum ſicut patet in potentia cognoſcente & ſpecie obiecti reſpectu cognitionis: & in potentia, & habitu reſpectu actus: & quotieſcumque vna pars cauſæ agentis, eleuat aliam ad operationem ſupernaturalem, ſicut contingit in hoc caſu; quoniam lumen gloriæ eleuat intellectum ad viſionem ſupernaturalem, & cum habitus ſupernaturales eleuant potentias ad actus ſupernaturales. Hanc ſententiam ſequuntur RICAR. in 4. diſt. 49. artic. 3. quæſtione 1. in corpore. DVRAN. in 3. diſt. 14. numero 6. 9. 11. & 12. quamuis numero 9. inſinuet tam lumen naturale intellectus, quam lumen gloriæ concurrere tantum paſſiuè ad viſionem CAIETA 3. par. quæſtione 10. artic. 4. circa ſolutionem ad ſecundum, vbi ex eo quod viſio Dei pendet à virtute naturali intellectus, & à lumine gloriæ, colligit quod præſtantior intellectus cum æquali lumine gloriæ videbit Deum perfectius, & MOLINA. prima parte, quęſt. 12. artic. 5. diſputatione 1. in dubio, an poſſit fieri potentiâ diuinâ vt intellectus ſine lumine videat diuinam eſſentiam: in explicatione propriæ ſententię, & poſtea in ſolutione ad primum: & art 6. diſputatione 2.

PROBATVR PRIMO quia intellectus per ſe, & immediatè & non tantum ratione luminis gloriæ influit in viſionem ſecundum ſuum gradum ſpecificum, & quatenus ſupernaturalis eſt: ergo per ſe, & immediatè, & non ſolum ratione luminis, habet vim actiuam reſpectu viſionis ita ſumptæ: conſequentia probatur quia influxus actualis in effectum, præſupponit vim actiuam reſpectu talis effectus in principio aut cauſa influente; quia præſupponit vim ad influendum, & huiuſmodi vis eſt actiua: & antecedens probatur quia de ratione actionis vitalis eſt, quod procedat à principio vitali vt influente in ipſam: ſed viſio etiam ſecundum illam rationem eſt actio vitalis, ergo procedit à principio vitali, & ex conſequenti ab intellectu vt influente in ipſam; probatur maior huius probationis, quia vitalitas actionis conſiſtit in hoc quod procedat à principio vitali & non poteſt intelligi quod procedat à principio vitali, niſi ipſum principium influat in eam: ſicut vniuerſaliter quicumque effectus non procedit ab aliquo principio, niſi per hoc quod principium influit in ipſum.

Secundo. Tota virtus actiua reſpectu viſionis, eſt lumen gloriæ aut partim eſt lumen gloriæ & partim intellectus ſecundum ſe, ſi dicatur hoc ſecundum, habetur intentum, ſcilicet; quod in intellectu ſit virtus actiua ſaltem partialis reſpectu viſionis beatificæ, ſi vero dicatur primum, *ſequitur* quod intellectus ſolum concurrat ad viſionem ſuſtentando rationem agendi, ſcilicet, lumen gloriæ, & non influendo in ipſam; probatur *ſequela*, quoniam aqua calida ideo ad calefactionem non concurrit influendo, ſed ſolum ſuſtentando virtutem calefactiuam, quia tota virtus calefaciendi eſt calor quē ſuſtentat tanquam eius ſubiectum: & propter eandem rationem concurrit eodem modo materia prima ad operationes vitales quæ procedant ab anima cuius eſt ſubiectum; conſequens tamen videtur omnino falſum, quia ex eo ſequuntur *duo* inconuenientia & abſurda.

Primum eſt quod viſio beatifica non ſit actio vitalis; & quod ſequatur hoc inconueniens *probatur tum* quoniã ad vitalitatem actionis non ſatis eſt quod procedat aliquomodo à principio vitali, ſed requiritur quod procedat ab eo vt concurrente modo vitali, ſed quando principium vitale concurrit ad aliquam actionem ſolum ſuſtentando virtutem agendi receptam ab extrinſeco, non concurrit modo vitali: quoniam hic modus concurrendi communis eſt rebus viuentibus & non viuentibus: & ita manus calida, quamuis ſecundum ſe ſit viuens non concurrit modo vitali ad calefactionem medio calore recepto ab extrinſeco: ergo quando principium concurrit ad actionem ſolum ſuſtentando virtutem agendi ſicut in hoc caſu concurrit intellectus ad viſionem, talis actio non eſt vitalis. *Tum etiam* quoniam cum anima ſit in viuentibus primum principium vitæ, nulla eſt in eis vitalitas neque quoad ſuppoſita, neque quoad operationes quæ non proueniũt ab anima, *vel* in genere

B cauſæ formalis, *vel* in genere cauſæ efficientis: ſed in iſto caſu anima non communicat viſioni aliquam vitalitatem, neque in genere cauſæ formalis vt conſtat, neque in genere cauſæ efficientis; quia quatenus eſt principium vitæ, non præbet influxum aliquem ad eam, neque immediatè, neque medio intellectu, aut alia potentia ſua: ergo viſio Dei non eſt actio vitalis.

Alterum inconueniens eſt quod anima media viſione non videat Deum: & quod etiam ſequatur hoc probatur, quoniam anima non videt Deum niſi quatenus elicit viſionem, ſed in iſto caſu non elicit viſionem; quia ſubiectum non cauſat media aliqua virtute tanquam principio quo, niſi ex propriis prębeat aliquem concurſum in effectum ſimul cum ipſa virtute, ergo anima beata in hoc caſu non videt Deum.

Tertio. Id quod eſt potẽtia intellectiua reſpectu viſionis Dei eſſentialiter, eſt potentia actiua reſpectu eiuſdẽ viſionis: ſed intellectus vt præſupponitur lu-

C mini gloriæ eſt potentia intellectiua reſpectu viſionis Dei, ergo etiam eſt potentia actiua reſpectu eiuſdem viſionis: & ex conſequenti antecedenter ad eleuationem quæ fit per lumen glorię præſupponitur in intellectu virtus actiua reſpectu viſionis Dei, quia non poteſt eſſe aut præſupponi potentia actiua ſine virtute actiua, *maior* videtur nota, quia licet potentia intellectiua concurrat antecedenter & conſequenter paſſiuè ad intellectionem, dum mouetur aliquomodo ab obiecto conſtituente ipſam in actu primo, & recipit intellectionem productam, tamen eſſentialiter & primario importat ordinem potẽtiæ actiuæ ad intellectionem; & quamuis etiam ſecundum ſuam eſſentiam importaret ordinem potentiæ paſſiuæ, ita vt ſicut CAIE. dicit quod *intelligere eſt actiuè & paſſiuè vitaliter operari*: ſic etiam potentia intellectiua eſſentialiter eſſet actiuè & paſſiuè vitaliter operatiua: non poteſt negari quod eſſentialiter importet ordinem potentiæ actiuæ & ex conſequenti quod id, quod reſpectu alicuius intellectionis eſt potentia intellectiua, ſit etiam reſpectu eiuſdem, potentia actiua *minor probatur*, quia reſpectu huius eleuationis intellectus ad videndum Deum, lumen gloriæ concurrit vt cauſa formalis & intellectus quatenus eſt

potentia intellectiua concurrit vt subiectum; ergo necesse est quod intellectus quatenus est potentia intellectiua præsupponatur ad lumen gloriæ, & ad hanc eleuationem. patet *consequentia* quia subiectum præsupponitur ad formam quam recipit, & ad suum effectum, & non constituitur in esse subiecti per talem formam, neque per suum effectum formalem.

QVARTO si in intellectu non præsupponetur ad lumen gloriæ, vis actiua respectu visionis Dei, maximè propter supernaturalitatem ipsius visionis cui non potest esse proportionata vis naturalis intellectus creati; sed hæc ratio non obstat: ergo dicendum est quod præsupponitur talis virtus in intellectu: probatur *minor tum* quia hæc vis actiua non est causa totalis, respectu visionis, sed partialis tantum (vt dictum est in explicatione huius sententiæ:) & non est necesse singulas causas partiales secundum se esse proportionatas effectibus producendis (vt patet in exemplis ibidem propositis) & ita species intelligibilis, aut sensibilis, quæ secundum se non est vitalis, concurrit vt causa partialis ad actum intelligendi aut sentiendi qui est vitalis: & species intelligibiles naturalis ordinis concurrunt efficienter ad actum fidei, qui intrinsece est supernaturalis. *Tum etiam* quoniam actus, quibus homo disponitur ad gratiam, sunt secundum fidem supernaturales, & iuxta veriorem sententiam sunt supernaturales in substantia & intrinseca entitate, & non tantum in modo aut specie accidentali, & tamen ad huiusmodi actus etiam vt sunt supernaturales concurrunt effectiuè nostræ potentiæ, non solum ratione eleuationis quam participant ab auxilio diuino, vel ab habitibus supernaturalibus, sed etiam ratione facultatis naturalis per se & immediatè.

Quod videtur colligi ex consilio Trident. sess. sexta, decreto de iustificatione can. 4. vbi definitur *nostrum liberum arbitrium cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat*. In quibus verbis *duo* significantur, ex quibus manifestè colligitur nostrum intentum. *Primum* est quod actus quibus disponimur ad gratiam, producuntur efficienter à nostro libero arbitrio secundum eam rationem qua sunt dispositiones ad gratiam, atque proinde quatenus sunt supernaturales. *Secundum* est quod nostrum liberum arbitrium concurrit efficienter ad hos actus vt cooperans gratiæ Dei excitanti & vocanti, atque adeo per vim actiuam condistinctam ab ipsa gratia excitante, & vocante, quoniam liberum arbitrium vt cooperans alicui gratiæ, & ipsa gratia, sumuntur vt duo extrema condistincta inter se, atque adeo non potest liberum arbitrium sumi, vt constitutum in esse cooperantis aut cooperatiui per talem gratiam, sed per aliam virtutem distinctam quæ non potest esse alia facultas naturalis.

VLTIMO PROBATVR hæc sententia, authoritate DIVI THOMÆ, nam imprimis prima parte, quæst. 12. artic. 5. in corp. explicans qua ratione fiat per lumen gloriæ hæc eleuatio intellectus ad videndum Deum, sic ait: *cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam (vt ostensum est) oportet quod ex diuina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi, & hoc augmentum virtutis intellectiuæ, illuminationem intellectus vocamus*. Ex quibus verbis sic argumentor. Augmentum supponit esse rei, si ergo eleuatio intellectus per lumen gloriæ habet modum augmenti, sequitur quod ad eam præsupponatur in intellectu vis actiua intellectionis; quoniam alias non augeretur hæc virtus per lumen gloriæ, sed daretur omnino intellectui & de nouo. Et in solutione ad primum, inquit, *lumen gloriæ esse necessarium vt intellectus fiat potens ad intelligendum per modum quo potentia fit perfectior ad operandum per habitum*: sed habitus supponit in potentia aliquam vim actiuam respectu visionis Dei. Et tertia parte, quæst. 10. artic. 4. ad secundum, inquit, *quod gradus in visione beatifica attenduntur magis secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ*, vbi CAIETA. notat, quod ratione illius particulę *magis* significatur, quod gradus visionis attenduntur, secundum virtutem naturæ, & secundum virtutem gloriæ, atque adeo quod in natura, vt præsupponitur gratiæ, est virtus aliqua actiua respectu visionis beatificæ.

§ 3. *Tertia sententia tribuit intellectui antecedenter ad eleuationem, virtutem quandam non naturalem, sed obedientialem non principalem, totalem, vel partialem, sed instrumentalem.*

TERTIA SENTENTIA est aliorum qui conueniunt cum præcedenti sententia in hoc, quod in intellectu antecedenter ad eleuationem quæ fit per lumen gloriæ, præsupponitur aliqua virtus actiua, respectu visionis beatificæ, differunt tamen ab ea in duobus; *Primum* est quod hanc virtutem non appellant *naturalem*, sed *obedientalem*. *Secundum* est quod dicunt eam non esse virtutem causæ propriæ etiam partialis, sed instrumentalis. Hanc sententiam primum vidi eruditissime explicatam in commentarijs FRANCISCI SVAREZ in 3. p. tom. 1. disput. 11. sect. 6. qui quantum ad *priorem partem* in qua hæc sententia conuenit cum præcedenti, probat eam argumentis factis pro præcedenti: & quantum ad *posteriorem* in qua differt ab ea, scilicet, quod hæc virtus sit obedientialis instrumentalis probat eam argumentis sequentibus.

Primum est ad probandum quod sit obedientialis, quoniã sicut intellectus antecedenter ad lumen gloriæ habet aliquã potentiam actiuam ad eliciendum visionẽ Dei; ita etiam habet potentiam passiuam ad recipiendum eam; quoniam cum visio sit actio immanens, non potest aliquid præsupponi vt principium elicitiuum eius, quin pręsupponatur vt subiectum receptiuum: sed potentia passiua est obedientialis, ergo etiam actiua est obedientialis. probatur minor *tum* quoniam intellectus non est capax visionis nisi quatenus subest imperio Dei supernaturali respectu ipsius; *tum* etiam quia omnes fatentur potentiam animæ ad recipiendum gratiam & alios habitus supernaturales esse obedientialem.

SECVNDVM ARGVMENTVM etiam est ad probandum idem, & est huiusmodi. Hæc potentia actiua non est supernaturalis neque rationalis, ergo est obedientialis, consequentia probatur à

sufficiente partium enumeratione; & minor probatur, quia imprimis non est supernaturalis, *tum* quoniam alias esset aliquo modo distincta ab entitate ipsius intellectus, aut tanquam alia essentia, aut saltem tanquam realitas aut modus eius, quia eadem omnino essentia non potest esse simul intrinsece naturalis, & supernaturalis; consequens tamen est falsum, quia intellectus secundum suam entitatem immediatè & præciso quocumque addito, siue tanquam realitate siue tanquam modo, habet hanc virtutem actiuam respectu visionis beatificæ. *Tum* etiam quoniam produceretur productione distincta ab ea qua producitur ipse intellectus, quia cum productio identificetur cum termino producto, debet esse eiusdem ordinis cum ipso quoad naturalitatem vel supernaturalitatem: & hoc consequens etiam est falsum, quoniam hæc virtus est congenita naturæ intellectus ex vi causalitatis naturalis qua producitur ipse intellectus, & ab agente naturali operante concursu naturali.

Quod vero non sit naturalis probatur, *tum* quia ordinatur ad actum supernaturalem, scilicet, ad visionem Dei; ergo non potest esse naturalis. Probatur *consequentia* quia omnis potentia actiua habet proportionem cum actu aut effectu ad quem ordinatur, imo specificatur per ordinem ad ipsum, & ita, vt probemus habitus infusos non esse naturales, solemus assignare hanc rationem, quod habent vim actiuam proportionatam ad efficiendos actus supernaturales: *tum* etiam quia *vel* hæc virtus actiua est ipsa essentia intellectus; *vel* aliud distinctum ab ea saltem vt *realitas*, vel tanquam *modus*. *Primum* dici non potest quia nulla potentia naturalis qualis est intellectus est secundum suam essentiam ordinata & commensurata ad efficiendum actus supernaturales, neque ad attingendum eorum obiecta sub ea ratione qua ab ipsis attingi possunt, siue totaliter, siue partialiter, ergo neque secundum suam essentiam virtus naturaliter actiua respectu talium actuum: *antecedens* probatur quoniam ordinatio & commensuratio potentiæ, non excedit eius essentiam, imo est ipsa eius essentia, quare si essentia est naturalis etiam commensuratio. Et ex consequenti non extenditur ad supernaturalia sub ea ratione qua supernaturalia sunt: & *consequentia* probatur quia virtus naturaliter actiua respectu alicuius actus, siue sit totalis siue partialis, est secundum suam essentiam ordinata & cōmensurata ad talem actum. Si vero dicatur *secundum* redibit idem argumentum quod factum est de essentia potentiæ, quia quæcumque virtus actiua specificatur per ordinationem & commensurationem ad actus, quorum est principium secundum suam naturam: & propterea potest in contrarium objici quod vel talis virtus appellatur naturalis, respectu intellectus, & sic sequitur quod potentiæ naturali sit debita & connaturalis vis actiua ad producendum actum supernaturalem, & ad attingendum obiectum supernaturale sub ratione supernaturalis, quod est subuertere totam distinctionem inter ordinem naturalium & supernaturalium; vel solum appellatur naturalis respectu visionis, scilicet, quia visio est ipsi connaturalis: & hoc non est satis vt dicatur naturalis, quia habitus qui secundum se

A est supernaturalis potest dici hoc modo naturalis, quoniam actus supernaturalis quem respicit est ipsi connaturalis, sicut dici solet de lumine gloriæ respectu visionis beatificæ.

Vltimvm argvmentvm est ad probandum quod hæc virtus actiua quæ præsupponitur in intellectu non sit virtus causæ principalis, siue totalis, siue partialis, sed sit virtus causæ instrumentalis; ita vt intellectus quatenus præcise concurrit per hanc virtutem, non concurrat vllo modo vt causa principalis, sed vt instrumentum, & argumentum est huiusmodi. Hęc virtus non est eiusdem vel eminentioris ordinis respectu effectus ad quem ordinatur, scilicet, visionis, neque agit per concursum debitum suæ naturæ, sed per concursum superioris ordinis; ergo non est virtus causæ partialis sed instrumentalis; *consequentia* patet quia causa efficiens principalis est in actu respectu sui effectus, ergo vel in actu formali vel virtuali, quod est esse in actu eiusdem ordinis vel eminentioris: & ex consequenti habet virtutem actiuam quæ sit eiusdem vel eminentioris ordinis respectu sui effectus.

B Quoniam causa efficiens est in actu primo respectu sui effectus per suam virtutem actiuam. *Præterea* cuicumque virtuti actiuę si sit completa & principalis est debitus ex diuina dispositione concursus proportionatus & requisitus ad productionem sui effectus, antecedens probatur quia imprimis hæc virtus, quia non est ordinis supernaturalis, vt ostensum est in argumento præcedente, non potest esse eiusdem vel eminentioris ordinis respectu visionis quę est supernaturalis: & *præterea* quia non potest concurrere actu ad visionem, nisi prius eleuetur, & quasi compleatur per lumen gloriæ, aut per auxilium aliquod, non est ipsi debitus concursus proportionatus & requisitus ad productionem visionis.

C
§ 4. *Vltima sententia, aufert omnem vim actiuam, ab intellectu considerato antecedenter ad eleuationem.*

Vltima sententia est quorumdam Recentiorum qui dicunt non præsupponi ex parte intellectus aliquam vim actiuam, sed solum potentiam passiuam obedientialem ad recipiendum eleuationem quæ fit per lumen gloriæ. Hanc sententiam sequitur. Soto in 4. d. 49. q. 2. art. 4. in solutione primi argumenti principalis. Vbi, inquit, *quod intellectus non ita eleuatur per lumen gloriæ vt per ipsum fiat potentior, sed ita vt fiat simpliciter potens*. Et probatur *primo* quia lumen gloriæ non dat intellectui respectu visionis Dei posse melius aut magis, sed simpliciter posse, ergo non præsupponit in intellectu aliquam vim actiuam respectu eiusdem visionis; consequentia probatur, quia si præsupponeret intellectum vt potentem per talem potentiam actiuam, ergo non daret ei simpliciter posse: sicut calor qui præsupponit in subiecto esse calidum secundum aliquem gradum non dat ei simpliciter esse calidum: & antecedens probatur quoniam in Concilio Trid. sess. 6. decreto de iustificatione can. 2. definitur *gratiam non dari vt homo facilius*

possit operari supernaturaliter quasi sine ipsa possit, sed agrè & difficulter, ergo similiter in beatitudine non datur lumen gloriæ, vt homo facilius aut intensius videat Deum, quasi sine illo possit aliquo modo quamuis difficulter, & ægrè: & ex consequenti datur vt simpliciter possit.

Confirmatur ex communi sententia Theologorum qui hoc constituunt discrimen inter habitus acquisitos, & infusos per se: quod acquisiti solum dant potentiis posse faciliùs & delectabilius operari, at vero infusi dant eis simpliciter posse: sed lumen gloriæ est habitus infusus per se; ergo dat simpliciter posse.

SECVNDO visio beatifica est tota secundum suam substantiam & entitatem intrinsecam, supernaturalis; ergo etiam tota virtus actiua respectu ipsius est supernaturalis: sed nihil præsuppositum in intellectu ad lumen gloriæ est supernaturale, ergo nihil ita præsuppositum est virtus actiua respectu visionis beatificæ; *primum antecedens* supponitur vt certum ex sententia veriori & magis recepta inter theologos, & *prima consequentia* probatur, quia inter principium effectiuum integrum & totale, & suum effectum debet seruari proportio, ita vt principium sit aut magis perfectum quam effectus, si sit æquiuocum, aut saltem æquè perfectum si sit vniuocum; at vero hæc proportio non seruabitur inter visionem & virtutem actiuam, si virtus actiua non fuerit secundum se totam & quamcunque sui partem supernaturalis; quoniam visio est hoc modo supernaturalis.

TERTIO lumen gloriæ est principium visionis beatificæ per modum potentiæ, & non solum per modum habitus, ergo non supponit in intellectu aliquam virtutem actiuam respectu eiusdem visionis; Consequentia probatur, quia potentia est primum principium vt *quo*, & vt virtus actiua respectu suæ operationis, ergo si lumen gloriæ habet rationem potentię est primum principium vt virtus actiua, & ex consequenti non præsupponit aliam virtutem actiuam priorem. Et antecedens probatur quia possibile est dari principium visionis per modum potentiæ vitalis, ergo de facto datur; & cum de facto non sit aliud præter lumen, sequitur quod lumen est principium visionis per modum potentiæ vitalis; consequentia patet, quia Deus disposuit de facto supernaturalia, seruata proportione ad naturalia, quantum fuit possibile, ergo sicut respectu operationum naturalium dantur principia prima, quæ sint potentiæ vitales naturales, ita etiam disposuit Deus respectu operationum supernaturalium dari principia proxima quæ sint potentiæ vitales supernaturales, si in hoc nulla erat ratio implicationis; probatur antecedens huius probationis, *tum quia* possibile est accidens quod secundũ se totum sit vitale & supernaturale per modum actus secundi; ergo etiam est possibile accidens quod secundum se totum sit vitale & supernaturale per modum actus primi, & potentiæ: *tum etiam* quia est possibilis visio Dei quæ secundum se totam est vitalis & supernaturalis, ergo etiam est possibile principium eiusdem visionis per modum potentiæ *tam* vitalis & supernaturalis in ratione potentiæ, *vt* visio in ratione operationis: sicut quia est possibilis visio corporea vitalis & naturalis, colligitur optime esse possibilem potentiam visiuam corpo-A ream tam vitalem & naturalem in ratione potentiæ, vt ipsa visio in ratione operationis: & sicut in vniuersum ex eo quod sit possibilis aliqua operatio vitalis in ordine naturæ, colligitur esse possibilem potentiam vitalem in eodem ordine, quæ sit eius principium. Et vis huius probationis fundatur in hoc quod non videtur minus possibile dari in ordine supernaturali potentias proportionatas operationibus quam in ordine naturali.

§ 5. ***Notationes pro vera opinione. Explicatur quid sit illa coaptatio quam dicit quælibet potentia ad obiectum suum specificatiuum; & quid sit quantitas virtutis qua respicit obiectum motiuum, & vtrum distinguantur inter se.***

PRO SOLVTIONE NOTANDVM quod quamuis quælibet potentia tam cognoscitiua quam appetitiua sit quædam vis actiua, quoniam essentialiter est principium proximum vt *quo* operationis, tamen in ea distinguuntur essentia, & quidam modus qui appellari potest quantitas virtutis, & ab alijs appellatur alijs nominibus vt statim dicam: B & vtriusque ratio explicanda est per ordinem ad obiectum potentiæ, quamuis non eodem modo, quoniam essentia potentiæ consistit in quadam coaptatione ad attingendum per actus à se elicitos, obiectum à quo specificatur secundum totam eius latitudinem, & absque vlla determinatione ad aliquam eius partem: & ab aliquibus hæc coaptatio appellatur commensuratio, & proportio radicalis, aut essentialis. At vero quantitas virtutis consistit in virtute efficaci ad eliciendum actus circa obiectum specificatiuum; *vel* adæquate quantum ad totam eius latitudinem: *vel* limitate & determinate quantum ad aliquam eius partem, & quod hæc quantitas virtutis debeat distingui aliquo modo à coaptatione essentiali in qua consistit essentia potentię, probatur, quoniam reperitur inter eas *triplex* discrimen.

Primum est quod habent distincta obiecta, quod facilè intelligitur vbi respectu harum potentiarum distinguitur obiectum determinatiuum, quod est specificatiuum, à motiuo quod est proportionatum: vt respectu intellectus nostri obiectũ terminatiuũ est tota latitudo entis, & motiuum quidditas rei materialis, quoniam coaptatio essentialis C consistit in ordine ad obiectum terminatiuum, & quantitas virtutis in ordine ad motiuum.

Secundum est quod habent diuersa distinctiua, quoniam coaptationes essentiales distinguuntur penes obiecta terminatiua formaliter sumpta: & quantitates virtutis penes motiua: & ita contingit potentias aliquas minus distingui in coaptationibus essentialibus quam in quantitatibus virtutis: sicut intellectus humanus & angelicus conueniunt in hoc quoad coaptationes essentiales, quod respiciunt obiectum terminatiuum ęqualis latitudinis, scilicet totam latitudinem entis, quamuis propter diuersum modum attingendi hoc obiectum, qui refunditur in obiectum formale, distinguantur inter se specie; & tamen quoad quantitates virtutis non ita conueniunt; quoniam obiectum motiuum intellectus humani, & quidditas rei materialis, minoris est latitudinis,

quam

quam motiuum angeli, quod etiam continet quidditates substantiarum separatarum.

Et confirmari potest hoc fundamentum ex doctrina D. THOMÆ qui sæpe admittit intellectus eleuari quoad quantitatem virtutis & non quoad essentiam, vt statim adductis eius testimoniis ostendemus. Et idem concedit FERRA. 3. contra Gentes cap. 54. in principio; vbi quantitatem virtutis *appellat virtutem intelligendi*. Et expressius hanc distinctionem admittit CAIE. 1. p. quæst. 79. art. 7. in fine vbi distinguit, in intellectu essentiam ab efficacia intensiua; quibus nominibus significat commensurationem essentialem & quantitatem virtutis.

SED QVÆRES vnde proueniat quod quantitas virtutis in aliqua potentia, non sit æqualis coaptationi essentiali? hoc est nō possit extendi ad totā latitudinē obiecti quam respicit coaptatio essentialis? RESPONDETVR ex doctrina CAIETANI loco citato, rationem huius esse quod quantitas virtutis siue efficacia potentię commensuratur modo essendi naturæ cognoscitiuæ, sicut & modus operandi: at vero coaptatio essentialis commensuratur capacitati eiusdem naturæ non cuiuscumque sed capacitati quam habet vt per modum naturæ vitalis attingat aliquod obiectum: & quoniam modus essendi non semper est adæquatus huic capacitati, sed quandoque est magis limitatus, ideo etiam quantitas virtutis aut efficacia connaturalis alicui potentiæ non semper habet tantam extensionem aut latitudinem ex parte obiecti, sicut eius coaptatio essentialis: & ita CAIETANVS aduertit quod cum D. THOMAS 1. p. quæst. 12. art. 4. distinxit gradus quosdam inter intellectus penes diuersos modos essendi naturarum quibus conueniunt, non est intelligendus de gradibus specificationis qui consistunt in coaptationibus essentialibus, sed de gradibus in quantitate virtutis aut efficacia virtutis; & hæc inæqualitas extensiua inter coaptationem essentialem & quantitatem virtutis potest explicari duobus exemplis: quorum *primum* desumitur ex calore aut alia qualitate actiua quæ sit capax intensionis. Nam calor secundum suam essentiam respicit omnem gradum caloris producibilis, & tamen secundū efficaciam intensiuam, determinatur ad eum gradum qui est proportionatus suæ intensioni; *alterum* desumitur ex potentiis sensitiuis; nam verbi gratia potentia visiua noctuæ, secundum suā coaptationem intensiuam, respicit omne coloratum aut lucidum, sicut visus hominis; & tamen secundum efficaciam intensiuam, limitatur ad tale lucidum, scilicet, tenebrosum.

SECVNDO SVPPONENDVM est quod intellectus (& idem est de aliis potentiis cognoscitiuis & appetitiuis) *dupliciter* eleuari potest ad operandum. *Primo* per modum potentiæ vitalis vt cum eleuatur ad attingendum aliquod obiectum quod non est extra suū obiectū specificatiuū; sicut sonus est extra obiectum visus aut substantia immaterialis extra obiectum sensus: sed extra obiectum proportionatum sicut excellens sensibile est extra obiectum sensus: & cum hoc modo eleuatur, verbi gratia, intellectus non extrahitur extra suam coaptationem essentialem, quia cum obiectum ad quod eleuatur non sit extra latitudinem obiecti specificatiui, necesse est vt non sit extra coaptationem essentialem, quæ adæquate respicit totam illam latitudinem, sed præsupposita hac coaptatione essentiali,

A eleuatur supra quantitatem virtutis quam habet quoniam accipit nouā quantitatē virtutis aut efficaciam & virtutem, ad attingendum suo actu illud obiectum quod per quantitatem virtutis sibi connaturalē non poterat attingere: *Secundo* potest eleuari per modum rei non viuentis, & sicut eleuantur aliæ res quæ neque sunt potentię vitales, neque vllo modo viuunt, vt si Deus, quemadmodum eleuat aquam aut aliam rem non viuentem ad producēdum aliquē effectum supernaturalem, ita etiā eleuaret intellectum ad producendum eum, quoniā ex hoc quod intellectus sit potentia vitalis, non caret potentia obedientiali, quam habent reliqua entia creata vt ipsis mediantibus producat Deus varios effectus. Et cum hoc modo eleuatur intellectus, extrahitur omnino extra suam coaptationem essentialem, & accipit quantitatem virtutis aut efficaciam non mediante sua coaptatione essentiali, sed mediante potentia obedientiali, quæ communis est sibi cum omnibus rebus creatis: & ita quamuis id quod hoc modo eleuatur sit intellectus & potentia vitalis, non tamen eleuatur formaliter vt intellectus nec vt potentia vitalis, sed vt ens

B quoddam creatum; itaque ad hunc modum eleuationis non est per se requisitum quod sit intellectus aut potentia vitalis, quia eodem modo posset eleuari aliud accidens aut ens creatum.

TERTIO supponendum quod ad operationem supernaturalem vitalem quatenus vitalis est, non est necessarius neque sufficiens posterior modus eleuationis, sed solus prior requiritur & sufficit. Vbi consulto addo illa verba *quatenus vitalis est* vt abstineam ab illa disputatione quæ est impertinens ad præsens institutum, an operatio vitalis, non vt vitalis est, sed secundum aliam rationem possit produci à potentia eleuata posteriori modo, atque adeo non concurrente vitaliter: quoniam hæc disputatio impertinens est ad præsens institutum, quia loquimur de visione Dei, quatenus est operatio vitalis, & probatur nostrum fundamentum quia *in primis* quod sufficiat prior modus eleuationis videtur notum, quia ipso posito nihil deest ex requisitis

C in potentia ad operandum, siue fiat sermo de requisitis per modum coaptationis essentialis, siue de requisitis per modū quātitatis virtutis. Et ex hoc etiā patet quod nō requiratur posterior modus eleuationis, quia neque requiritur ad coaptationē essentialem, neque ad quantitatē virtutis, quod vero non sufficiat probatur, quia ille modus eleuationis non dat potentiæ concurrere vitaliter, vt constat ex præcedenti fundamento, ergo non sufficit ad operationem supernaturalem vitalem, quatenus vitalis est, patet consequentia quia de ratione operationis vitalis est, quod procedat à principio vitali quatenus vitale est, atque adeo concurrente vitaliter. Et totum hoc fundamentum colligitur ex DIVO THOMA 1. p. quæ. 12. art. 4. ad 3. & 1. 2. quæst. 5. art. 1. ad 1. & 3. contra Gentes cap. 54. in solutione primæ rationis, vbi, cum in argumentis proponit hanc difficultatem cur intellectus inferior possit eleuari ad eliciendum actum intelligendi, circa obiectum superioris intellectus, vt intellectus humanus circa substantias omnino separatas à materia, & tam humanus quam angelicus circa Deum, vt est in seipso & tamen sensus non possit eleuari ad eliciendum actum sentiendi circa substantias quæ pertinent ad obiectum intellectus: & *respondet* rationem discri-

minis esse quod substantiæ immateriales sunt omnino extra latitudinem obiecti specificantis sensum. At vero nulla differentia entis est extra latitudinem obiecti specificantis quemcumque intellectum etiam infimum qualis est noster.

Quomodo autem in hoc contineatur ratio illius discriminis explicatur optimè ex doctrina huius fundamenti, nam supposito quod ad operationem vitalem, qualis est cognitio siue sensus, siue intellectus requiritur & sufficit in potentia prior modus eleuationis, & quod hic modus eleuationis tantum reperitur quando obiectum operationis non est extra latitudinem obiecti specificantis potentiā bene sequitur, quod si substātia immaterialis est extra obiectū specificatiuum sensus non possit eleuari ad eius cognitionē; & econtra quod si Deus non est extra obiectum specificatiuum intellectus humani & angelici, potest vterque intellectus eleuari ad videndum Deum vt est in seipso. Et ex hac solutione DIVI THOMÆ constat id quod diximus in primo fundamento, scilicet, ipsum sensisse, distingui in potentijs cognoscitiuis coaptationem essentialem & quantitatem virtutis, siue efficaciam aut virtutem cognoscendi.

§. 6. *Nulla efficacia intensiua, vel quantitas virtutis, præsupponitur in intellectu ad eleuationem, quæ fit per lumen gloriæ sed solum coaptatio essentialis ad Deum, vt ad obiectum & ad visionem, vt ad operationem qua attingit ipsum.*

PRIMA CONCLVSIO *ad eleuationem intellectus quæ fit per lumen gloriæ, præsupponitur in ipso intellectu coaptatio essentialis ad Deum vt ad obiectum, & ad visionem vt ad operationem qua attingit ipsum.*

Hæc conclusio intelligitur de visione Dei non solum secundum rationes communes: actionis vitalis, sed etiam secundum rationem particularem visionis Dei, & in hoc sensu statuitur contra *primam sententiam* quatenus in ea solum conceditur præsupponi in intellectu vim actiuam respectu visionis Dei quoad illas rationes communes: & per vim actiuam intelligitur non solum quantitas virtutis, sed etiam coaptatio essentialis, quia nulla fit distinctio inter hæc: & contra *vltimam sententiam*, quoniam iuxta eam solum conceditur præsupponi in intellectu potentiam passiuam obedientialem ad recipiendum lumen, & tamen coaptatio essentialis non est potentia per se primo instituta ad recipiendum lumen, sed ad agendum producendo intellectionem, quamuis propter defectum efficaciæ aut quantitatis virtutis non agat respectu obiecti supernaturalis, & ideo respectu eius appellatur actiua radicaliter & incompletè.

Et probatur hæc conclusio primo authoritate DIVI THOMÆ qui in omnibus locis pro vltimo fundamento citatis, inquit exprssè, *Deum, vt cognoscibilis est in seipso nō esse extra obiectū specificatiuū intellectus creati:* atque adeo supponit esse in eodem intellectu coaptationem essentialem ad Deum ita sumptum: quoniam vt dictum est in quacunque potentia est coaptatio essentialis ad totam latitudinem obiecti à quo specificatur.

Secundo probatur ratione quoniam intellectus per lumē gloriç eleuatur ad eliciēdū visionē Dei quatenus est actio vitalis, ergo eleuatur priori modo ele- A uationis explicato in secundo fundamento; atque adeo præsupposita ex parte ipsius coaptatione essentiali ad obiectum & ad visionem, patet consequentia ex tertio fundamento.

Confirmatur quia *vel* ad hanc eleuationem nulla omnino prærequiritur coaptatio essentialis in intellectu respectu visionis, *vel* prærequiritur coaptatio respectu visionis quoad gradus eius cōmunes actionis vitalis, & intellectionis; *aut* prerequiritur coaptatio respectu visionis etiā quoad gradū eius specificatiuū, hoc est quatenus est visio Dei: si dicatur hoc *vltimum* habetur intentum, si vero dicatur *primum* sequitur quod eodē modo posset eleuari tabula aut res alia materialis & non viuens: probatur sequela, quoniam impertinenter & per accidens se habet in intellectu ad hanc eleuationem coaptatio essentialis, quia quantum est ex vi ipsius eleuationis, nullo modo prærequiritur; ergo etiam se habent impertinenter & per accidens ea quæ intrinsecè pertinent ad hanc coaptationem, scilicet, esse potentiam vitalem, immaterialem, & intellectiuam, & ex consequenti æque poterit hęc eleuatio communicari rei quæ nihil horum habeat, sed sit materialis & non viuens; si tamen dicatur *secundum* sequitur quod in intellectu debeat præsupponi coaptatio essentialis respectu visionis quoad eius supernaturalitatem, B quia licet ratio vitalitatis & intellectionis in cōmuni sit indifferens ad actiones naturales & supernaturales, tamen in visione est intrinsecè supernaturalis, quia visio beatifica quoad totam suam entitatem est supernaturalis, & non possunt in ea distingui partes, ex quibus aliquæ sint naturales & aliç supernaturales, ergo nullus est in ea gradus entitatis, qui non sit supernaturalis.

Item potest obiici quod hæc coaptatio necessario debet præsupponi in intellectu respectu obiecti visionis, ergo & respectu ipsius visionis secundum suum gradum specificum. consequentia patet, quia specificatio actionis sumitur ex suo obiecto, atque adeo non potest esse in aliqua potentia coaptatio essentialis respectu alicuius obiecti quin sit etiam respectu actionis quæ ab eo specificatur: & antecedens probatur quoniam alias non posset intellectus eleuari ad videndum Deum, sicut diximus de sensu respectu substantiarum immaterialium in vltimo fundamento.

Dices quod in intellectu est coaptatio essentialis respectu obiecti visionis secundum rationem communem obiecti intelligibilis, non tamen secundum specialem rationem obiecti visibilis. Et ex hoc C solum sequitur quod sit eadem coaptatio respectu visionis secundum communem rationem intellectionis, non tamen secundum specialem rationem visionis.

Sed contra quia etiā in sensu est coaptatio essentialis respectu substantię materialis secundū cōmunem rationem cognoscibilis, & in appetitu sensitiuo est coaptatio essentialis respectu boni honesti secundum communem rationem boni appetibilis, & tamen neque sensus potest eleuari ad cognoscendum substantiam immaterialem, neque appetitus sensitiuus ad appetendum bonum honestum: ergo vt potentia aliqua possit eleuari ad attingendum aliquod obiectum secundum aliquam specialem rationem, non satis est quod eius coaptatio essentialis terminetur ad illud obiectum secundum aliquam rationem communem.

SECVNDA CONCLVSIO *ad hanc eleuationem, non præsupponitur in intellectu aliqua quantitas virtutis aut efficacia intensiua ad eliciendum visionem diuinã.*

Hæc statuitur contra secundam & tertiam sententiam in quibus admittitur præsupponi in intellectu aliquam virtutem actiuam, & non potest intelligi solum de coaptatione essentiali, quoniam in *secunda* sententia conceditur intellectum secundum se præbere concursum partialem distinctum à concursu luminis gloriæ, & ad concursum non sufficit sola coaptatio essentialis, sed requiritur simul quantitas virtutis, siue efficacia intensiua; & fermè idem dicitur in *tertia* sententia, nisi quod hæc virtus appellatur obedientialis, & non naturalis, & instrumentalis, & nõ principalis siue totalis, siue partialis.

Probatur hæc sententia in primis testimonio D. THOMÆ qui in omnibus locis citatis in vltimo fundamento inquit, quod videre Deum per essentiam est suprà naturam omnis creaturæ, quia est supra modum essendi omnis creaturæ, atque adeo supra modum operandi, & supra virtutem actiuam ei connaturalem, quoniam hæc virtus commensuratur modo essendi.

Secundo probatur ratione quoniã principium efficiens debet esse in actu per suam virtutem actiuam respectu effectus producendi, sed intellectus, vt præsupponitur eleuationi quæ fit per lumen gloriæ, non est in actu respectu visionis Dei, ergo neque habet virtutem actiuam. *Maior* patet quia principium actiuum respectu alicuius effectus sua virtute reducit de potentia in actum, *aut* ipsum effectum *aut* passum: ergo per suam virtutem debet esse in actu respectu talis effectus, quoniam à potentia, vt potentia est, non fit reductio de potẽtia in actũ, & propterea in hoc genere causalitatis est recepta apud philosophos illa maxima, *nemo dat quod non habet*: & minor probatur quia intellectus quatenus ita præsupponitur *neque* est in actu formali respectu visionis, quia esset ordinis supernaturalis sicut ipsa, *neque* in actu eminentiori, quia res ordinis naturalis qualis est intellectus non potest continere eminenter rem ordinis supernaturalis qualis est visio, sicut ordo inferior non continet eminenter ordinem superiorem.

Ad hoc argumentum authores secundæ & tertiæ sententiæ *respondent* maiorem non esse veram in principio agente per virtutem actiuã partialem, & multo minus in agente per virtutẽ instrumentalem.

Sed hoc facilè potest impugnari quia de ratione principij concurrẽtis efficienter (*siue* sit partiale, *siue* instrumentale) est quod concurrat reducendo de potentia in actum, aut effectum, aut passum, ergo & quod quatenus ita concurrit sit in actu respectu effectus quem producit. Et hoc supposito,

Inquiro an intellectus per virtutem actiuam quã habet, quatenus præsupponitur lumini, siue partialem, siue obedientialem & instrumentalem, concurrat efficienter ad visionem, vel non? si dicatur *primum*, sequitur quod secundum modum concurrendi hoc est aut partialiter, aut instrumentaliter, sit in actu respectu visionis, cuius contrarium est ostensum; si vero dicatur *secundum*, sequitur quod intellectus quatenus præsupponitur lumini, non habet aliquam virtutem actiuam, neque partialem neque instrumẽtalem: patet sequela: quia quæcunque virtus actiua per modum efficaciæ intensiuæ, aut quantitatis virtutis, concurrit suo modo, hoc

A est, aut totaliter, aut partialiter, aut instrumentalite ad effectum.

VLTIMA CONCLVSIO. *Hæc coaptatio essentialis quæ præsupponitur in intellectu ad eleuationem quæ fit per lumen gloriæ, non consistit in potentia passiua obedientiali ad recipiendum ipsum lumen, sed in potentia actiua incompleta & radicali ad eliciendum visionem.*

Hæc conclusio duas continet partes in quarum priori explicatur, quid non sit hæc coaptatio essentialis, & in posteriori quid sit & quoad vtramque statuitur contra *vltimam* sententiam.

Et vtraque pars probatur simul, quia hæc coaptatio est ipsa essentia intellectus, ergo non consistit in habitudine potentiæ passiuæ seu receptiuæ respectu luminis, sed in habitudine potentiæ actiuę respectu visionis: Probatur *consequentia* quia intellectus essentialiter est potentia elicitiua visionis, ergo coaptatio quæ est eius essentia consistit in habitudine potentiæ actiuæ respectu visionis & non in habitudine potentiæ receptiuæ respectu luminis.

Dices vtramque habitudinem pertinere ad essen-
B tiã intellectus, sicut pertinet ad eam habitudo potentiæ elicitiuę & receptiuæ respectu intellectionis.

Sed contra, quia intellectus respectu intellectionis vt eliciendæ & recipiendæ non importat duas habitudines totales & omnino distinctas, sed duas quasi partiales, & constituentes vnam totalem, sicut ipsa intellectio vt elicienda & recipienda non est duo termini sed vnus totalis; & ratio huius est, quod cum intellectus secundum suam essentiam non importat absolutè habitudinem potentiæ actiuæ, sed determinate habitudinem potentiæ actiuæ immanenter, sequitur quod non respiciat intellectionem pręcisè vt eliciendam, sed simul vt eliciendam & recipiendam: at vero habitudo potentiæ actiuæ respectu visionis, & habitudo potentiæ receptiuę respectu luminis sunt duę habitudines totales & omnino distinctæ, sicut lumen & visio sunt duo termini omnino distincti inter se, ergo licet habitudines priores pertineant simul ad essentiam intellectus, non sequitur quod possit dici idem de posteriori-
C bus. Appello autem hanc potentiam actiuam incompletam, quoniam deest illi quantitas virtutis, aut efficacia intẽsiua vt patet ex præcedenti conclusione, & radicalem non in eo sensu quo forma substantialis dicitur principium radicale operationum facta comparatione cum potentijs quæ dicuntur principia proxima, sed quia cum desit illi efficacia, non est vltimo approximata ad operationem.

§. 7. *Ex doctrina præcedentis paragraphi soluuntur tres difficultates quæ in alijs sententijs non facile soluerentur.*

EX HIS CONCLVSIONIBVS sequitur solutio trium dubitationum quæ in alijs sententijs habent difficultatem. PRIMA EST *an intellectus & lumen concurrant vt duæ causæ totales vel vt duæ partiales partialitate causæ, sicut dictum est in explicatione secundæ sententiæ.* RESPONDETVR quod neque concurrũt vt duæ causæ totales, neque vt duæ partiales, quia in rigore non concurrunt vt duę causæ, sed vt vna completa & sufficiens, non quidem in eo sensu quo ex duabus causis partialibus quarum quælibet secundum se est incompleta & insufficiens respectu totius effectus, dicimus

constitui

constitui vnam causam completam & sufficientem. sed sicut potentia prout habet non solum coaptationem essentialem. sed etiam efficaciam intẽsiuam sufficientem ad producendum aliquem effectum, dicitur vna causa completa & sufficiens respectu talis effectus: & sicut calor prout habet essentiam caloris quæ est calefactiua & intensionem vt sex est vna causa completa, & sufficiens ad producendum calorem vt sex.

Sed obiicies quia lumen gloriæ non est intrinsecus modus entitati intellectus, sed solum coniungitur ei per inhærentiam sicut alter habitus acquisitus aut infusus, aut aliud quodcunque accidens suo subiecto, ergo non constituit cum eo vnam causam sicut efficacia intensiua cum potentia, aut sicut intentio cum calore. Patet *consequentia* quia efficacia intensiua est modus intrinsecus entitati potentiæ, & intensio entitati caloris.

Respondetur concedendo antecedens, & negando consequentiam, & ad probationem, *Respondetur* ex doctrina D. THOMÆ 3. contra Gentes cap. 53. ratione quarta, quod *dupliciter* potest principium operationum perficiquantum advirtutem actiuã, siue efficaciam intensiuam, *primo* per simplicem intensionem virtutis quam habet, vt cum callidum perficitur per intensionẽ caloris. *Secundo* per appositionem nouæ formæ, vt cum virtus diaphani perficitur per lumen superadditum & est magnum discrimen inter hos duos modos perfectionis, quoniam per priorem solum datur posse efficere operationem *eiusdem rationis*, sed perfectiorem; vt callidum per intensionem caloris solũ accipit posse efficere calefactionẽ intensiorẽ: per posteriorem vero datur posse efficere operationem *alterius rationis*, vt aer per lumen superadditum accipit posse illuminare quod antea non poterat. Et quoniã eleuatio siue perfectio virtutis actiuæ in intellectu ad eliciendum visionem Dei est ad operationem altioris ordinis, quam sit quęcũque operatio ad quam virtus naturalis actiua intellectus potest extendi, ideo debet fieri per formam superadditam intellectui, & distinctum realiter ab eius virtute naturali: quare falsum est quod in hac probatione supponitur vt certũ, scilicet, quod efficacia intensiua semper sit modus intrinsecus entitatis potentiæ operatiuæ, & nũquam distinguatur ab ea realiter, quoniam hoc solum est verum quãdo efficacia est ad operationẽ connaturalem potentiæ, non tamen quando est ad operationem non connaturalem, sed supernaturalem aut alterius rationis à connaturali.

Sed obiicies vlterius quoniam per efficaciã intensiuam perficitur intrinsecè entitas rei cui conuenit vt entitas potentiæ per suam efficaciam, & entitas caloris per intensionem, sed entitas intellectus non perficitur intrinsecè & secundum se per lumen gloriæ, quia entitas intellectus intrinsecè & secundum se non est magis perfecta post susceptionem luminis quam antea, ergo lumen gloriæ non se habet vt efficacia intensiua intellectus. *Respondetur* maiorem solum esse veram de efficacia ad operationem connaturalem, non tamen de efficacia ad operationem supernaturalem.

SECVNDA DVBITATIO, *est vtrum intellectus concurrat ad visionem Dei vt causa principalis siue totalis siue partialis, vel potius vt causa instrumentalis.* RESPONDETVR cum distinctione, *aut* enim intellectus eleuatur per lumen gloriæ quod est habitus inhærens ipsi, *aut* per auxilium loco habitus, si eleuatur *priori* modo sicut eleuatur secundum legem Dei ordinariam, concurrit vt causa principalis quia concurrit per formam sibi inhærentem, & non vt causa partialis vt expl cui in solutione dubitationis præcedentis, si verò eleuatur posteriori modo sicut potest eleuari per potentiam Dei absolutam, neque concurrit propriè vt causa principalis, neque vt instrumentalis, sed medio modo; & aliquid participat de vtroque modo concurrendi: quia cum instrumentis conuenit in hoc quod non agit vt eleuatus per propriam formam, sed per auxilium quod habet rationem motionis actualis: differt tamen ab eis & cõuenit cum causis principalibus in hoc quod agit circa proprium obiectum, & per suam coaptationem essentialem, nam licet coaptatio essentialis intellectus non concurrat virtute sibi connaturali, sed virtute accepta ab auxilio actuali, tamẽ ipsa præsequitur & cõcurrit per virtutẽ illã ad eum modum quo potentia concurrit per virtutem & efficaciam sibi connaturalem: qui modus concurrendi valde distinctus est ab eo qui cõuenit instrumentis, quoniam hæc virtus & eleuatio non potest attribui cuilibet enti, sed solum potẽtiæ intellectiuæ, & in ea non habet rationem *primæ* potẽtiæ & formæ actiuæ, sed efficaciæ præsupponentis potẽtiam actiuam saltem radicalem & incompletã iuxta sensum *vltimæ* conclusionis: at vero eleuatio quæ cõuenit instrumentis diuinis potest attribui indifferenter cuilibet enti, & habet rationem *primæ* formæ actiuæ: nam verbi gratia, eleuatio aquæ ad producendum gratiam eodem modo posset attribui lapidi aut cuicunque alteri enti, & non prǽsupponit in aqua aliquam potentiam actiuam aut coaptationem essentialem ad agendum, & ita ipsa non solum habet rationem efficaciæ, sed etiam primæ formæ.

TERTIA DVBITATIO *est: an cum æquali lumine gloriæ, intellectus qui ex naturalibus est præstantior eliciat intensiorem visionem?* RESPONDEO negatiuè quia concursus cuiuscunque potentiæ, cõmensuratur efficaciæ intẽsiuæ, aut quantitati virtutis, & nõ coaptioni essentiali, vt patet in caloribus inæqualis intensionis & in potẽtiis visiuis noctuæ & aquilę, sed in hoc casu efficacia intensiua est æqualis, quia vt dixi in secunda conclusione, tota efficacia intensiua est à lumine gloriæ, quod supponitur esse ęquale: ergo etiam concursus intellectuum ad videndum sunt æquales, & ex consequenti etiam ipsæ visiones sunt æquales.

§ 8. *Explicatur quid intelligitur in argumentis aliarum sententiarum, per virtutem actiuam, & soluitur fundamentum primæ sententiæ.*

PRO SOLVTIONE *argumentorum* quæ pro alijs sententijs sunt proposita est *aduertendum* quod in eis sicut in ipsis sententijs *per virtutem actiuam*, non intelligitur sola coaptatio essentialis, neque sola efficacia, sed integra virtus actiua constans coaptatione & efficacia. *Et hoc supposito.* Ad fundamentũ primę sententiæ *quoad priorem partem* qua probatur prǽsupponi in intellectu virtutem actiuã etiã quoad efficaciam respectu visionis Dei, quantum ad eius gradus cõmunes intellectionis & actionis vitalis. *Respondetur* quoad vtrumque gradũ sufficit præsupponi ex parte intellectus coaptationẽ essentialẽ potentiæ vitalis & intellectiuæ, & non est necesse præ-

supponi efficaciam siue quantitatem virtutis. Et ad *posteriorem partem*, qua probatur, non præsupponi in intellectu virtutem actiuã quoad coaptationem essentialem respectu eiusdem visionis quãtum ad eius gradum specificum, *Respondetur* concedendo antecedens & distinguendo consequens, si enim intelligatur de virtute actiua quoad efficaciam *intensiuam*, consequentia est concedenda; si tamen intelligatur de eadem virtute quoad coaptationem *essentialem*, neganda est, quoniam ex supernaturalitate actionis solum sequitur, quod principiũ effectiuũ debeat esse supernaturale quoad efficaciã intensiuam, non tamen quod etiam debet esse supernaturale quoad coaptationem essentialem.

§. 9. *Satisfit argumentis secundæ sententiæ.*

AD PRIMVM secundæ sententiæ *respondeo* negando antecedens, quoniã influere in visionẽ, est concurrere ad eam; & intellectus secundum se & vt præsupponitur lumini, non habet efficaciam intensiuam respectu visionis, & tamen vt intellectus concurrat ad visionem, aut alia potentia ad aliam actionem, nõ est satis præsupponi coaptationẽ essentialẽ respectu talis actionis, sed simul requiritur efficacia intensiua proportionata tali actioni. Et *ad probationem respondetur* quod de ratione actionis vitalis, si sit connaturalis est, quod principium vitale concurrat ad eam per efficaciam naturalem, si tamen actio sit supernaturalis, quamuis sit de eius ratione quod principium vitale concurrat per coaptationẽ essentialem non requiritur quod etiam concurrat per efficaciam connaturalem.

AD SECVNDVM RESPONDETVR quod virtus actiua respectu visionis quãtũ ad coaptationẽ essentialem est solus intellectus, & quantum ad efficaciã intensiuam est solum lumen gloriæ. Et ex hoc non sequitur, quod intellectus & lumen concurrant ad visionem vt duæ causæ partiales, vt explicui in fine vltimę conclusionis; neque etiam sequitur alterum inconueniens, quod ibi obijcitur contra eos qui dicunt, totam virtutem actiuam respectu visionis esse lumen gloriæ, scilicet, quod intellectus solum concurrit ad visionem sustentando rationem agendi. Et *ad probationem* dicendum est quod aqua calida ideo ad calefactionem non concurrit influendo, sed solum sustentando virtutem calefactiuam: quia ex parte eius neque præsupponitur efficacia, neque coaptatio essentialis ad calefaciendum, sed calor est tota & integra virtus calefaciendi, tam quoad efficaciam, quam quoad coaptationem essentialem.

AD TERTIVM RESPONDETVR distinguendo *maiorem*, si enim intelligatur de potentia actiua quoad coaptationem *essentialem*, vera est, quoniam potentia intellectiua essentialiter cõsistit in coaptatione essentiali ad intelligendum, & hęc coaptatio consistit in potentia actiua incompleta & radicali, vt explicui in vltima conclusione: si tamen intelligatur de potentia actiua quoad efficaciam *intensiuam*, falsa est; quoniam hæc non est essentialis potentiæ intellectiuæ, sicut neque alijs potentijs cognoscitiuis aut appetitiuis, sed est connaturalis respectu operationis connaturalis, & supernaturalis respectu operationis alterius rationis. Et eodem modo distinguendum est consequens; si enim per potentiam actiuam intelligatur coaptatio

A essentialis, concedenda est consequentia; si tamen intelligatur efficacia intensiua, negari debet.

AD QVARTVM RESPONDETVR concedendo *maiorẽ*, si per vim actiuam intelligatur virtus cõpleta quoad efficaciam intensiuã, & negando *minorẽ*. Et ad *primã probationem* negandũ est, quod etiam vt causa partialis possit concurrere, ad aliquem effectũ concursu proprio & non participato per aliquam eleuationem, id, quod non habet proportionem cum eo. Et ad exemplum desumptum ex concursu speciei sensibilis aut intelligibilis ad cognitionem vitalem, *dicendum est*, quod vtraque concurrit vt subordinata potentiæ vitali, & vt ita subordinata habet vitalitatem, non quidem intrinsecam, sed ratione potentiæ quam supponit, & cui subordinatur. Et ad exemplum desumptum ex speciebus intelligibilibus concurrentibus ad actum supernaturalem fidei, *dicendũ est*, quod non concurrunt, nisi vt subordinatæ habitui fidei aut auxilio supernaturali, de quo agendũ est in materia de fide; & quamuis habitus subordinetur potentiæ quantum ad vitalitatem, quia cum non habeat intrinsecam vitalitatem non potest concurrere ad vitalitatem actus,

B hoc est, dare ei esse vitale, nisi ratione potentiæ quam supponit quantum ad cooperationem essentialem: tamen è contrario etiam potentia subordinatur habitui, quantum ad supernaturalitatẽ, quia secundũ se non habet intrinsecã supernaturalitatẽ, sed solũ ratione habitus à quo eleuatur quoad efficaciã, vt possit elicere actũ altioris ordinis & supernaturalem. Et ad *secundam probationem*, neganda est *minor*, scilicet, quod ad illos actus supernaturales concurrant nostræ potentiæ ratione facultatis naturalis per se & immediate. Et ad testimonium CONCILII TRIDENTINI, concedendum est colligi ex eo illa *duo* quæ ibi proponuntur, scilicet, & quod actus, quibus disponimur ad gratiam, quatenus sunt supernaturales producũtur efficienter à nostro libero arbitrio; & quod nostrum liberum arbitrium concurrit ad eos, vt cooperans gratiæ Dei excitanti & vocanti: negandũ tamen est sequi ex his duobus, quod liberum arbitrium concurrat per vim actiuã distinctã à gratia exercitante & vocante quæ sit sua facultas naturalis sola: quia potest esse alterũ extremum illius cooperationis, vt eleuatũ per ipsam gratiam exercitantem & vocantem, quatenus non

C exercet causalitatem moralem excitandi & vocandi, sed causalitatẽ physicam constituendi in actu ipsas potentias, & concurrendi cum eis ad actus liberos supernaturales, qui sunt dispositiones adiuncto concursu supernaturali proportionato supernaturalitati ipsorum actuum, siue simul requiratur aliud auxilium vel alia motio, siue non, de quo nunc non disputo.

AD VLTIMVM RESPONDETVR explicando singula testimonia DIVI THOMÆ. Et de *primo* dicendum est, quod in eo eleuatio, quæ fit per lumen gloriæ appellatur augmentum virtutis intellectiuæ, quia per eam augetur efficacia intensiua intellectus, non quidem per simplicem intensionem, sed per additionem efficaciæ pertinentis ad ordinem altiorem & supernaturalem. Et ad argumentum, quod ex hoc testimonio desumitur, *concedimus*, hoc argumentum præsupponere in intellectu aliquam efficaciam intensiuam, scilicet, connaturalem; negamus tamen hanc efficaciam aut intellectum per eam extendi

vllo modo ad visionem Dei. Et dicendum est de *secundo* testimonio comparationem illam non verificari quoad omnia, sed solum quoad hoc quod sicut habitus non dat posse quoad coaptationem essentialem potentiæ, sed præsupponit hanc coaptationem, & dat efficaciam aut aliquem modum eius, scilicet facilitatem aut connaturalitatem: Ita etiam lumen gloriæ præsupponit coaptationem essentialem intellectus & dat efficaciam, quamuis in modo quo hæc efficacia est necessaria ad operandum, sit magna inæqualitas; quoniam efficacia quæ datur ab habitu naturali non est simpliciter necessaria: & efficacia, quæ datur à lumine gloriæ est simpliciter necessaria, ita vt sine ea intellectus nullo modo possit concurrere ad visionem. Et de *tertio* testimonio dicendum est, quod ex illa solutione & ex intentione DIVI THOMÆ in ea, non potest colligi hæc secunda sententia, sed potius opposita: quia in argumento infertur, angelum perfectius videre Deum quam animam CHRISTI ex eo quod habet perfectiorem intellectum; Et in solutione negatur consequentia, & assignatur hæc ratio, quod visio excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ, & ideo gradus in ipsa magis attenduntur secundum ordinem gratiæ quā secundum ordinem naturæ, quæ ratio non esset sufficiens, nisi ex ea concluderetur, gradus visionis nullo modo attendi secundum perfectionem potentiæ intellectiuæ: quare particula *magis* nō sumitur prout habet vim comparationis & affirmat vtrūque extremū, & alteri eorum tribuit excellentiam, sed sumitur pro *potius*, & affirmat vnum extremum exclusione alterius.

§ 10. *Diluuntur argumenta tertiæ sententiæ.*

AD PRIMVM TERTIÆ SENTENTIÆ RESPONDETVR *primo* iuxta sententiā eorum, qui dicunt lumen gloriæ non solum disponere intellectum ad eliciendum visionem Dei, sed etiam ad recipiēdū eā; quod sicut ad eliciendū visionē præsupponitur coaptatio essentialis, quæ habet modum potentiæ actiuæ incompletæ, & radicalis: ita etiam ad recipiendum eam præsupponitur eadem coaptatio in ratione potentiæ passiuæ incompletæ & radicalis aut remotæ: & sicut hæc coaptatio completur & quasi approximatur per lumen gloriæ ad eliciendum visionem: ita etiam approximatur per idem lumen ad recipiendum eam.

Sed obiicies quia iuxta illam sententiam coaptatio essentialis intellectus, quatenus præsupponitur lumini gloriæ, habet aliquo modo rationem potentiæ actiuæ & passiuæ respectu visionis: sed eo modo quo habet rationem potentiæ passiuæ non est potentia *naturalis*, quia non reducitur in actum per actionem agentis naturalis; neque est potentia *supernaturalis*, quia est ipsa essentia intellectus quæ pertinet ad ordinem naturæ: sed est potentia *obedientialis*, vt patet ex sufficienti enumeratione specierū potentię passiuæ; ergo similiter eo modo quo eadem coaptatio habet rationem potentiæ actiuæ, non est potentia naturalis, neque supernturalis, sed obedientialis; & ex consequenti ad eleuationē intellectus, quæ fit per lumen gloriæ præsupponitur in ipso intellectu potentia actiua obedientialis respectu visionis Dei.

Respondetur quod de re satis constat qualis & A quanta potentia tam actiua quām passiua respectu visionis præsupponitur ad lumen gloriæ: quia constat quod solum præsupponitur coaptatio essentialis intellectus in ratione potentiæ actiuæ & passiuę radicalis & incompletæ atque remotæ; vtrum vero hoc genus potentiæ debeat appellari potentia naturalis, vel obedientialis, pertinet ad quęstionem de nomine, in qua meo iudicio satis propriè loquuntur, qui dicunt debere appellari potentiam obedientialem: & non video cur aliqui ex recentioribus refugiant magis vti nomine potentiæ obedientialis actiuæ ad hoc propositum, quam nomine potentiæ obedientialis passiuæ; cum non magis repugnet, esse in intellectu potentiam obedientialem actiuam respectu visionis aut cuiuscūque alterius actus supernaturalis, quam esse potentiam passiuam: imo vero non possit esse potentia passiua, nisi secundum eandem rationem sit etiam potentia actiua. Quod sic probo, potentia passiua, quæ est in intellectu respectu visionis aut cuiuscunque alterius intellectionis, non est pure passiua, ita vt solum sit ad recipiēdum, sed simul & principalius est actiua, quia est ad recipiendum agendo: ergo secundum nullum modum prioris potest præsupponi in intellectu ratio potentiæ actiuæ obedientialis. B

Sed nihilominus mihi magis placet quod appelletur potentia naturalis, non simpliciter, sed cum addito, scil. incompleta, radicalis, & remota, iuxta sensum tertiæ conclusionis: quia hæc potentia non est aliud quam coaptatio, in qua consistit essentia intellectus, neque argumentum factum pro præcedenti sententia conuincit oppositum, quia solum habet vim contra eos, qui dicunt, potentiam illam, quæ præsupponitur ad lumē glorię, esse ipsam essentiam intellectus, & esse simul actiuam & passiuam, & vt passiuā esse obedientialem, & non vt actiuam; quia nulla est ratio huius differentiæ in essentia intellectus in ratione potētiæ passiuæ & actiuæ, cum, sicut reducitur in actum recipiendi ab agente supernaturali, & propterea dicitur potentia obedientialis: ita etiam reducatur in actum agendi ab agente supernaturali, & ex consequenti etiam debat dici obedientialis vt actiua. Et ad rationem, qua in hac obiectione probatur, quod potentia passiua, quæ præsupponitur in intellectu, non sit naturalis, scilicet, quia non reducitur in actum ab agente naturali; *Respondetur inprimis* nō esse de ratione potentiæ passiuæ naturalis, quando solum est remota & incompleta, quod possit reduci in actum ab agente naturali, *tum quoniā* alias nihil deesset ipsi vt esset potentia passiua incōpleta intra ordinem naturæ; *tū etiam* quia vt reducatur in actum debet prius fieri completa & proxima in ratione potentiæ passiuæ per dispositionem ad hoc requisitam: & hæc dispositio est supernaturalis, scilicet, lumen gloriæ, & ideo non postulat reduci in actum quatenus pertinet ad ordinem naturæ, & ex consequenti neque reduci per agens sui ordinis. C

Deinde dico quod ipse intellectus secundum suam coaptationem essentialem est potentia actiua radicalis & incompleta ad reducendum in actum prædictam potentiam passiuam naturalē, & non oportet, quod respondeat illi alia potentia actiua intra ordinem naturæ: quia cum potentia passiua est incompleta & remota, satis est quod in suo ordine, sc. naturali, respōdeat ei potentia actiua etiam incompleta & radicalis, Et ita seruatur optime proportio

inter

inter potentiā actiuam & passiuam, quia sicut intellectus secundum se importat potentiam passiuā respectu visionis remotam & incompletam: ita etiam importat potentiam actiuam incompletam & radicalem; & sicut mediante lumine tanquam dispositione subiecti importat potentiam passiuam proportionatam & connaturalē: ita etiam mediante eodem lumine tanquā vi actiua, importat potentiam actiuam proportionatam & connaturalem.

SECVNDO RESPONDETVR ad idem primum argumentum iuxta sententiam eorum, qui dicunt lumen gloriæ solum disponere intellectum ad eliciendum visionem, & non ad recipiendum eam; Quod quamuis potentia passiua, quę antecedenter ad lumen præsupponitur in intellectu respectu visionis, sit obediētialis; nō sequitur quod etiam potentia actiua, quæ eodem modo præsupponitur, sit etiam obedientialis: & ratio discriminis est, quod iuxta hanc sentētiam potentia passiua, quæ præsupponitur, est completa & proxima in rationę potentiæ passiuæ, quia nulla alia requiritur dispositio ex parte subiecti ad recipiendum visionem; at vero potentia actiua, quæ præsupponitur, est incompleta tantum & radicalis in ratione potētiæ actiuæ vt dictum est in tertia conclusione; & quamuis sit incōueniens concedere, esse intellectu potentiam passiuam naturalem, completam, & proximam, quoniam hæc postulat naturale agens completum, & proximum à quo reducatur in actum; non est inconueniens concedere esse in eo potentiam actiuam naturalem, imcompletam, & radicalem, vt supra dictum est.

Verum iuxta hanc solutionem dicendum est quod hęc potentia passiua obedientialis formaliter sumpta, non est ipsa coaptatio essentialis intellectus, quatenus habet rationem essentiæ, sed quędam cōditio ipsius quæ consistit in non repugnantia, fundata in natura potentiæ, vt ab agente supernaturali possit per modum potentiæ vitalis reduci in actum videndi Deum: hoc autem *aduerto*, quia si sit ipsa essentia intellectus (quæ quoniam est actiua actione immanenti est simul actiua & passiua) non poterit reddi ratio cur in quantum passiua dicatur obediētialis, & non in quantum actiua, vt dicebam in precedenti solutione.

AD SECVNDVM RESPONDETVR quod hæc potentia actiua est naturalis cum addito, scilicet incompleta & radicalis, iuxta sensum tertiæ conclusionis. Et ad *primam probationem* oppositi, *Respondetur* quod hæc potentia non ordinatur proxime & complete ad actum supernaturalem, sed tantum incōplete & radicaliter, & ideo non sequitur quod non sit naturalis: neque oportet quod potentia quæ hoc modo ordinatur ad actum supernaturalem, habeat proportionem cum eo in ratione supernaturalis, quia vt potentia vitalis sit supernaturalis, non est satis quod intra totam latitudinem obiecti specificatiui aut suorum actuum contineatur aliquid supernaturale, sed requiritur quod obiectum proportionatum suæ efficaciæ intensiuę sit supernaturale, & quod actus proportionati eidem efficaciæ sint supernaturales: quoniam alias non posset aliqua potentia naturalis eleuari per modum potentiæ vitalis ad attingendum sua operatione aliquod obiectum supernaturale, quia quodcunque obiectum supernaturale esset extra latitudinem sui obiecti. Et quando dicimus, habitus per se in-

A fusos esse supernaturales, quia habent vim actiuam proportionatam ad efficiendum actus supernaturales; intelligitur de vi proxima & completa & quę est proportionata quoad efficaciam intensiuam & non solum quoad coaptationē essentialem; quamuis in habitibus qui sunt magis limitati quam potentiæ, non detur proportio quoad coaptationem essentialem sine proportione quoad efficaciam intensiuam.

Et ad secundam probationem Respondetur quod hęc virtus actiua est ipsa essentia intellectus, & ad ea quæ contra hoc obiiciuntur, patet solutio ex ijs quæ nunc dicebamus.

AD VLTIMVM RESPONDETVR quod hæc virtus quę præsupponitur ad lumen glorię, non est secuncundum se virtus principalis, neque instrumentalis; quia nō est secundum se completa & proxima: sed solum est fundamentum ad agendum per modum causæ principalis, & medio modo inter causam principalem & instrumentalem, iuxta efficaciā intensiuam quæ ei fuerit addita, vt dixi in solutionē secundæ dubitationis positæ post tertiam conclusionem; quare ad formam argumenti concedo antecedens & nego consequentiam, loquendo de B hac virtute secundum se, & non vt completa per efficaciam superadditam. Et ex hoc patet solutio ad probationem, quia procedit ex falsa imaginatione, quod nos dicamus hanc virtutem secundum se, habere efficaciam per modū causæ principalis, cum tamen omnino negemus habere aliquā efficaciam.

§. II. *Dissoluuntur argumenta vltimæ sententiæ relata §. 4.*

AD PRIMVM VLTIMÆ SENTENTIÆ RESPONDETVR distinguendo antecedens, si enim intelligatur de *posse* quoad efficaciam intēsiuam verum est, si tamen intelligatur de *posse* quoad coaptationē & essentiā potentiæ falsum est. Et eodē modo potest distingui consequens, quoniam si per *vim actiuam* intelligatur efficacia intensiua concedenda est consequentia, si tamen intelligatur coaptatio essentialis, potentiæ actiuæ, negāda est, & nos solum concedemus vim actiuam, sumptā pro hac coaptatione, præsupponi ad lumē gloriæ. *Et ad probationē* antecedētis *dicendum est* quod hæc coaptatio sola C sine efficacia, nō sufficit vt intellectus possit aliquo modo operari neque difficulter neque remisse.

Ad Confirmationem Respondetur, eodē modo, quo Theologi dicunt habitus infusos per se dare potētijs posse simpliciter, non quia dent eis posse quoad coaptationem essentialem, sed quia dant posse quoad efficaciam intensiuam, sine qua nulla potentia potest aliquo modo operari.

AD SECVNDVM RESPONDETVR concedendo antecedens & negando consequentiam, si in consequenti per totā virtutem actiuam intelligatur, tam coaptatio essentialis, quam efficacia intēsiua: quoniam efficacia est supernaturalis, tamen coaptatio est naturalis, quia est ipsa essentia intellectus. *Et ad probationem Respondetur*, quod vt seruetur proportio inter integram & completam virtutem intellectiuam & visionem, satis est quod virtus quoad efficaciam sit supernaturalis, quamuis quoad coaptationem sit naturalis: *tum quoniam* naturalitas vel supernaturalitas actionis respondet efficaciæ, & non coapta-

tioni aut essentiæ, potentiæ: *tum etiam* quoniam actio est supernaturalis, vt actio vitalis, & ideo etiã vt supernaturalis habet intrinsecam dependentiam à principio vitali, atque adeo à principio non supernaturali secundum suam essentiam, licet secundum efficaciam sit supernaturale: & ita principium, quod secundum potentiam, quæ secundum essentiam est naturalis, & secundum efficaciam supernaturalis, habet totam supernaturalitatem, quæ requiritur ex parte actionis, & ex consequenti est satis proportionata actioni in supernaturalitate.

AD VLTIMVM RESPONDETVR negando antecedens, si intelligatur de potentia quasi ad videndum Deum, quæ sit prima & radicalis, & distinguatur ab omni habitu non solum acquisito & connaturali, sed etiam infuso & supernaturali: hoc est, importet non solum efficaciam intensiuam ad videndum Deum, sed etiam coaptationem essentialem quę est essentia potentię. Quoniam potentia hoc modo sumpta debet habere rationem proprietatis, atque adeo debet dimanare à principijs intrinsecis naturæ, cui conuenit tanquam complementum ipsi debitum; & ex consequenti debet esse connaturalis tali naturę, quod tamen repugnat principio visionis beatificæ.

Sed obijcias: calor in aqua est prima & radicalis potentia ad calefaciendũ, & tamen nõ habet rationem proprietatis dimanantis à principijs intrinsecis aquæ: ergo similiter lumen gloriæ in homine potuit esse principium visionis Dei per modum potentiæ primæ & radicalis, quamuis non dimanet à principijs intrinsecis naturæ humanæ, sed sit ei omnino supernaturale.

Respondetur negando consequentiam, quoniam quod potentia prima & radicalis ad videndũ Deũ debet esse proprietas dimanans à principijs humanæ naturæ, non prouenit ex communi ratione potentię actiuæ primæ & radicalis, quoniam huic nõ repugnat communicari omnino ab extrinseco, & esse omnino extraneam subiecto, vt constat in exẽplo caloris aquæ; sed ex particulari ratione potẽtiæ ad videndum Deum, & ad intelligendum. Et ratio huius est, quod hęc potentia debet esse vitalis, & vitalitas potentiæ non potest consistere nisi in hoc quod sit proprietas intrinseca manãs à primo principio vitæ, quod est anima, tanquam complementum ipsi debitum ad perficiendum operationes sibi connaturales.

Et si obijcias vlterius, quod, sicut supra diximus, efficacia potentiæ vitalis non debet dimanare à principio vitæ, sed potest superaddi omnino ab extrinseco, ergo idem poterit dici de coaptatione essentiali, atque adeo de tota potentia quę solum includit coaptationem & efficaciam;

Respondetur negando consequentiam, quoniam si potentia non dimanaret quoad suam coaptationem à principio vitæ, non esset aliquo modo vitalis, quia in hac coaptatione consistit eius essentia & prima atque substantialis entitas. Et ad *probationem* illius primi antecedentis quę est quasi obiectio contra hanc solutionem, *Respondetur* negando antecedens, & ad primam eius probationem negatur consequentia. Et ratio discriminis inter actum & vitalem potentiam est *duplex*, quarum *prior* sumitur ex diuerso modo procedendi à principio vitæ, quoniam actus non procedit ab ea per naturalem

A resultantiam tanquam complementum ipsi debitum, sed supposita tota perfectione debita viuenti, procedit ab eo per nouam actionem distinctam & separatam à productione completa ipsius viuentis; & ideo quamuis sit vitalis non est necesse quod sit connaturalis, sed potest esse supernaturalis: at vero potentia vitalis debet procedere à principio vitæ per naturalem resultantiam, quia non præsupponit aliam potentiam qua mediante producatur à viuenti per aliam actionem; & ideo debet procedere vt complementum ipsi debitum, & ex consequenti vt quid naturale, quia solum ea quæ habet modũ complementi debiti respectu alicuius rei, producuntur in ea per naturalem resultantiam. *Posterior* ratio sumitur ex diuerso modo supernaturalitatis, quoniam supernaturalitas actus, est ad perficiendum immediate potentiam; & non repugnat quod eadem potentia perficiatur per actus naturales & supernaturales quia potest habere efficaciam connaturalem & supernaturalẽ; at vero supernaturalitas potentiæ, est ad perficiendum immediate naturam, sicut & ipsa potentia, quia vna potentia non recipitur immediate in alia, & repugnat quod eadem natura immediate perficiatur per potentias naturales & supernaturales, pręsertim eiusdem rationis communis, quales sunt duæ potentiæ intellectiuę aut appetitiuę, quæ in hoc casu essent

B concedendæ. Et ad secundam probationem concesso antecedenti, neganda est consequentia propter rationes nunc assignatas.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ:

CONCLVSIO. *Est negatiua.*

IN *solutione* secundi *nota* quod Diu. THOM. asserit nullam creaturam posse producere in altera lumen gloriæ vt causam principalem secundam, eo modo quo aqua calida producit calorem in subiecto sibi applicato: & eadem est ratio de gratia habituali & habet locum etiam in CHRISTO Domino secundum quod homo est.

C

ARTICVLVS VII.

Vtrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur.

CONCLVSIO, *A Deo nulla pura creatura conuenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendat in ipsam.*

IN *qua conclusione* ponuntur illæ voces *pura creatura*, ad excludendum CHRISTVM, qui nullũ habuit meritum beatitudinis animæ suæ; & ad comprehendendũ Angelos & omnes homines tã adultos quam pueros, nam licet pueri ante perfectum vsum rationis non habeant proprium meritum: habent meritum CHRISTI cuius membra sunt per Baptismum: vt Diu. THOMAS inquit,

in solutione secundi: Et intelligitur secundum legem Dei ordinariam, nam de potentia Dei absoluta potuisset Deus puris creaturis concedere beatitudinem sine vllo merito, siue ipsarum, siue communicato à capite. Vtrum vero dentur aliqui casus secundum legem Dei ordinariam in quibus adulti possunt consequi beatitudinem sine merito proprio, explicandum est infra. q. 114. Et vtrum meritum possit esse simul duratione cum beatitudine in termino viæ (vt CAIET. dixit de Angelis,) disputatur, ibidem, & 1. p. q. 62. art. 5.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum omnis homo appetat beatitudinem.

PRIMA CONCLVSIO. *Si beatitudo consideretur secundum communem rationem beatitudinis, hoc est secundum rationem boni perfecti, & totaliter satisfacientis voluntati, necesse est quod omnis homo beatitudinem velit.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Si beatitudo sumatur secundum specialem rationem beatitudinis, hoc est, quantum ad id in quo beatitudo consistit, non omnes volunt beatitudinem.*

COMMENTARIVS.

Et decisio articuli.

CIRCA SENSVM TITVLI & decisionis huius articuli, *Nota* decipi aliquos expositores, quoniam existimant D. THO. disputare an appetamus necessario beatitudinem, de quorum numero sunt CAIET. & CONRA. hoc loco, FERRA. 3. c. g. c. 51. in principio ET Sot. in 4. d. 49. q. 2. art. 1. & quamuis CAIET. non dicat hoc expresse tamen dicit materiam huius articuli, esse ab ipso tractatam 1. p. q. 82. art. 1. Et ibi egit de modo necessitatis qui conuenit appetitui A respectu beatitudinis, & hi omnes conueniunt (& merito) in hoc quod D. THOMAS non loquitur de appetitu innato sed de elicito. *Dico* autem hos omnes decipi, *tum quia* Diu. THOMAS in titulo absolute inquirit vtrum omnis homo appetat beatitudinem, & non vtrum necessario appetat eam; *tum etiam* quia de hac quæstione agit D. THOMAS infra quæst. 10. art. 2. & *tandem* quia *neque* potest dici quod D. THOMAS loquatur de appetitu innato, quia dicit rationem secundæ cōclusionis esse quod non omnes cognoscunt id in quo in particulari consistit beatitudo, atque proinde insinuat se loqui de appetitu qui sequitur cognitionem qui est elicitus: *Neque* quod loquatur de appetitu elicito, quia non esset verum discrimen quod prædicti authores colligūt ex his conclusionibus, inter beatitudinem in communi & in particulari, scilicet quod beatitudinem in communi appetimus necessario quoad specificationem, non vero beatitudinem B in particulari; quia sicut beatitudinem in communi nobis propositam, necessario appetimus actu elicito quoad specificationem; ita etiam necessario appetimus quoad specificationem, beatitudinem in particulari nobis propositam; *tum quia* magis appetimus eam quam scientiā, & scientiam appetimus necessario quoad specificationem actus; *tum etiam* quia D. THOMAS ideo dicit *non omnes eam velle quia non omnes eam cognoscunt* ergo significat quod si omnes eam cognoscerent etiam vellent eam sicut beatitudinem sumptam in communi. Sed hoc alibi est probandum latius. Quare quod Diu. THOMAS disputat in hoc articulo est *vtrum omnis homo in omni sua appetitione cuiuscunque sit obiecti appetat beatitudinem.*

Et Respondet, *necesse* esse quod appetat beatitudinem in communi, non tamen in particulari. Ita vt sicut supra q. 1. art. 6. quæsiuit hoc idem de vltimo fine sub ratione vltimi finis, ita nunc idem quærat de vltimo fine sub ratione magis particulari, scilicet, sub ratione beatitudinis. Et hic sit finis materiæ de beatitudine.

QVÆSTIO VI.

De voluntario & inuoluntario.

METHODVS HVIVS QVÆSTIONIS.

HACTENVS EGIT D. THOMAS DE VLTIMO FINE HOMINIS, tam in communi quam in particulari: iam ab hac quæstione, quæ initium est secundæ partis huius libri, (vt in proœmio diximus) incipit agere de actibus humanis in communi, quatenus eis potest homo in suum finem peruenire, aut ab eo deuiare; quia secundum hanc rationem pertinent ad hanc partem Theologiæ vt dixi q.1.art.1. Et quoniam actus humani secundum istam rationem debent esse voluntarij, quia alias non poterunt esse boni aut mali moraliter: ideo incipit in hac quęstione à *voluntario*, docens quid sit, & vbi inueniatur; & simul agit de *inuoluntario*, quoniam eo cognito melius percipietur ratio *voluntarij*, sicut in omnibus contrarijs contingit, & pręterea quia *inulountarium* minuit bonitatem & malitiam actus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium?

CONCLVSIO, *Est affirmatiua:*

COMMENTARIVS.

AD CVIVS INTELLIGENTIAM, & eorum quæ dicenda sunt in hac materia, inquirendum est quid sit voluntarium. In quo *Nominales* dissentiunt à D. THOMA: ipsi enim cum ALMAINO in suis moralibus tract.1.cap.1. confundentes voluntarium cum libero, dicunt *voluntarium esse operationem, vel omissionem, quæ ita est in potestate agentis, vt positis omnibus præuijs & requisitis ad eam, sit in potestate agentis, ponere eam vel non ponere.* At vero D. THOMAS in hoc art. Et sequenti dicit, *voluntarium esse, cuius principium est intra cum cognitione finis*: Et hæc definitiò proculdubio est melior; quod probo *imprimis*, quia ita definit voluntariũ ARISTO.lib.3. Ethico.ca.1. vbi inquit, *id sponte fieri, cuius principium est in eo, qui agit res singulares eas, in quibus actio consistit non ignorante.* Et DAMASCE. lib. 2. de fide orthod. cap.24. vbi sic ait: *Sponte id fieri dicitur, cuius principium & causam continet is qui agit, resque singulas, per quas actio geritur, & in quibus versatur, (quas rhetores circũstãtias) appellant comperta & exploratas habet*; Refertur etiam pro eadem definitione GREGOR. NYSSE: à D. THOMA in primo argumento, & ab alijs: sed ego solum reperio descriptum quodam exemplo modum operandi propter finem in lib. de hominis opificio cap.3.

SECVNDO quia multæ sunt actiones, quę sunt voluntariæ & nõ liberæ; ergo non definitur bene quid sit voluntarium si confundatur cum libero: Proba-

A tur *antecedens*, nam *imprimis* beati voluntarie amãt Deum & non libere, hoc est, cum indifferentia ad vtrumque; & *similiter* Deus voluntarie amat seipsum & non libere: & *tandem* pater & filius voluntarie spirant spiritum sanctum, & tamen sine indifferentia aut libertate ad spirandum & non spirandũ, vt nunc suppono ex materia de Trinitate.

Confirmatur, quia id, quod præcise requiritur ad operandum voluntarie, non continet omnia quæ requiruntur ad operandum libere, vt cõstat in exẽplis propositis, & statim magis declarabitur: ergo melius definitur ratio voluntarij, si definiatur vt distincta à ratione liberi, quã si confundatur cum ea.

Sed quoniam his argumentis solum impugnatur definitio ALMAINI, & non explicatur conuenientia definitionis D. THOMÆ, ideo ad huius explicationem *aduertendum est primo*, quod voluntariũ dicitur per ordinem ad voluntatem: *dupliciter* autem potest aliquid importare habitudinẽ ad voluntatẽ,
C scilicet aut tanquã obiectũ volitũ, aut tanquã actus ad suum principiũ; & ita *dupliciter* potest sumi voluntarium, *primo* vt denominat obiectũ voluntatis, quomodo omne illud, quod placet voluntati, & est consonum inclinationi elicitę ipsius, appellatur voluntarium: sicut id quod est consonum inclinationi naturali alicuius rei dicitur ei naturale; & hoc modo potest dici, esse volũtarium alicui, quod existat, aut quod exerceat operationes vitę, scilicet nutritionem & augmentationem, quia potest in vtroque complacere tanquam in obiecto: & eodẽ modo dicunt Theologi, patrẽ in diuinis generare voluntarie filium, quia placet sibi quod generat. *Secundo* sumitur vt denominat actũ voluntatis, hoc est cuius ipsa voluntas est aliquo modo principiũ, & ita sumitur in pręsenti voluntariũ: quoniã hic solũ agimus de voluntario, quatenus est cõditio actuũ & de eo ita sumpto est intelligenda definitio, D.T.

Secundo aduerte dupliciter posse aliquem a-ctum procedere à voluntate tanquam à principio, scilicet immediate aut mediate, *priori modo* procedunt à voluntate, actus qui eliciuntur ab ipsa, cuiusmodi sunt volitiones & nollitiones; *posteriori modo* illi qui nō eliciuntur à volūtate, sed ab alia potentia quæ operetur vt mota ab ipsa, cuiusmodi sunt moueri localiter, intelligere, & similes: & ex hoc fit vt etiam *dupliciter* dicatur aliquis actus voluntarius, scilicet immediate & mediate, *priorem* appellamus elicitum, *posteriorem* imperatū, & de vtroque intelligitur definitio D. Thomæ, quoniam (*vt diximus*) vtraque importat ordinem ad voluntatem tāquam ad suum principium quatenus transcendit ordinem inclinationis naturalis.

Tertio aduerte quod voluntas non concurrit ad suos actus eo modo quo inclinatio naturalis ad suos cum habet eos, nam inclinatio naturalis secundum suum esse, & sine apprehensione obiecti est principium actus quo tendit ad ipsum, sicut grauitas sine vlla apprehensione centri inclinat ad motum quo graue mouetur ad ipsum: at vero voluntas non inclinat ad actū aliquē nisi præsupposita cognitione obiecti talis actus; & quamuis in hoc conueniat cum appetitu sensitiuo etiam quatenus appetitus operatur sine subordinatione ad ipsam & prout recipitur ab ea separatus vt in brutis, tamen adhuc excedit ipsum, quoniam præsupponit perfectiorem cognitionem obiecti. Et ideo modus iste operandi voluntatis qui est distinctus ab eo qui conuenit inclinationi naturali, etiam est distinctus ab eo qui conuenit appetitui sensitiuo, licet sit ei aliquo modo similis, vt dicemus articulo sequenti.

Ex his sequitur primo id quod intendimus scilicet optimam esse definitionem voluntarij traditā à D. Thoma in hoc articulo. Probatur quoniam in ea cōtinentur omnia requisita ad voluntarium, quod ita explico: Ad voluntarium prout denominat actum, satis est quod sit actus procedens à voluntate tanquam à principio concurrente secundum modum proprium ipsius voluntatis, quatenus primo excedit ordinem inclinationis naturalis, sed totum hoc exprimitur in definitione Diu. Thomæ, ergo in ea continentur omnia requisita ad voluntarium prout denominat actum. Probatur minor quia procedere actum aliquem à principio intrinseco cum cognitione finis est procedere à voluntate, & secundum modum proprium ipsi voluntati, vt constat ex tertio notabili.

Secundo sequitur omnem actum elicitum immediate à voluntate esse voluntarium, & ex consequenti tam amorem quo Deus diligit seipsum, quam illum quo beati eum amant, & actum quo spiratur Spiritus Sāctus esse voluntariū. Probatur quia voluntas non potest elicere actum nisi modo sibi proprio ratione suæ essentiæ: sed satis est quod voluntas eliciat isto modo actum vt ipse actus dicatur voluntarius, ergo voluntas non elicit actum qui non sit voluntarius.

Tertio sequitur actus qui non eliciuntur à voluntate sed ab alijs potentijs esse voluntarios mediate, si imperentur à voluntate & non alias, & ex cōsequenti actus nutritionis, & augmentationis nullo modo esse voluntarios. Probatur quoniam in tantum aliquis actus dicitur voluntarius in quantum importat habitudinem ad voluntatem tanquam ad suum principium vt constat ex primo notabili & ex definitione voluntarij, sed actus aliarū potentiarum qui imperantur à voluntate, procedunt mediate ab ipsa tanquam à principio, qui vero non imperantur ab ea non procedunt ab ea vllo modo, ergo illi sunt voluntarij mediate, & isti nullo modo.

Vltimo sequitur voluntarium non esse idem cum libero, sed comparari ad ipsum sicut superius ad inferius: Probatur quoniam ad voluntarium satis est procedere à principio intrinseco cum cognitione, sed totum hoc est intrinsecum & essentiale libero, & aliquid amplius, scilicet procedere à principio operante cum indifferentia & indeterminatione, ergo volūtarium habet se ad liberum sicut genus ad speciem: patet consequentia quia gradus ita pertinens ad essentiā rei vt possit ei addi aliquid etiam pertinens ad eandem essentiam necessario debet esse genericus aut constitutiuus gradus generici. Neque obstat quod aliqui actus sint voluntarij & non liberi quales sunt illi quos retulimus in secunda illatione, quoniam ex hoc non potest colligi quod voluntarium distinguatur à libero sicut vna species ab alia & non sicut genus ab specie, illi enim actus non distinguuntur à liberis quia sunt voluntarij, imo potius in hoc conueniunt cum eis, & distinguuntur, quia procedunt à principio determinato ad vnum saltem quoad ipsos, & liberi procedunt à principio indeterminato & indifferenti ad vtrumlibet, itaque voluntarium est veluti genus quod contrahitur per determinatum ad vnum, & per indifferens ad vtrumlibet.

Et ex hac illatione habemus *tria, primum* est infirmam esse rationem quorundam Thomistarum qui probant voluntarium distingui à libero hoc argumento. Potest aliquid mihi esse liberum & non voluntarium, sicut submersio nauis quam potui impedire & non tenebar, est mihi libera & non voluntaria, ergo voluntarium distinguitur à libero, & tamen constat antecedens esse impossibile si voluntarium habet se vt genus liberi. Sed de hoc dicemus articulo tertio: *secundum* est esse euidentem conclusionem D. Thomæ quoniam si actiones humanæ sunt illæ quæ procedunt à voluntate deliberata, vt diximus q. 1. art. 1. necessarium est quod sint liberæ, atque proinde voluntariæ, *Tertium* est optime posse conuenire eidem voluntati respectu diuersorum obiectorum duos modos operandi, scilicet cum indifferentia, & cum determinatione ad vnum, quoniam non specificatur per ordinem ad eos in particulari sumptos, sed per ordinem ad hoc quod est voluntarie operari, hoc enim respicit primario voluntas, & quasi secundario illos duos modos: Neque propter istos duos modos operandi oportet concedere in voluntate duas inclinationes, sed sufficit vna ratione cuius sit propensa *primario* ad operandum voluntarie, & *secundario* ad operandum voluntarie cum indifferentia & libertate aut sine ea, iuxta exigentiam obiectorum, quod amplius explicari potest exemplo nostri intellectus, cui etiam respectu diuersorum conueniunt duo modi operandi, scilicet cum discursu & sine eo.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntarium inueniatur in animalibus Brutis?

PRIMA CONCLVSIO. *Soli rationali creaturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Voluntarium secundum rationem imperfectam competit brutis.*

COMMENTARIVS.

QVOD IN BRVTIS SIT voluntarium docet expresse ARIST. 3. Ethic. cap. 2. vbi ita inquit: *Eius enim quod sponte fit & pueri sunt participes, & reliqua animalia,* quod etiam nō sit in eis ita perfectū sicut in hominibus, nemo negauerit, & vtriusque ratio atque explicatio potest facile sumi ex ijs quæ diximus articulo præcedenti. Pro quo *aduerte* quod sicut in nobis reperitur voluntas quæ aut elicit actus aut mouet alias potentias vt eliciant eos, & cognitio obiectorum ad quę terminantur huiusmodi actus, & aliorum quæ ad eos requiruntur, & ideo dicimus actus præcedentes aliquo modo à toto isto principio hoc est à voluntate cum cognitione prædicta, esse voluntarios; ita etiam dicere debemus in brutis esse actus voluntarios quoniam etiam est in eis principium aliquod suorum actuum simile illi; est enim in brutis appetitus sensitiuus, qui vt inquit D. THOMAS in solutione primi *est quædam participatio voluntatis, in quantum habet cum ea conuenientiam aliquam & similitudinem*; & præterea huiusmodi appetitus nō operatur nisi præsupposita cognitione obiecti, & aliquorum ex ijs quæ necessaria sunt ad operandum. Neque obstat quod denominatio voluntarij sumatur à voluntate, quoniam vt inquit DIU. THOMAS ad primum inde potuit extendi ad ea in quibus est aliqua assimilatio cum voluntate.

SECVNDO ADVERTE quod cognitio quæ requiritur ad voluntatem, est cognitio rerum singularium in quibus actio consistit & per quas exercetur quas circumstātias solemus appellare, vt aperte docet ARIST. lib. 3. Ethi cap. 1. & lib. 5. cap. 3. & DAMASCENVS 2. de fide orthodox c. 24. cuius verba retulimus articulo præcedenti, & ideo ibi tantum reperietur perfecte voluntarium, vbi fuerit harum rerum perfecta cognitio, quare cum homo possit operari cum perfecta cognitione obiecti, & omnium circumstantiarum, in eo reperietur voluntarium secundum perfectam rationem, in brutis vero solum reperietur secundum imperfectam quandam rationem, quoniam bruta neque cognoscunt omnes circumstantias, neque eas quas possunt apprehendere (scilicet quis operetur, & obiectum, & instrumentum quo actio est exercenda) cognoscunt perfecte sed imperfecte. Et idem dicendum est de homine quantum ad operationes procedentes ab appetitu sensitiuo operante sine subordinatione ad voluntatem, quoniam huiusmodi operationes nullo modo procedunt ex perfecta cognitione hoc est neque immediate, sicut operationes elicitæ à voluntate neque mediate, sicut illæ quæ eliciuntur ab alijs potentijs & ab ipso appetitu cum subordinatione ad motionem voluntatis: imo & idem dicendum est propter

A eandem rationem de actibus elicitis aut imperatis ab ipsa voluntate sine perfecta cognitione, nam quanto minus perfecta fuerit hæc cognitio, tanto huiusmodi actus erunt minus perfecte voluntarij.

Et si quæras, quomodo dicatur voluntarium de voluntario quod est in hominibus, & de eo quod est in brutis.

Aliqui respondent quod analogice, quoniam in brutis solum dicimus esse voluntarium quia est in eis quędam participatio voluntarij quod est in hominibus seu quædam assimilatio ad ipsum: *Sed mihi* verius videtur quod dicatur vniuoce: Pro quo *aduerte* quod voluntarium *dupliciter* sumitur, scilicet in particulari, & secundum communem rationem, & quamuis secundum priorem considerationem non posset esse perfectum sine perfecta cognitione, tamen secundum posteriorem solum postulat quod sit à principio intrinseco cum cognitione circumstantiarum abstrahendo ab hoc quod huiusmodi cognitio sit omnium circumstātiarum vel aliquarum tantum, & quod sit perfecta aut imperfecta; & quia totum hoc præcise consideratum reperitur æqualiter in voluntario brutorum & in voluntario hominum, & sine vlla dependentia vnius ad alterum, ideo necessarium est quod

B de eis dicatur vniuoce.

Et ad argumentum oppositæ sententię dicendum, illud intelligi quantum ad denominationem quę proculdubio sumpta est à voluntario hominum vt diximus.

DVBIVM

An ratio qua D. Thom probat perfectum voluntarium non competere brutis, sit vera?

DIFFICVLTAS EST circa rationem qua DIU. THOMAS probat in brutis non reperiri voluntarium secūdum rationem perfectam, supponit enim in ea requiri ad huiusmodi voluntarium quod procedat ex cognitione finis secundum rationem finis & proportionis mediorum ad ipsum, & postea inquit, ad huiusmodi cognitionem sequi voluntarium perfectum, in quā-

C tum qui habet eam potest deliberando de fine & de ijs quæ sunt ad finem moueri in finem vel non moueri.

In hoc autem tria continentur quę videntur falsa: *Primum* est cognitionem requisitam ad voluntarium perfectum esse cognitionem finis in ratione finis, & proportionis mediorum ad ipsum; Ex quo sequitur neque amorem quo Deus diligit seipsum aut quo diligitur à beatis neque actum quo spiratur spiritus sanctus esse perfecte voluntarium, quod sic probo: actus qui procedit ex illa cognitione est propter finem ex directione operātis: sed nullus ex illis actibus est hoc modo propter finem vt probauimus supra, q. 1. art. 2. ergo neque procedit ex tali cognitione, & ex consequenti neque est perfecte voluntarius.

Confirmatur quia amor essentialis quo Deus se diligit & actus quo spiratur spiritus sanctus non habent finem cuius gratia sint, ergo non sunt à volunta-

luntate cum illa cognitione & ex consequenti non sunt perfecte voluntarij.

Secundum est, voluntarium perfectum esse idem cum libero: ex quo magis confirmatur id quod dicebamus dilleis tribus actibus, scilicet nullum eorum esse perfecte voluntarium, quoniam nullus eorum est à principio indifferenti ad vtrumque, respectu ipsius.

Vltimum est deliberationem esse de fine & de medijs cuius contrarium est expressa sententia ipsius D. THOM. infr. q. 14. ar. 2. & ARIST. 3. Ethic. cap. 2. & 3.

Sed ad primum Respondetur negando sequelam & ad probationem dico quod quamuis requiratur illa cognitio tam perfecta vt operans dicatur operari propter finem ex propria directione, non tamen sufficit, sed vlterius requiritur quod ea præsupposita maneat voluntas indifferens ad vtrumque, hoc est ad operandum, vel non operandum; & media illa cognitione determinat se ad alterum, tunc enim dicitur agens operari propter finem ex propria directione, quia sicut ex propria virtute & facultate determinat se ad operandum, ita etiā ex eadem dicitur ordinare operationem suam aut medium quod per eam amplectitur in finem, at vero quando stante illa cognitione voluntas est determinata ad operandum, siue hoc proueniat ex cognitione radicaliter, siue solum tanquam ex cōditione necessario requisita & per se ex ipsa natura voluntatis, tunc sicut operans non se determinat ad operandum, ita neque dirigit aut ordinat suum actum in finem, sed tota directio prouenit ab authore illius determinationis; & ita contingit in actu quo beatus amat Deum. Et idem dico proportionaliter de alijs duobus actibus, nam quamuis possent habere causam finalem, non dicerentur esse propter finem ex directione operantis quia voluntas non se determinat ad eos supposita indifferentia, sed determinata est ex sua natura.

Ad confirmationem Respondetur D. THOMAM vti nomine *finis* prout significat comprehendere aut causam finalem aut obiectum, & ita sensus ipsius est quod cum actus habuerit causam finalem, necessaria est cognitio huius causæ, vt dicatur perfecte voluntarius: quando vero non habuerit causam finalem, sed obiectum, sufficiet cognitio obiecti, quare ex hac parte nihil deest illis duobus actibus vt sint perfecte voluntarij, cum vterque sit à voluntate cum perfectissima cognitione obiecti & omnium quæ ad eos requiruntur.

AD SECVNDVM *Respondent* aliqui non esse sensum D. THOMÆ quod actus perfecte voluntarius debeat esse formaliter liber, sed quod debet esse à voluntate quæ posset libere operari, quod certum est conuenire illis tribus actibus.

Sed contra quia D. THOMAS ita inquit *perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest deliberans de fine & his quæ sunt ad finem, moueri in finem vel non moueri*: quibus verbis expresse docet, ipsum actum cui conuenit ratio perfecta voluntarij, exerceri cum indifferentia ad vtrumque. *Alij admittunt* actus illos non esse voluntarios perfecte & dicunt non derogare hoc diuinę perfectioni, quoniam esse perfecte voluntarium non est perfectio simpliciter simplex. Sed isti aperte decipiuntur, quoniam supponunt voluntarium perfectum prout distinguitur ab imperfecto quod est in brutis, nō differre à libero, quod tamen est falsum, quoniam ad voluntarium perfectum, satis est quod sit à principio intrinseco cum perfecta cognitione eorum quę requirūtur ad actum, vt supra diximus ex ARISTOTELE, & totum hoc potest reperiri sine indifferentia aut libertate.

IDEO ALITER *Respondetur* quod D. THOMAS non comprehendit illis verbis adęquate voluntarium perfectum, sed alteram speciem eius, scilicet illud quod est cum libertate, quoniam hoc sufficiebat ad excludendum voluntarium quod est in brutis à ratione perfecti voluntarij, id autem potest colligi hac ratione: quod voluntarium non sit liberum potest prouenire ex duplici capite, scilicet ex magna perfectione obiecti aut ex defectu cognitionis, sed in brutis non prouenit ex primo, ergo prouenit ex secundo & ex consequenti non est in eis voluntarium perfectum, quoniam hoc nō est sine perfecta cognitione: Constat autem quod hæc ratio non habet locum in actibus qui referuntur in argumento, quoniam quod illi sint necessarij non prouenit ex defectu cognitionis sed ex perfectione obiecti.

AD TERTIVM dico verba illa esse intelligenda de deliberatione de fine quatenus per media potest obtineri, quæ potius est deliberatio de ipsis medijs.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntarium possit esse absque omni actu.

PRIMA CONCLVSIO. *Voluntarium directe non potest esse absque aliquo actu.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Voluntarium indirecte potest esse absque actu, aliquando quidem absque actu exteriori tantum, aliquando vero etiam absque interiori.*

TERTIA CONCLVSIO. *Ad voluntarium indirecte tria requiruntur, scilicet posse teneri, & non velle aut non imperare.*

QVONIAM D. THOMAS art. 1. huius quæstionis definierat volūtarium esse quod est à principio intrinseco hoc est à volūtate, ideo merito dubitat nunc, vtrum possit reperiri voluntarium sine omni actu, potest enim sumi ex illa definitione ratio dubitandi pro parte negatiua vt statim dicemus. Circa secundam conclusionem

DVBIVM PRIMVM EST

Vtrum possit dari voluntarium sine omni actu tam voluntatis quam intellectus.

§. 1. *Argumenta pro parte negatiua.*

IN HOC DVBIO D. THOMAS aperte sequitur partem affirmatiuam quoad vtrumque actum, nam in conclusione hac, sequitur eam quoad actum voluntatis, & in solutione ad tertium quoad actum intellectus. Alij vero inter quos sunt

ALMA: in suis moralibus tracta. 1. cap. 1. Et ANGESTVS in suis moralibus cap. 6. super textum primum in solutione 16. argumenti conueniunt cum D. THOMA in primo, & differunt in secundo: sed quoad vtrumque actum probatur pars negatiua, & *primo* quoad actum voluntatis, quia voluntarium est, quod procedit à voluntate vt à principio vt diximus art. 1. sed non potest intelligi quomodo procedat aliquid à voluntate vt à principio nisi sit operatio elicita aut imperata ab ea, vel saltem terminus operationis, ergo non potest reperiri voluntarium sine omni actu voluntatis.

Confirmatur quia non potest aliquid procedere à voluntate vt à principio nisi voluntate ipsa aliquo modo concurrente, sicut vniuersaliter non potest aliquid procedere ab aliqua causa nisi causa habeat causalitatem circa ipsum, sed non potest voluntas concurrere nisi agendo: ergo non potest aliquid procedere à voluntate vt à principio & ex consequenti neque esse voluntarium sine omni actu voluntatis.

SECVNDO probatur idem quia duobus tantum modis dicitur aliquid voluntarium in actu, hoc est non solum habitu aut in potentia, scilicet formaliter & virtualiter: sed neutro modo potest aliquid B esse voluntarium sine aliquo actu voluntatis, ergo nõ potest dari voluntarium in actu sine omni actu voluntatis: Probatur minor, quia imprimis certum est non dari voluntarium formaliter sine actu voluntatis: quod vero idem sit dicendum de voluntario virtualiter, *Probatur* quia voluntarium virtualiter supponit voluntarium formaliter, ergo si ad voluntarium formaliter requiratur aliquis actus voluntatis, etiam erit necessarius ad voluntarium virtualiter. Probatur hoc vltimum *antecedens* quia voluntarium virtualiter dicitur aliquid quatenus est voluntarium in virtute alicuius quod est formaliter voluntarium, sicut non dicitur aliquid volitum virtualiter nisi quatenus est volitum in virtute alterius quod est volitum formaliter, vt media dicuntur volita virtualiter quatenus eorum volitio continetur in formali volitione finis.

Confirmatur quia omne id quod est tale *per accidens* reducitur in id quod est tale *per se* tanquam in causam, sed voluntarium indirecte est voluntarium *per accidens*, ergo reducitur in voluntarium directe quod est voluntarium *per se* tanquam in causam, & ex consequenti præsupponit semper C aliquem actum voluntatis, quia voluntarium directe non est sine eo, vt D. THOMAS docet in prima conclusione.

TERTIO quando voluntas est indifferens ad eliciendum actum volitionis & ad non eliciendum eum, neutrum dicitur ei voluntarium in actu secũdo, quia non est maior ratio de vno quam de altero, & vtrumque simul non potest esse voluntarium in actu secundo, respectu eiusdem voluntatis, sed quamdiu voluntas non elicit actum nisi ei addatur actus quo velit non elicere, semper manet eodem modo indifferens: ergo nunquam erit ei magis voluntarium non elicere actum quã elicere nisi ei addatur actus quo determinetur ad non eliciendum, & ex consequenti non dabitur voluntarium sine omni actu voluntatis.

QVARTO D. THOMAS infr. q. 71. art. 5. probat non dari peccatum omissionis sine aliquo actu vo- A luntario, ergo absolute non potest dari voluntarium sine aliquo actu volũtatis. Patet consequentia, quia si ad voluntarium malum, requiritur aliquis actus multo magis erit necessarius ad voluntarium bonum, & ex consequenti ad omne voluntarium erit necessarius.

VLTIMO probatur quod non possit dari voluntarium indirecte sine aliquo actu ex parte intellectus, quia omissio actus solum dicitur voluntaria quia est in potestate voluntatis exercere actum aut omittere ipsum vt sæpe D. THOMAS docet in hoc articulo, sed non est hoc situm in potestate voluntatis sine cognitione obiecti, ergo omissio actus non est voluntaria siue actu ex parte intellectus: Probatur *minor* quia tunc dicitur esse situm in potestate voluntatis exercere actum & omittere, cum adsunt omnia requisita ad vtrumque, vnum autem ex requisitis ad exercendum actum est cognitio obiecti.

Dices vt videtur insinuare D. THOMAS hic ad 3. satis esse quod sit in potestate hominis considerare aut non considerare.

Sed contra quia consideratio quando non est actu, solum dicitur esse in potestate hominis, quoniam homo potest libere excitare intellectum ad eam: sed non potest homo excitare suum intellectum ad certam considerationem alicuius obiecti in particulari sine media cognitione, ergo consideratio quando non adest, non dicitur esse in potestate hominis sine omni cognitione.

Confirmatur quia alias cuiuscunque obiecti aut actus omissio esset dicenda voluntaria homini: patet quia secluso omni actu intellectus non est in voluntate maior facultas ad excitandum intellectum ad considerationem vnius obiecti quam ad considerationem alterius.

§. 2. *Præmittuntur aliqua ad quæstionis decisionem necessaria*

IN HAC QVÆSTIONE prius est separandum id quod est sine difficultate certum, ab eo quod est difficile: Pro quo *aduerte* quod dupliciter potest aliquid dici voluntarium, scilicet in potentia, & in actu, vt priori modo dicatur voluntarium satis est quod sit in potestate voluntatis tanquam in causa quæ habeat facultatem ad ipsum, sicut mihi est nunc liberum ambulare etiamsi sedeam, quoniam habeo liberam facultatem ad ambulandum si velim; vt vero dicatur voluntarium posteriori modo, non sufficit quod in voluntate sit facultas ad ipsum, sed requiritur quod aliquo modo sit hæc facultas voluntatis redacta in actum, & quod habeat aliquam causalitatem respectu ipsius. Estque ratio huius discriminis, quod volũtarium importat habitudinem ad voluntatem vt ad causam vel ad principium, ergo vt sit in potentia satis est quod voluntas habeat facultatem ad ipsum, vt vero sit in actu necessarium est quod habeat aliquam causalitatem. Patet consequentia quia vt id quod dicit habitudinem ad aliquam causam sit in potentia, satis est quod causa habeat sufficientem facultatem ad extrahendum ipsum de potentia in actũ: non tamen sufficit hoc vt sit in actu sed necessaria est aliqua causalitas ipsius causæ.

Confirmatur quia quando causa est reducibilis de potentia in actum qualis est nostra voluntas

non

non potest importare habitudinem ad suum effectum aut terminū vt in actu, nisi media causalitate. Et ex hoc discrimine cōstat, quod in hac quæstione non est difficultas de voluntario in potentia; quoniam, cum ad hoc sufficiat, quod in voluntate sit potestas aut facultas respectu ipsius, certum est quod potest reperiri sine omni actu voluntatis, sicut ante omnem actum, est in voluntate prædicta facultas: sed difficultas tota est de volūtario in actu, & de hoc inquirimus, vtrum possit esse sine actu voluntatis, qui aliquo modo terminetur ad ipsum, & ratione cuius tanquam causæ habeat quod sit voluntarium.

§. 3. *Decisio quæstionis.*

SIT PRIMA CONCLVSIO, *Bene potest reperiri voluntarium in actu sine actu formali voluntatis, qui vllo modo terminetur ad ipsum; erit tamen voluntariū indirecte & non directe*: *Prima pars* probatur, quia quando aliquis tenetur aliquid facere, potest omittere illud culpabiliter sine omni actu formali voluntatis, qui aliquo modo terminetur ad ipsum: sicut cum quis tenetur audire rem sacram, potest non audire culpabiliter, quamuis nō habeat in voluntate actum, quo aliquo modo vellet non audire; ergo in eo casu, omissio illa erit voluntaria sine actu formali voluntatis terminato aliquo modo ad ipsam: patet *consequētia*, quia nō potest reperiri culpa aut peccatum vbi non est voluntarium.

Ad hoc respondent aliqui, non posse omitti voluntarie sine actu voluntatis, qui terminetur ad ipsam omissionem aut formaliter, vt si sit volitio omittendi; aut saltem virtualiter & consecutiue, vt si sit volitio alicuius incompossibilis cum actu omittendo: & ad argumentum negant antecedens, & huius sententię videtur esse BVRIDA. lib. 3. Ethi. quæst. 9.

Sed contra, posito quod præceptum obliget ad aliquid faciendum, & quod aliquis id aduertat, & habeat omnia requisita ad operādum, potest omittere illud, quamuis non habeat actum voluntatis, quo velit omittere aut facere aliquid, quod sit incompossibile cum illo opere: & tamen in isto casu, omittere opus illud est voluntarium, quoniam est peccatum; ergo bene potest reperiri voluntarium sine actu voluntatis terminato ad ipsum aut formaliter, vel virtualiter, vel consecutiue. Probatur *maior dupliciter*: *Primo* quia in illo casu voluntas est æque indifferens ad eliciendum actum, quo velit adimplere pręceptum illud, & ad non eliciendum eum; sed potest elicere huiusmodi actum sine alio actu, quo velit elicere eum siue formaliter siue consecutiue, quoniam alias daretur processus in infinitum in actibus voluntatis; ergo etiam potest non elicere eum sine actu, quo velit aut formaliter aut consecutiue non elicere. *Secundo* probatur eadem *maior*, quoniam in illo casu voluntas *non est* determinata ad volendum omittere, quoniam alias non peccaret volendo omittere, cum id faceret sine libertate; *neque* ad volendum facere aliquid incompossibile cum adimpletione præcepti, *tum* propter idem inconueniens, *tum* etiam quia non est determinata voluntas ad volendum aliquod obiectum sub ratione boni particularis, si ipsi proponeretur exercitium illius operis; ergo bene potest omittere adimpletionem præcepti, quamuis non habeat aliquem ex illis actibus.

Secunda etiam pars probatur, quia istud voluntarium non est à voluntate vt habente influxum & realem concursum in ipsum, sed potius vt non efficiente: ergo non est à voluntate directe sed solum indirecte; ergo solum est voluntarium indirecte. Hęc *secunda cōsequentia* patet, quia cū voluntarium in actu dicatur in ordine ad voluntatem vt ad principium, vt paulo superius diximus, eo modo ęrit aliquid voluntarium, quo fuerit à voluntate: *Prima* vero probatur, quia id tantum dicitur esse directe per modum effectus ab aliqua causa, in quod talis causa habet influxum vel concursum, aut immediatum, aut saltem mediatum; negationes vero solum dicuntur esse à causis indirecte, & quasi medio quodam circuitu, quatenus scilicet, tales causæ possunt concurrere ad effectus positiuos, quibus positis non essent illæ negationes, & de facto non concurrunt.

SECVNDA CONCLVSIO. *Non potest dici aliquid voluntarium directe sine actu interpretatiuo aut virtuali voluntatis, respectu ipsius*; aut aliter. *Vt omissio aliqua dicatur voluntaria, necessarium est quod voluntas ita se habeat circa ipsam, vt ex eius dispositione possit censeri quod vult eam.*

Probatur *primo*, quia etiam voluntarium indirectum est aliquo modo à voluntate tanquam à principio: quoniam alias non erit voluntarium in actu: sed non à voluntate vt influente, & concurrente formaliter, ergo saltem est ab ea vt influente interpretatiue aut virtualiter.

Confirmatur primo, quia ad voluntarium indirecte non satis est quod voluntas se habeat solum permissiue, ergo requiritur quod habeat concursum interpretatiuum respectu ipsius: *Antecedens* patet, quia alias peccata dicerentur voluntaria indirecte respectu diuinæ voluntatis.

Confirmatur secundo, quia in voluntario indirecto, prout imputatur ad culpam, possumus distinguere rationem peccati actualis ab habituali quod manet transacto actuali, & ex consequenti etiam possumus distinguere voluntarium actuale ab habituali: quoniam eo modo, quo aliquid est peccatum, est etiam voluntarium; vt si quis eo tempore, quo præceptum obligat ad aliquid faciendum, non faciat, dicitur peccare actu peccati omissionis; & peccatum dicitur actuale & actu voluntarium; postea vero transacto illo tempore, dicitur esse in peccato aut in statu peccati, & peccatum manens in eo appellatur habituale, & voluntarium habitualiter: sed ista distinctio non potest intelligi, nisi dicamus, peccatum & voluntarium actuale includere aliquem actum, & habituale non includere actum, sed manere eo transacto; cum ergo voluntarium indirectum in actu, non includat actum formalem, (vt diximus in prima conclusione,) necessario postulabit actum interpretatiuum.

Sed obijcies, id, quod est indirecte voluntarium, potest esse directe inuoluntarium ratione formalis nolitionis terminatæ ad ipsum, ergo non requiritur ad indirecte voluntarium volitio interpretatiua ipsius.

Consequentia patet, quia repugnat quod voluntas actu for-

actu formali nolit aliquid, & quod simul dicatur velle interpretatiue illud idem, si enim positiue non vult illud non se habet circa illud ac si vellet, neque ex eius dispositione potest censeri quod vult illud, & *antecedens* probatur, quia medico diligenti infirmum displicet eius mors, & tamen poterit esse ipsi voluntaria indirecte si negligens sit in adhibendis remediis contra infirmitatem, & similiter nauclero est directe inuoluntaria nauis submersio quæ fit cum eius morte, & tamen simul est ipsi voluntaria indirecte si negligenter se gerat in nauis gubernatione.

Respondetur transeat antecedens si intelligatur de nolitione inefficaci, & nego consequentiam, & ad probationem dico, nolitionem illam formalem inefficacem posse esse simul in eadem voluntate cum volitione interpretatiua de qua loquimur. Pro quo *aduerte* quod nolitio formalis inefficax voluntarij indirecti, est actus quo voluntas inefficaciter vult illud voluntarium non esse, & ex consequenti est actus ex propria ratione insufficiens, vt ex vi ipsius sequatur oppositio, seu executio eorum quæ requiruntur ad vitandum id quod ita est nolitum; & ideo bene stat quod voluntas habeat huiusmodi actum & quod simul sit negligens in prædicta executione, quoniam actus iste quantum est ex sua natura non postulat eam: at vero volitio interpretatiua non est actus aliquis formalis superadditus ipsi voluntati, sed est ipsamet voluntas quatenus ita se habet circa illud voluntarium ac si vellet illud, & quatenus ex modo se habendi possumus eam interpretari dicendo quod vult, & ideo hæc volitio potest esse simul cum illa nolitione, quoniam vt voluntas habeat hanc dispositionem satis est quod cum sufficienti aduertentia sit negligens in executione eorum quæ requiruntur ad hoc vt illud voluntarium indirectum non sequatur; qui enim est negligens in opponendis medijs necessarijs ad consecutionem finis, ita se habet ac si nollet ipsum, quia facit aut amittit id quod faceret aut omitteret si nollet, & merito possumus interpretari ipsum dicendo quod non vult finem. Et quod voluntas sit ita negligens non repugnat volitioni prædictæ vt dixi. Est autem aduertendum quod consulto dixi posse admitti illud antecedens si intelligatur de nolitione inefficaci, si enim intelligatur de efficaci falsum est, quoniam volitio efficax quantum est ex sua natura est sufficiens principium illius executionis, ergo repugnat quod simul cum ea sit voluntaria negligentia in eadem executione.

TERTIA CONCLVSIO. *Bene potest reperiri voluntarium indirectum sine aduertentia formali intellectus qua terminetur actu ad ipsum in particulari* (hoc est) *sine actuali consideratione ipsius, non tamen sine interpretatiua aut virtuali.*

Prima pars probatur primo authoritate Diu. THOMÆ in solutione ad tertium, nam argumentum erat hoc: de ratione voluntarij est cognitio, ergo voluntarium non potest esse saltem sine actu cognitionis: & *respondet* quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, quo requiritur actus voluntatis, quare sicut non requiritur for-

A malis actus voluntatis, ita non erit necessarius formalis actus intellectus.

Deinde probatur ratione quia omissiones quæ fiunt per inaduertentiam vincibilem dicuntur voluntariæ, & tamen non habemus aliquem actum intellectus circa ipsas. *Secunda etiam pars* probatur quia non potest esse aliquid à voluntate vt à principio, nisi media cognitione, vt patet ex definitione voluntarij: sed voluntarium indirectum est à voluntate vt à principio, quoniam est voluntarium in actu vt diximus, ergo necessaria est ad ipsum aliqua cognitio aut formalis aut interpretatiua.

Confirmatur primo quia sicut nihil volitum quin præcognitum, ita nihil potest dici interpretatiue volitum nisi sit cognitum saltem interpretatiue: sed voluntarium indirectum debet esse volitum actu interpretatiuo voluntatis, vt diximus in conclusione præcedenti ergo etiam debet esse cognitum interpretatiue.

Confirmatur secundo quia voluntarium indirectum est liberum & humanum quoniam est à voluntate vt habente liberam facultatem ad ipsum & ad oppositum, ergo præsupponit aliquam aduertentiam rationis saltem interpretatiuam: patet consequentia quia sine omni aduertentia non
B est libertas in actu secundo si nulla sit aduertentia intellectus circa omissionem aliquam, hoc est, neque formalis, neque interpretatiua, nullo modo potest omissio imputari voluntati ad culpam, ergo neque est voluntaria, patet consequentia quia omissio voluntaria præcepti imputatur ad culpam.

Confirmatur tertio quia si secludatur omnis aduertentia intellectus circa omissionem, solum se habebit voluntas negatiue respectu omissionis, ergo nullo modo est ipsi voluntaria talis omissio, patet consequentia, quia ita se habet voluntas in isto casu respectu illius ommissionis sicut voluntas ebrij aut dormientis qui nullo modo potuit præuidere quod ex ebrietate aut somno poterat prouenire illa omissio, certum est autem quod respectu huius, omissio non est voluntaria.

SED DIFFICVLTAS RESTAT circa duas vltimas conclusiones, quod obiectum habeant illi actus interpretatiui, quos in eis diximus requiri ad voluntarium indirecte, scilicet volitio & aduertentia interpretatiua? *Respondetur*
C quod aduertentia habet pro obiecto illum actum cui opponitur omissio vt indifferentem ex natura rei ad hoc vt mandetur executioni, & vt omittatur, volitio vero interpretatiua habet pro obiecto ipsam omissionem, & probatur hoc, quoniam volitio interpretatiua consistit in hoc quod interpretamur voluntatem dicendo quod non vult elicere actum aut operari, neque ex hoc sequitur quod omissio sit tantum voluntaria vt voluntarium denominat obiectum, & non vt denominat actum, quoniam volitio interpretatiua non est aliquid superadditum potentiæ per modum actus tendentis in omissionem tanquam in obiectum, sed est ipsa potentia quatenus cessat ab actu cum tali dispositione, vt possumus iudicare quod vult non velle aut non agere; cum quo stat quod

negatio

negatio actionis sit immediate ab ipsa voluntate, & ex consequenti voluntaria per modum actus.

§. 4. *Soluuntur argumenta in principio dubij adducta.*

AD PRIMVM RESPONDETVR, vtramque præmissam, vt sit vera vniuersaliter, egere explicatione: nam maior vt sit vera vniuersaliter respectu cuiuscunque voluntarij siue directi siue indirecti, intelligenda est de duplici modo procedendi à voluntate, scilicet, directe, & indirecte; & similiter minor vt sit vera de quocunque ex istis duobus modis procedendi à voluntate, debet intelligi de operatione voluntatis aut formali aut interpretatiua; & ita explicatis præmissis neganda est consequentia, si consequens intelligatur de actu formali voluntatis: quod si intelligatur indifferenter de actu formali aut interpretatiuo, non erit argumentum contra nostram sententiam, quoniam in secunda conclusione diximus expresse, non reperiri voluntarium indirectum in actu sine actu interpretatiuo voluntatis.

Ad confirmationem Respondetur, maiorem solum esse veram de eo, quod est à voluntate directe, non autem de eo quod est ab ea indirecte: & voluntarium de quo loquimur solum esse à voluntate posteriori modo, neque mirum est quod negatio actus dicatur esse à voluntate, quatenus non agit aut non concurrit, quoniam negationes vniuersaliter dicuntur esse à causis quatenus non efficiunt positiua quibus opponuntur, & quibus positis non essent ipsæ negationes, sicut tenebræ dicuntur esse ex sole, quatenus sol non producit lucem.

AD SECVNDVM RESPONDETVR maiorem solum esse veram de voluntario directe, nam voluntarium indirecte solum dicitur voluntarium, quia voluntas non vult, aut non agit cum potest & tenetur, & ideo potest reperiri sine actu formali terminato ad ipsum siue mediate siue immediate. Neque obstat quod in secunda conclusione diximus, voluntarium indirectum esse voluntarium interpretatiue aut virtualiter, quoniam aliud est esse voluntarium volitione interpretatiua aut virtuali, & aliud esse virtualiter voluntarium volitione tamen formali, quoniam prior volitio non est formaliter actus sicut secunda, & primum affirmauimus nos de voluntario indirecto in illa conclusione. Secundum vero nunc negamus.

Ad Confirmationem Respondeo satis esse quod voluntarium indirectum reducatur ad voluntarium directum, interpretatiue, & ad hoc non requiri volitionem formalem, sed sufficere interpretatiuam, quam diximus in secunda conclusione esse necessariam ad voluntarium indirectum. Verum aduerte quod cum dicimus voluntarium indirectum reduci ad directum ratione illius volitionis interpretatiuæ, non est intelligendum de omni voluntario indirecto, sed solum de eo quod est sine omni actu: quando enim omissio est actu volita non præsupponit volitionem interpretatiuam, quoniam satis est quod præcesserat volitio formalis, quæ est volita?

A

AD TERTIVM RESPONDETVR concedendo maiorem & negando minorem, quia quando non elicere actum dicitur voluntarium intelligitur voluntas vt determinata ad ipsum ratione volitionis interpretatiuæ: quid autem requiratur vt voluntas censeatur habere hanc volitionem interpretatiuam, dicemus dubio sequenti.

AD QVARTVM RESPONDETVR quod nos solum diximus, posse dari voluntarium indirecte sine actu voluntatis qui terminetur ad ipsum tanquam eius causa: an vero possit reperiri sine aliquo actu voluntario qui saltem se habeat concomitanter ad ipsum, non pertinet ad hanc disputationem, neque nos circa hoc definiuimus aliquid: & hoc modo videtur Diuus THOMAS docere, illo loco non dari omissionem liberam sine actu voluntario, quod qua ratione sit intelligendum dicemus ibi.

B

AD VLTIMVM RESPONDETVR optimam esse solutionem ex Diu. THOMA relatam, & ad eius impugnationem, dico quod quamuis vt voluntas libere excitet intellectum ad certam considerationem alicuius obiecti in particulari, necessarius sit actus liber quo voluntas velit totum hoc obiectum, scilicet intellectum excitari ad illam considerationem, atque proinde etiam sit necessaria cognitio totius obiecti illius actus liberi, quoniam voluntas ad quemcunque actum requirit propositionem obiecti, quæ fit à potentia cognoscitiua: tamen non est necessarium quod ista cognitio terminetur ad illud obiectum in particulari, sed satis est quod terminetur ad ipsum in confuso & secundum rationes communes; sufficit enim quod intellectus cognoscat hoc modo aliquod obiectum, vt voluntas possit libere excitare ipsum ad cognitionem eiusdem obiecti perfectam & in particulari. Quare fateor, quod, vt sit in libera facultate voluntatis mouere intellectum ad considerationem alicuius obiecti, necessarium est quod in intellectu sit cognitio eiusdem obiecti in confuso, & in communi: nego tamen necessarium esse, quod sit in ipso cognitio eius in particulari; & consequenter etiam concedo non dari voluntarium in actu sine actu intellectus, nego tamen non posse reperiri sine formali aduertentia intellectus ad obiectum in prrticulari, & hoc solum voluit Diuus THOMAS in solutione vltimi, & nos in vltima conclusione.

C

DVBIVM II.

Vtrum ad voluntarium indirecte, requiratur quod voluntas possit & teneatur velle aut agere, & non velit aut non agat, vt D. Thomas videtur docere in vltima conclusione articuli.

HOc DVBIVM SVB alijs verbis proponitur sic, an vt voluntas dicatur velle interpretatiue non agere (quod dubio præcedenti diximus esse satis vt non agere dicatur voluntarium indirecte) requirantur istæ tres conditiones: scilicet, posse & teneri facere & non facere. In quo certum est apud omnes requiri duas extremas conditiones, scilicet posse facere & actu non facere, quoniam ablata posteriori aufertur casus quæstionis, scilicet quod nullus sit actus voluntatis, non enim potest illa auferri nisi per hoc quod voluntas faciat: & ablata priori aufertur fundamentum, vt ipsum non facere, possit tribui voluntati tanquam effectus proueniens ab ea, quod requiritur ad voluntarium in actu, vt diximus dubio præcedenti; non enim dicitur aliqua causa principium negationis, nisi quatenus non concurrit ad positiuum cui opponitur talis negatio, vt etiam diximus ibidem, quare necesse est quod possit concurrere ad huiusmodi positiuum. De secunda vero conditione est magna difficultas vtrum sit necessaria?

§. 1. *Sententia 1. docet, conditionem hanc* scilicet actu non facere. *Solum esse necessariam vt omissio sit indirecte voluntaria imputabiliter, sed non simpliciter.*

IN qua re est prima sententia ANGESTI in suis moralibus cap.6. in expositione textus 5. in definitione consensus interpretatiui, & cap. 10. in expositione textus primi, parum ante tertiam cōclusionem, & aliorum recentiorum, qui dicunt conditionem illam solum esse necessariam vt omissio sit voluntaria imputabiliter, hoc est ita vt imputetur ad culpam, non tamen vt simpliciter sit voluntaria indirecte, supponuntque ad tollendam æquiuocationem, quod quamuis omissio soleat sumi pro peccato omissionis, tamen in hoc dubio, non ita sumatur, sed pro quacunque negatione actus siue sit peccatum siue non.

PROBATVR ISTA SENTENTIA PRIMO voluntariū est quod est in potestate voluntatis: sed quāuis nullum sit præceptum audiendi rem sacram, est situm in potestate voluntatis audire & non audire, supposito quod non adsit ignorantia aut aliqua causa determinans aut cogens ad alteram partem, ergo qui in isto casu non audit, voluntarie non audit. Probatur maior testimonio ARISTO. qui lib. 3. Ethico. cap. 5. ea dicit nobis esse voluntaria quæ possumus efficere & omittere, & A ita probat nos voluntarie & nostra sponte esse probos aut improbos, quia in nostra situm est potestate turpia & honeste agere, & similiter non agere.

Confirmatur primo, qui in isto casu audit rem sacram proculdubio dicitur audire voluntarie, idque solum quia in ipso est prædicta potestas: ergo similiter si non audiat dicetur non audire voluntarie, patet consequentia quia illa potestas non minus erit sufficiens vt audire sit voluntarium, quam vt non audire sit etiam voluntarium.

Confirmatur secundo quia vt Diu. THOMAS inquit in argumento SED CONTRA; *illud cuius Domini sumus dicitur esse voluntarium*; sed eodem modo sumus Domini huius quod est non audire rem sacram, siue sit præceptum obligans ad audiendum siue non, ergo eodem modo est nobis voluntarium.

SECVNDO ad voluntarium indirecte, satis est quod sit à voluntate concurrente interpretatiue, vt constat ex ijs quæ diximus dubio præcedenti: sed omissio potest esse hoc modo à voluntate quamuis nullum sit præceptum obligans ad actum oppositum, ergo etiam potest esse voluntaria indirecte. *Minor* probatur B tripliciter; *primo* quia si quis possit tantum subuenire vni ex duobus qui laborant extrema necessitate, & velit alicui eorum determinate subuenire, eo ipso vult interpretatiue non subuenire alteri, quamuis non habeat actum quo nollit subuenire: & tamen nullo præcepto obligatur ad subueniendum illo, ergo in isto casu omissio subueniendi est à voluntate concurrente interpretatiue, quia est volita interpretatiue, & tamen sine obligatione ad subueniendum. *Secundo* quoniam qui sciens & prudens omittit aliquid, censetur interpretatiue velle omittere; sed vt aliquis ita omittat non est necessarium quod sit præceptum obligans, ad non omittendum, ergo neque etiam vt omissio sit volita interpretatiue, & ex consequenti neque vt sit à voluntate concurrente interpretatiue.

Et vltimo quoniam omissio quæ potest esse actu formali volita, potest etiam esse volita actu interpretatiuo, quod est esse à volūtate concurrente interpretatiue; sed omissio audiendi rem sacram potest esse volita actu formali seclusa omni obligatione audiendi, nihil enim vetat quod in C diebus profestis habeat quis actum voluntatis quo velit non audire rem sacram, ergo etiam potest esse volita interpretatiue.

TERTIO voluntarium in actu dicitur per ordinem ad principium intrinsecum agenti aut omittenti, est enim quod est à principio intrinseco cum cognitione: ergo non est necessarium præceptum obligans ad aliquem actum vt eius omissio sit voluntaria, patet consequentia quia præceptum est omnino extrinsecum agenti.

QVARTO. Omissio sine vllo præcepto obligante ad actum oppositum potest esse libera, ergo & voluntaria: *consequentia* patet, quia vt diximus articulo primo huius quæstionis, voluntarium comparatur ad liberum sicut genus ad speciem. Et *antecedens* probatur, *tum quia* si quis sciens & prudens omittat audire rem sacram, codē modo omittit, hoc est, cum eadem in-

differentia ad omittendum & non omittendum, siue sit præceptum obligans ad non omittendum siue non, ergo & cum eadem libertate, patet consequentia, quia libertas in operando aut omittendo consistit in indifferentia potentiæ ad vtrumque; *tum etiam*, quia vt voluntas libere agat, non est necessarium quod teneatur agere, sed satis est quod possit agere & non agere, ergo similiter vt omittat libere, satis erit quod possit omittere & non omittere.

QVINTO, potest imponi de nouo præceptum prohibens omissionem aliquam quæ antea non esset prohibita: sed præceptum non facit, sed potius præsupponit esse voluntariam materiam de qua datur, ergo omissio illa vt præsupponitur præcepto, & ex consequenti secluso præcepto habet, quod sit voluntaria. *Probatur minor*, quia vel id de quo imponitur præceptum est voluntarium prius natura, quam præceptum obliget ad ipsum vel posterius: si *primum* ergo non habet à præcepto quod sit voluntarium, quia effectus non est prior ordine naturæ sua causa: *secundum* vero dici non potest, quia nemo potest obligari ad id quod non est sibi voluntarium & situm in sua potestate; & ita ARISTOT. 3. Ethicor. cap. 5. inquit quod *nemo excitat ad eas actiones, quæ neque in nobis posita sunt, neque sponte nostra obeuntur, perinde quasi nihil profuturum sit persuasum nobis esse, vt ne vel caleamus, vel doleamus, vel esuriamus, vel aliquid aliud tale*. Quod si hoc de excitatione aut persuasione concedi debet, multo maiori ratione concedendum erit de obligatione præcepti, ergo non potest fieri neque intelligi quod aliquis sit obligatus præcepto ad aliquid prius natura, quam illud sit ipsi voluntarium.

Dices non imponi præceptum prohibens omissionem, nisi quatenus præcipitur actus oppositus, sicut non prohibetur omissio audiendi rem sacram, nisi quatenus præcipitur actus audiendi, & ideo non esse necessarium, quod omissio vt præsupponitur præcepto sit voluntaria, sed satis est quod sit capax voluntarij.

Sed contra, quia si actus præcipitur ergo prius natura; quam aliquis obligetur præcepto ad actum, debet ei esse voluntarius ipse actus, ergo etiam commissio debet esse ei voluntaria prius natura, quam obligetur ad actum: Prima consequentia facilè potest probari eo argumento quo paulo superius probauimus idem de omissione: Secunda vero probatur, quia non potest esse aliquis actus voluntarius libertate contradictionis, nisi etiam eius omissio sit voluntaria.

VLTIMO. Si causa omissionis est mihi voluntaria, etiam ipsa commissio debet esse voluntaria, sed actus positiuus quo impedior ab audienda missa, est mihi voluntarius simpliciter, etiamsi non tenear audire, vt si die profesto libere velim intendere studio alicuius rei eo tempore quo missa est celebranda. Ergo etiam omissio audiendi missam est mihi voluntaria quamuis nullo præcepto tenear audire, maior probatur, quia in naturalibus causa positiui, etiam est causa priuationis quæ ex illo necessario sequitur, sicut causa generationis, etiam est causa corruptionis: ergo si voluntas est principium & causa actus ex quo sequitur, omissio etiam est dicenda principium omissionis. Et in moralibus si causa est voluntaria etiam effectus positiuus, qui intrinsece & per se sequitur ex ea dicitur voluntarius, vt si quis proijciat sagittam, & ex eo sequatur per se homicidium, etiam ipsum homicidium dicitur ei voluntarium, modo adsit sufficiens aduertentia aut formalis aut interpretatiua. Ergo idem dicendum est de effectu priuatiuo, scilicet de omissione.

§ 2. *Paucis proponuntur secunda & tertia sententia.*

SECVNDA SENTENTIA est aliorum qui dicunt conditionem illam requiri ad voluntarium indirectè, hanc sequuntur CAIETAN. & COVARR. hoc loco: & CAIETAN. infra quæst. 18. art. 9. & verè hæc est sententia DIVI THOMÆ vt probabimus postea, & referemus eius fundamenta.

TERTIA SENTENTIA inter has media est quorundam recentiorum qui primum aduertunt in negatione actus duo posse distingui quæ dicantur voluntaria, scilicet, ipsam omissionem actus, & effectum positiuum qui ex ea sequitur, vt si non subueniam indigenti, & ex eo sequatur eius mors, ibi duo possunt dici voluntaria, scilicet omissio subueniendi, & mors, & hoc supposito dicunt conditionem illam non requiri ad primum, sed solum ad secundum, itaque iuxta sententiam istam, vt omissio censeatur voluntaria alicui, omnino requiritur quod teneatur non omittere, vt vero effectus qui sequitur ex omissione dicatur ei voluntarius, necessarium est quod teneatur non omittere. Fundamentum huius sententiæ quoad priorem partem possunt esse argumenta adducta pro secunda sententia, quoad posteriorem vero adducetur statim.

§ 3. *Decisio dubij, vt omissio vel effectus secutus ex omissione censeatur voluntarius, necessaria est illa conditio scilicet, vt is qui omittit, teneatur non omittere.*

PRo solutione supponenda est duplex distinctio, *prima* est voluntarij etiam indirecti, in voluntarium in potentia, & in voluntarium in actu, quam explicuimus dubio præcedenti. *Altera* est omissionis, ab effectu ex ea subsecuto, quam explicuimus cum referebamus vltimam sententiam.

PRIMA CONCLVSIO, *vt effectus secutus ex omissione censeatur voluntarius indirectè necessarium est, quod qui omittit teneatur non omittere, ita quod si non teneatur non poterit effectus dici voluntarius respectu ipsius, sed vt plurimum permissus*. Hanc cõclusionem statui priori loco, quoniam etiam notior est sequenti & ab omnibus cõmuniter recipitur. Et probatur *primo* testimonio D. THOMÆ in hoc articulo, vbi ita inquit: *sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest & debet agere:*

Dices DIVVM THOMAM non loqui de reductione in voluntatem absolutè, sed de tali reductione vt sufficiat ad hoc vt effectus imputetur ipsi voluntati ad culpam, quoniam statim explicans sententiam verborum quæ retulimus exemplo gubernatoris nauis, inquit, *quod nisi esset ei commissa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis submersio. Sed contra*, quia post exemplum istud aperte explicat, quod per *imputari voluntati*, intelligat esse à voluntate vt à principio: inquit enim, *quod quando voluntas potest & debet agere & non agit, tunc non agere imputatur, ei quasi ab ipsa existens.*

A

SECVNDO, si non sit obligatio ad non omittendum, non potest effectus positiuus reduci in voluntatem tanquam in causam aut principium, ergo neque potest dici voluntarius, consequentia patet, quia nil dicitur voluntarium in actu tanquam effectus, nisi in ordine ad voluntatem vt ad principium aut causam eius: Et antecedens probatur, quia dupliciter tantum potest esse effectus ille à voluntate tanquam à causa, scilicet, physicè vel moraliter: sed neutro ex istis modis potest esse ab ea, ergo nullo modo. Probatur ista *minor*, quia imprimis non est ab ea physicè quod sic ostendo: aut voluntas in isto casu nihil agit, (vt ex suppositione concedendum est) & ita certum est non prouenire ab ipsa physicè effectum de quo loquimur, quia non potest reperiri causalitas physica in genere causæ efficientis sine concursu & actione actuali: aut agit aliquid, & sic cum opus illud non sit productiuum effectus de quo loquimur, quoniam alias huiusmodi effectus esset directè à voluntate, (quod est contra suppositionem) necessario concedendum est quod solum concurrit ad effectum illum tanquã impediens, ne voluntas faciat id quod posset ne sequeretur ille effectus, & ex consequenti quod etiam ipsa voluntas eo mediante nullum habet concursum in effectum illum, sed vt plurimum se habet tanquam non remouens prohibens, quod tamen certum est non sufficere vt effectus positiuus dicatur prouenire physicè ab ipsa tanquam à causa, quod vero non proueniat ab ea moraliter probatur, quia non potest prouenire à voluntate moraliter nisi media omissione, solum enim potest dici voluntas causa illius effectus quatenus omittit: sed secluso præcepto non omittendi nullam connexionem moralem, habet ille effectus cum omissione, alias redderet ipsam bonam aut malam moraliter, ergo neque procedit à voluntate moraliter.

B

SECVNDO probatur conclusio, quia damnum alterius quod sequitur ex actu positiuo quem nullo præcepto tenemur omittere non est nobis voluntarium, neque directè, neque indirectè, & ideo non imputatur nobis ad culpam, vt cum CAIETA. concedunt omnes expositores D. THOMÆ inf. q. 20. art. 5. ergo maiori ratione concedendum est effectum subsecutum ex omissione, non esse nobis voluntarium neque directè, neque indirectè, quando nullo præcepto est prohibita talis omissio.

C

Dices effectum de quo sit sermo esse voluntarium physicè, & non moraliter, & ideo non imputari ad culpam, & eodem modo esse voluntarium effectum qui sequitur ex omissione in casu consequentis. *Sed contra primo*, quia saltem de effectu qui sequitur ex actu positiuo est impossibile, quod sit voluntarius physicè & non moraliter, quia impossibile est, quod voluntas sit eius causa libera & nón moralis, quoniam omnis actus positiuus cuius causa est voluntas vt libera, & cum perfecta aduertentia est regulabilis per rationem; Et hoc est satis secundum omnium sententiam vt sit in genere moris: & quod idem sit dicendum de alio effectu qui sequitur ex omissione, probabimus paulo inferius.

Secundo in multis casibus nulla potest reddi ratio cur effectus proueniens ex omissione dicatur voluntarius vni & non alteri, nisi quod vnus tenetur non omittere & alter non: ergo concedendum est necessariam esse conditionem istam, scilicet, teneri non omittere: probatur antecedens quoniam imprimis, si duo cum æquali aduertentia & libertate omittant claudere fores templi, alter tamen cum obligatione claudendi & alter sine ea, si ex hac omissione prouenerit quod fures aliquid ex templo surripiant, priori dicetur voluntarium huiusmodi furtum & non posteriori: & similiter si nauis propter defectum directionis submergatur, ista submersio solum dicetur voluntaria illi qui ex officio tenebatur dirigere nauim, & non alijs quamuis cum eadem aduertentia & libertate omiserint dirigere eam: huius generis sunt plura alia exempla.

AD HOC RESPONDENT aliqui effectus istos solum imputari ad culpam ijs qui tenebantur non omittere, esse tamen voluntarios etiam respectu aliorum. *Sed contra* non potest aliquis in illis casibus esse causa voluntaria damni alterius sine culpa ergo repugnat, quod effectus illi sint voluntarij respectu alicuius, & quod non imputentur ei ad culpam: consequentia patet, quia vt effectus qui sequitur ex omissione sit alicui voluntarius, necessarium est quod procedat aliquo modo ab eius voluntate tanquam à principio & causa, vt constat ex ijs quæ diximus dubio præcedenti. Et antecedens probatur, quia esse causam illius damni non est bonum moraliter, imo dissonat rationi, ergo est malum.

Confirmatur primo, quia velle actu formali damnum alterius in illis casibus esset peccatum, quoniam huiusmodi actus habet obiectum malum & repugnans legi; ergo etiam velle actu interpretatiuo idem obiectum, quia actus interpretatiuus æquiualet formali: sed necessarium est vt aliquid sit voluntarium indirectè quod saltem sit volitum actu interpretatiuo, vt diximus dubio præcedenti, ergo non potest esse voluntarium in illis casibus damnum alterius, quin etiam imputetur ad culpam.

Confirmatur secundo, quia propter illos effectus non potest aliquis laudari non enim est dignus laude esse eorum causam: ergo potest vituperari, ergo potest ei imputari ad culpam quod fuerit eorum causa: prima consequentia probatur, quia ARISTOTELES tertio Ethicorum ca. 1. videtur supponere vt certum

nihil esse voluntarium quod non sit dignum laude aut vituperio, & ita probat actiones quæ proueniunt ex ignorantia circumstantiarum esse inuoluntarias, quoniam in his locum habet misericordia & venia, non autem vituperatio aut laus: Secunda etiam probatur, quia vt inquit DIVVS THOMAS infr. quæst. 21. artic. 2. non est aliud laudari aut vituperari aliquem, quam imputari ipsi bonitatem aut malitiam sui actus.

Sed ad hæc omnia Respondent alij effectus illos qui referuntur in argumento, solum esse voluntarios moraliter respectu eorum qui tenentur non omittere, esse tamen voluntarios physice, etiam respectu aliorum qui non tenentur. Et ideo prioribus tantum imputari ad culpam & non posterioribus, atque ita iuxta illorum sententiam, conditio illa de qua disputamus, solum est necessaria vt effectus proueniens ex omissione sit voluntarius moraliter, non tamen vt sit voluntarius physice.

Verum hæc solutio satis impugnata est primo argumento, quoniam in eo probauimus non posse effectum positiuum, qui sequitur ex omissione prouenire à voluntate physice, & ex hoc optime sequitur non esse voluntarium physice, quoniam voluntarium physice, est quod physice est à voluntate tanquam à principio. Deinde saltem respectu voluntatis creatæ nullam habet apparentiam, quod sic probo. Esse principium morale alicuius effectus, vel est idem quod est principium voluntarium & liberum, vel solum addit, quod sit principium subiectum regulæ quantum ad directionem suæ libertatis: sed totum hoc conuenit voluntati creatæ respectu illorum effectuum, si ipsi effectus sint ei voluntarij, ergo non possunt illi effectus esse voluntarij respectu voluntatis creatæ quia sint ab ea tanquam à principio morali, quod est esse voluntarios moraliter. Probatur minor quia imprimis non possunt illi effectus dici voluntarij respectu voluntatis creatæ nisi aliquo modo procedant ab ipsa vt à principio voluntario, quoniam de ratione voluntarij est esse à principio intrinseco, & præterea ipsa voluntas creata in quantum principium liberum est subiecta legi.

Confirmatur quia voluntas creata ideo est principium operandi cum subiectione ad regulam, quia est libera, & habet dominium suorum actuum, ergo non potest aliquid esse ab eo vt à principio perfecte libero quin sit ab eo vt à principio subiecto regulæ, & ex consequenti, moralis, vnde impossibile mihi videtur quod voluntas, siue agendo, siue omittendo sit principium alicuius effectus cum perfecta libertate & aduertentia, & quod non sit principium eius morale, quia non potest ipsa vt principium perfectè liberum, separari à subiectione ad regulam. Addidi tamen in principio huius argumenti limitationem illam, saltem respectu voluntatis creatæ, & ea vsus sum in toto argumento; quia aliqui dicunt Deum esse causam liberam peccati, etiam quoad malitiam moralem, supposito quod hæc sit aliquid potissimum, non tamen esse causam moralem, sed physicam aut naturalem, de quo dicam in materia de peccatis.

SECVNDA CONCLVSIO, *vt omissio prout* A *distinguitur ab effectu qui ex eo subsequitur, sit voluntaria in actu, necessaria est illa conditio, scilicet, quod is qui omittit teneatur non omittere.* Probatur *primo* testimonio DIVI THOMÆ, nam quamuis superius dicat necessariam esse conditionem istam, vt id quod sequitur ad defectum actionis reducatur in agens, sicut in causam, ex eo quod non agit, in quibus verbis expresse loquitur de effectu qui sequitur ad omissionem, & propterea aliqui crediderint de eo tantum esse intelligendam sententiam, tamen paulo inferius ita colligit ex illa regula: *quia igitur voluntas, volendo & agendo potest impedire hoc quod est non velle & non agere, & aliquando debet, scilicet, impedire, ideo hoc quod est non velle & non agere imputatur ei quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu*: vbi tanquam causam propter quam ipsa omissio sit voluntaria, assignat quod voluntas possit & teneatur impedire eam. Neque loquitur solum de voluntario morali aut imputabili ad culpam, vt aliqui dicunt, vt patet ex illis verbis, *quasi ab ipsa existens*, ex quibus apertè colligitur, quod loquitur de voluntario absolutè, quoniam nullo modo potest omissio esse voluntaria in actu, nisi à voluntate B habeat tanquam à principio eum modum existendi secundum quam dicitur esse actu.

SECVNDO. Voluntas vt æqualiter indifferens ad agendum & non agendum, & non magis determinata ad vnum quam ad alterum, aliquid minus habet quam vt principium à quo actu intelligitur procedere omissio actus, quia sic est determinata ad alteram partem, scilicet ad omittendum: sed secundum priorem statum habet potentiam ad agendum & non agendum, & negationem actus, quoniam alias non esset æquè indifferens ad vtrumque, sed determinata ad actum: ergo secundum posteriorem aliquid amplius debet habere: hoc autem cum non sit aliquod physicum ipsi superadditum, necessario erit aliquid morale, scilicet obligatio ad agendum.

Confirmatur, quia omissio actus comparata ad voluntatem in priori statu: est voluntaria tantum in potentia & non in actu, ergo non sufficit vt sit voluntaria in actu quod voluntas possit agere C & non agat, sed requiritur etiam quod teneatur: probatur antecedens, quia voluntas in illo statu non est actu principium omissionis, alias non esset æqualiter indifferens ad agendum & non agendum, sed determinata ad alterum, scilicet ad non agendum, sicut cum est actu principium actionis est determinata ad agendum; vt autem omissio sit actu voluntaria, necessarium est quod aliquo modo procedat à voluntate tanquam à principio, vt diximus dubio præcedenti.

Dices voluntatem nunquam habere statum illum in quo sit æque indifferens ad agendum & non agendum, ita vt habeat negationem vtriusque, quoniam semper necessarium est quod agat aut non agat, cum hæc duo sint immediatè opposita respectu ipsius.

Sed contra, quia licet inter actum & negationem actus non detur medium, tamen inter hæc duo, scilicet, voluntatem esse principium actus, & esse principium à quo

negatio actus habeat quasi existētiam, bene datur medium, scilicet ipsa voluntas vt indifferens ad vtrumque: sicut cum obligat præceptum ad aliquid agendum, prius, saltem ordine naturæ, est voluntas indifferens ad agendum & omittendum, quam actu sit principium actionis aut omissionis: neque potest dici quod in isto casu sit voluntas prius indifferens solum moraliter & non physice, *tum quoniam* fictitia est indifferentia moralis voluntatis, quæ omnino sit distincta à physica, ita vt nullo modo eam includat: quoniam indifferentia est modus physicus potentiæ; *tum etiam*, quia quamuis distinguatur ab ea, debet saltem præsupponere eam, quoniam libertas aut indifferentia physica est fundamentum indifferentiæ moralis.

A

TERTIO omissio operis boni, secluso præcepto non omittendi, non est bona neque mala moraliter, ergo non est voluntaria. *Antecedens* patet, quia præcise omittere bonum opus, vt opus consilij, non habet rationem boni, neque etiam potest esse malum si non sit contra aliquod præceptum; *consequentia* vero probatur, quia, vt sæpe diximus, vt omissio sit voluntaria in actu, necessarium est quod procedat à voluntate, vt à principio perfectè libero: nihil autem potest procedere isto modo à voluntate creata, quod non procedat ab ea vt ab agente morali, & ex consequenti aut bene aut male moraliter; sicut id quod procedit ab aliquo agente vt ab artifice, necessario debet procedere aut bene aut male per respectum ad regulas artis.

B

Confirmatur, quia iuxta sententiam DIVI THOMÆ infra quæst. 18. artic. 9. nullus est actus voluntarius, aut liber in indiuiduo, qui non sit bonus vel malus moraliter, ergo idem dicendum est de omissione voluntaria in actu; patet consequentia, quia hoc etiam procedit suo modo à voluntate tanquam à principio perfecte libero, & cum perfecta aduertentia.

Ad hoc Respondent aliqui, omissiones, de quibus loquimur, non esse voluntarias moraliter, sed physice duntaxat, & ideo neque esse bonas neque malas moraliter: vt vero defendant non esse voluntarias moraliter, hanc reddunt rationem, quod non important ordinem ad legem, cum nulla lex eas prohibeat aut præcipiat, & sine ordine ad legem nulla potest esse moralitas in omissionibus, aut etiam in actibus voluntarijs.

C

Sed contra, quia voluntas est principium morale illius omissionis, ergo ipsa omissio est moralis: *consequentia* patet, quia sicut effectus procedens ab homine vt artifex est debet esse artificialis, ita effectus procedens à voluntate in quantum est principium morale debet esse moralis. *Antecedens* vero probatur, quia, vt supra dicebamus, non potest voluntas creata esse principium cum perfecta libertate & aduertentia, quin sit principium morale.

Est autem aduertendum vt omnino hæc solutio reijciatur, quod qui ea vtuntur, decepti sunt, quoniam non intelligunt in quo consistat, actionem aliquam aut omissionem esse voluntariam moraliter, abstrahendo à bonitate vel malicia; existimant enim consistere in hoc, quod est esse lege aliqua prohibitam aut præceptam; quod tamen si esset verum, non posset explicari quomodo actus, aut omissio, habeat moralitatem præscindendo à bonitate & malicia, quoniam per ordinem ad legem prohibentem aut præcipientem, habet determinate bonitatem aut maliciam, nec potest ad eam comparari quin habeat alteram earum. Quare dicendum est quod sicut actus dicitur artificialis, quatenus procedit à principio subiecto regulis artis, bonus aut emaut malus in genere entis artificialis, quatenus illis regulis est conformis aut difformis, ita etiam actio vel omissio dicitur moralis, quatenus procedit à principio subiecto regulis morum; & quoniam voluntas creata vt perfectè libera & cum perfecta aduertentia, est subiecta regulis morum, quia tenetur dirigere suam libertatem per ordinem ad eam: ideo nihil potest procedere à voluntate ita libera, quin procedat ab ea, vt à principio morali, & ex consequenti, ipsum etiam pertinet ad genus moris.

§ 4. *Solutio Argumentorum principalium.*

AD PRIMVM *primæ sententiæ*. Respondetur negando maiorem si intelligatur de voluntario in actu, nam quamuis, esse in potestate voluntatis, sufficiat ad voluntarium in potentia; non sufficit ad voluntarium in actu: sed requiritur quod procedat actu à voluntate habente potestatem illam, & in hoc consistit eius ratio formalis; vt vero omissio procedat suo modo à voluntate, necessarium est præceptum non omittendi. Et ad probationem dico, aut ARISTOTELEM loqui tantum de voluntario in potentia, aut si loquatur de voluntario in actu, sensum eius esse, ea esse nobis voluntaria, quæ actu efficimus cum potestate ad faciendum & omittendum. Et quod hic sit eius sensus, constat ex eo, quod in argumento refertur, velle ipsam probare, scilicet, nos sponte nostra esse probos aut improbos, non enim sumus voluntarij actu tales, quatenus habemus potestatem ad vtrumque, sed quatenus cum hac potestate eligimus alterum eorum.

Ad primam Confirmationem concesso antecedente, neganda est consequentia, & ratio discriminis est manifesta, quia audire rem sacram in illo casu procedit actu à voluntate, quia non solum habet voluntas potestatem audiendi & non audiendi, sed etiam vult audire: at vero omissio audiendi non procedit actu à voluntate, quia deest aliquid ad hoc requisitum prçter illam potentiam, vt diximus.

Ad secundam Confirmationē Resp. quod sicut distinximus duplex voluntarium, scilicet, in potentia & in actu: ita distingui potest duplex dominium, aliud in potentia & aliud in actu. *Primum* dominium habemus respectu eorum, quæ non procedunt actu à nostra voluntate, sed possunt procedere; *secundum* vero solum respectu eorum quæ actu procedunt, & ita DIVVS THOMAS supra

quæst. 1. artic. 1. non dixit hominem habere dominium earum actionum quæ possunt procedere à voluntate deliberata, sed solum illarum quæ actu procedunt, & hoc supposito neganda est minor, quoniam non audire rem sacram in casu quo præceptum obligat ad audiendum, procedit actu à voluntate: quando vero præceptum non obligat non procedit, & ideo in priori casu homo actu habet dominium eius, & in posteriori solum in potentia.

Ad secundum concessa maiori neganda est minor, & ad primam probationem, negandum est quod qui in illo casu vult subuenire vni ex duobus extreme indigentibus, eo ipso velit interpretatiuè non subuenire alteri, quoniam nihil additur voluntati ratione cuius censeatur ad hoc determinata, sed proinde se habet quantùm ad hoc ac si nullo modo posset alteri subuenire.

Sed obiicies impossibilitas hæc est ipsi voluntaria, ergo etiam negatio aut omissio subueniendi quæ ex ea sequitur: *Respondetur* transeat antecedens si intelligatur de impossibilitate vt in fieri, quoniam hæc non est omissio, sed actus positiuus quo ille homo aufert à se id quo posset tunc subuenire alteri: & nego consequentiam, quoniam illa impossibilitas non est voluntaria quatenus postea est causa non subueniendi; sed quantum ad hoc per accidens se habet respectu voluntatis huius hominis.

Quod si rursum obiicias, quoniam si is qui habet obligationem recitandi horas canonicas impossibilitet se voluntariè ad recitandum, vt si proiiciat in mare breuiarium sine spe habendi illud, non solum dicitur ei voluntarium quod ita se impossibilitet, sed etiam quod non oret, ergo idem est dicendum in nostro casu: *Respondetur* concedendo antecedens & negando consequentiam, & ratio discriminis sumitur ex obligatione quæ est in isto casu orandi, & consequenter non auferendi sibi omnino ea quæ sunt ad orandum necessaria, quoniam ex hac obligatione prouenit quod impossibilitas ad orandum sit voluntaria, quatenus est causa non orandi; potestque hoc explicari exemplo eius qui tantum habet vnum panem, ex quo tanquam ex vnico remedio pendet conseruatio suæ vitæ, & nihilominus tribuit eam alteri patienti extremam necessitatem; huic enim voluntarium est quod tunc fiat impossibile conseruari suam vitam, quia hoc non est omittere, sed agere auferendo sibi id quod simpliciter est necessarium ad vitæ conseruationem, & tamen non est voluntarium quod postea non conseruetur, quoniam alias esset causa voluntaria suæ mortis quod nemini licet, & tota ratio huius est; quod iste non tenetur in eo casu conseruare suam vitam. Ad secundam probationem illius antecedentis nego maiorem. Ad tertiam etiam nego maiorem si intelligatur vniuersaliter de omni omissione, & ratio discriminis est, quod vt omissio sit volita formaliter, satis est quod sit volita tanquam obiectum, & ad hoc non est necessarium quod omissio sit voluntaria sumendo voluntarium prout denominat actum aut effectum voluntatis, vt in multis exemplis constat, at vero vt sit volita interpretatiuè requiritur quod sit volita tanquam actus aut effe-

A ctus procedens à voluntate, & ex consequenti quod sit voluntaria sumendo voluntarium prout denominat actum, & hoc vt sæpe diximus, non potest conuenire omissioni seclusa obligatione ad actum oppositum.

Ad tertium argumentum *Respondetur*, quod voluntarium indirectè de quo loquimur non dicitur procedere à voluntate physicè sed moraliter tantum & interpretatiuè, & ideo præceptum quamuis sit extrinsecum ipsi voluntati potest esse ad hoc necessarium tanquam conditio.

Ad quartum aliqui concedunt antecedens & negant consequentiam, sed proculdubio decipiuntur quoniam vt probauimus art. 1. huius quæstionis: volũtarium comparatur ad liberum sicut genus ad speciem, & ideo nullibi potest reperiri ratio liberi, quin etiam ibi reperiatur ratio voluntarij. Et ideo aliter *Respondetur* supponendo liberũ dici *dupliciter*, scilicet in potentia, ad quod satis est potentia siue indifferentia ad vtrumque; & in actu, ad quod requiritur aliqua causalitas

B sicut diximus de voluntario, & hoc supposito nego antecedens si intelligatur de libero in actu, sicut debet intelligi, vt ex eo posset colligi conclusio intenta, scilicet, secluso præcepto posse omissionem esse voluntariam in actu; Et ad primam probationem *Respondetur* negando antecedens, quoniam quando est præceptum est aliqua causalitas voluntatis in omissione, saltem moralis & interpretatiua; & ideo omissio est libera in actu, at vero secluso præcepto nullam habet voluntas causalitatem in omissionem. Et ideo omissio solum est voluntaria in potentia & non in actu. Ad secundam probationem concesso antecedenti, neganda est consequentia: & ratio discriminis est, quod vt voluntas habeat causalitatem in actum suum, satis est quod agat; vt vero sit actu causa omissionis, necessarium est quod teneatur non omittere, vt diximus.

Ad quintum respondetur concedendo maiorem & distinguendo minorem, si enim intelligatur de voluntario in potentia vera est, si tamen intelligatur de voluntario in actu

C de quo nos loquimur est falsa: sicut enim vt imponatur præceptum de aliquo actu, non est necessarium quod ipse actus præsupponatur vt actu voluntarius, sed satis est quod præsupponatur vt voluntarius in potentia, quod est præsupponi potentiam liberam ad ipsum, ita etiam vt prohibeatur omissio satis erit quod præsupponatur vt voluntaria in potentia, quod etiam non est aliud quam præsupponi potentiam voluntatis ad ipsam, & ad actum oppositum. Verum est tamen, esse hoc discrimen inter actum & omissionem, quod vt actus existat non est necessarium præceptum, vt vero omissio sit suo modo actu, vt procedens à voluntate, requiritur præceptum vt conditio necessaria.

Sed obiicies omissio quatenus procedit actu à voluntate dicit ordinem repugnantiæ ad præceptum quo prohibetur, & ideo est mala, ergo vt procedit à voluntate præsupponitur illi præcepto, & ex consequenti non potest illud idem præceptum esse conditio requisita

vt omissio ita procedat à voluntate. Hæc *secunda consequentia* patet quia alias præceptum deberet præsupponi omissioni, & ex consequenti esset prius & posterius ea. *Prima* vero probatur, quia omne regulabile præsupponitur regulæ sicut materiale formali.

A

Respondetur præceptum *dupliciter* considerari posse, scilicet quatenus imponitur & obligat nos, aut quatenus actu exercet rationem mensuræ, respectu actuum aut omissionum procedentium à nostra voluntate: Et secundum priorem rationem præcedit, non solum omissiones, sed etiam actus, quoniam prohibet ne actus eliciantur, aut præcipit quod eliciantur: secundum posteriorem vero præsupponit omissiones & actus tanquam subiectum & materiam, quoniam comparatur ad ipsum sicut ad regulam cui si conformentur habebunt bonitatem, sin minus malitiam, & ita dico præceptũ prohibens omissionem præsupponi secundũ priorem rationem ipsi omission, & habere rationem conditionis requisitæ, vt ipsa procedat à voluntate, & secundum posteriorem præsupponere eam. Nec est inconueniens quod idem secundum diuersas rationes sit prius & posterius.

B

Ad vltimum concessa maiori, distinguenda est minor, si enim sit sensus, quod opus illud cui incumbo, eo tempore quo missa celebratur absolutè sumptum, est mihi voluntarium, vera est, si tamen sit sensus eius, quod istud opus est mihi voluntarium, quatenus est causa non audiendi missam, falsa est: oporteret autem quod esset vera in isto sensu, vt ex ea posset colligi intentum, & ita neganda est consequentia: ratio autem quare minor in illo sensu sit falsa est, quod quamuis illud opus sit incompossibile cum actu audiendi missam, & ex consequenti quantum est de se impeditiuum ipsius non tamen est actu impediens neque actu causa omissionis audiendi missam.

Et si quæras cur illud opus non sit actu causa huius omissionis? *Respondetur* rationem esse quod effectus positiuus, non habet actu causalitatem in priuatiuum, nisi quatenus expellit formam aut positiuum quo priuat; & ad hoc est necessarium quod talis forma aut saltem debitum habendi eam præsupponatur in subiecto, sicut forma substantialis quæ producitur de nouo in materia, quamuis de se sit incompossibilis, cum omni alia in eadem materia, tamen non est actu causa priuationis cuiuscunque formæ, sed tantum illius quæ erat in materia, aut proximè ei erat debita ratione dispositionum; quoniam illam tantum expellit, neque dicitur causa cæcitatis, nisi id quod expellit visum, qui est aut deberet esse in subiecto. Et quoniam in casu isto neque actus audiendi missam, neque debitum habendi eum, est in homine, quoniam (vt supponimus) neque audit missam, neque habet obligationem audiendi eam, ideo opus illud incompossibile cum isto actu, non expellit eum; & ex consequenti non est actu causa omissionis eius; quia vero quando præceptum obligat ad audiendum missam, licet non sit in homine actus audiendi est in eo debitum habendi hunc actum, ideo tunc opus incompossibile cum eo, dicitur expellere ipsum, & causa actu, omissionis eius.

C

Quod si obijcias, quia saltem opus illud erit causa omissionis actus audiendi missam, vt habet rationem negationis, licet non in ratione priuationis, quia ille actus non est debitus. *Respondetur* neque isto modo esse eius causam quoniam omissio in ratione puræ negationis, præsupponitur illi operi & non pendet ab eo, sicut forma quæ producitur de nouo, non est causa negationis omnium formarum, sed solum illius quæ expellitur, quoniam negatio aliarum præsupponitur in materia. Et ex hoc potest aliter & melius solui prima probatio minoris, secundi argumenti, potest enim dici impossibilitatem ad subueniendum alteri indigenti quæ in illo casu est voluntaria secundum se, non esse voluntariam vt causam non subueniendi, quia tunc non est actu causa nõ subueniendi, cum neque sit in homine actus quo velit subuenire, neque debitum habendi eum, & pura negatio præsupponatur ipsi impossibilitati.

DVBIVM TERTIVM.

Vtrùm sufficiant illæ tres conditiones, vt omissio sit voluntaria indirectè.

Ratio dvbitandi pro parte negatiua est, quod omissio furandi nullo interueniente actu voluntatis non est voluntaria, & tamen possunt concurrere ad eam illæ tres conditiones, vt si cum obligatione ad non furandum, & cum potentia ad furandum & sufficiẽti aduertentia aliquis non furetur.

Dices quod vltima conditio, scilicet obligatio intelligitur respectu actus oppositi & non respectu ipsius omissionis vt in casu huius argumenti.

Sed contra quia si obligatio ad actum cum alijs conditionibus sufficit vt eius omissio sit voluntaria, ergo à fortiori obligatio ad ipsam omissionem sufficiet vt ipsa omissio sit voluntaria.

Prima conclvsio, *quando obligatio est ad actum, sufficiunt illæ tres conditiones vt omissio sit voluntaria*. Probatur quoniam sufficiunt vt sit peccatum, & nihil potest esse peccatum, quin sit voluntarium.

Secvnda conclvsio, *quando obligatio est ad ipsam omissionem non sufficiunt illæ tres conditiones*. Hæc est contra Angestvm qui cap. 10. suorũ moralium textu 3. dicit hanc omissionem esse bonam moraliter & ex consequenti voluntariam. Sed videtur esse D. Thomæ qui infra quæst. 71. artic. 5. ad 1. dicit omissionem istam non posse esse meritoriam, ex hoc enim videtur probabiliter sequi quod non sit voluntaria in actu, quoniam aliàs nulla potest reddi ratio cur in homine existente in gratia qui paulo ante retulit se & omnia sua in Deum non sit meritoria: sed de hoc dicemus illo loco. Nunc probatur conclusio, quoniam in isto casu nihil est in homine ratione cuius dicamus ipsum velle interpretatiuè omissionem illam: ergo omissio illa non est ei voluntaria, consequentia patet

patet quia vt probauimus dubio primo, vt pu tat omissio aut negatio actus sit voluntaria requiritur quod sit volita saltem interpretatiuè, & antecedens probatur quia imprimis non sufficit potentia ad actum oppositum cum aduertentia (vt probauimus dubio præcedenti) neque etiam sufficit præceptum quod sic probo. Præceptum in isto casu nõ obligat ad actum verbi gratia furandi: imo potius prohibet ipsum, neque ad actum volendi non furari, quoniam satisfit ipsi sola negatione actus furandi: ergo ratione eius non possumus interpretari voluntatem dicendo quod vult patet consequentia, quia præceptum non est conditio ad colligendum actum interpretatiuum, nisi quatenus facit debitum aliquem actum, quia enim tunc imputatur omissio ideo censetur volita interpretatiuè. Addo tamen quod vbi aliquis magnis tormentis cogeretur ad committendum aliquod malum si posset non facere aut non consentire, reprimendo voluntatem & suspendendo omnem actum ipsius, tunc pura omissio esset voluntaria & volita interpretatiuè, qui enim talia sustinet ad vitãdum peccatum interpretatiuè vult illud nõ facere. B Neque hoc est contra conclusionẽ quia in illo casu non solum concurrunt illæ tres conditiones, sed etiam motiua illa vehementia, ratione quorum intelligimus determinari aliquo modo voluntatem sicut in casu primę conclusionis ratione præcepti. Verum impossibile est quod tunc nõ interueniat aliquis actus saltem in principio quo peccatum respuatur: Et idem existimo dicendum si aliquis vehementissimis tentationibus motus ad consentiendum alicui peccato, posset non consentire suspendendo omnẽ actum voluntatis. Attamen in vtroque casu videtur mihi impossibile quod non interueniat aliquis actus voluntatis quo ipsum non consentire sit formaliter volitum, nam in priori necessarium est quod saltem in principio interueniat actus quo peccatum respuatur, cum ad vitandum peccatum eligatur perpessio tormentorum & in vtroque, cum obiectum, tam fortiter moueat, videtur necessarium quod suspendatur actus consentiendi eliciendo actum nollitionis circa ipsum. *Ad argumentum* placet solutio ibi tradita. & ad replicam concesso antecedenti, neganda est consequentia. & ratio discriminis patet ex probatione secundæ conclusionis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm violentia possit voluntati inferri?

PRIMA CONCLVSIO *voluntas quantum ad actus ab ipsa imperatos potest pati violentiam.*

SECVNDA CONCLVSIO *quantum ad actus elicitos à voluntate non potest ei inferri violentia.*

COMMENTARIVS ET METHODVS ARTICVLI.

POSTQVAM D. THOMAS egit de voluntario iam ab isto articulo agit, de inuoluntario & de causis eius, & quoniam vna ex illis est vis illata voluntati, ideo primum A agit de violentia & inquirit. Vtrum voluntas possit eam pati? vt autem nos clarius procedamus, oportet imprimis explicari quid sint & quomodo distinguantur ista quatuor, *necessitari, impediri, cogi,* & *violentari.*

Necessitari est determinari ad vnũ sine facultate ad oppositum, sicut lapis cum proijcitur deorsum, dicitur necessitari ad descendendũ si nullum sit impedimentum, & similiter cum proiicitur sursum necessitatur ad ascendendum. *Impediri* est id quod verbum sonat, scilicet, impediri ab exercitio propriæ actionis aut operationis, sicut lapis detinetur supposita columna ne descendat deorsum, aut etiam cum ascendit potest ab aliquo obstante detineri ne vlterius ascendat: & in his conueniunt omnes. In explicatione autem reliquorum est nonnulla dissensio: nam quamuis omnes conueniunt in hoc quod vtrumque importet repugnantiam respectu alicuius inclinationis, differunt tamen quia nonnulli volunt esse inter ea aliquod discrimen quod DVRANDVS in 2. d. 26. quæst. 4. numero 4. constituit in hoc, quod *violentari* dicatur de omnibus rebus tam animatis quam inanimatis, *cogi,* vero solum de animatis. Et ANGESTVS cap. 3. suorum moralium, in expositione textus noni notab. 3. & 5. in hoc, quod *cogi* importet repugnantiam respectu actus eliciti, *violentari* vero respectu naturalis inclinationis. Alij tamen hæc duo confundunt, & prò eodem sumunt, & meo iudicio rectius, nam quamuis fortè secundum proprietatem sermonis sit inter voces illas aliquod discrimen, tamen à philosophis non agnoscitur sed indifferenter dicitur *violentari* aut *cogi* id quod patitur aliquid contra propriam inclinationem: neque ARISTOT. obseruauit aliquod discrimen & ita vnica definitione definiuit vtrumque Ethi. 3. cap. 1. his verbis iuxta translationem Lambini: *violentum igitur id esse videtur cuius principium extra est, cum id cui vis infertur nihil opera conferat.* Ex quo loco hanc violenti definitionem colligunt ARISTOTELIS interpretes & Theologi omnes: *Violentum est quod fit ab extrinseco, passo non conferente vim,* in qua solum videntur expresse duæ conditiones ad violentum: *Prima* quod principium effectiuum sit extra: *Secunda* quod subiectum seu id quod patitur violentiam, non concurrat ad ipsum, adiuuando effectiuè, sed passiuè recipiendo: C *Tertia* tamen est simul intelligenda, scilicet, quod repugnet inclinationi subiecti, alias enim motus, qui dicuntur preter naturam inter quos ARISTOTELES libro primo de cœlo, cap. secundo refert motum circularem ignis, dicerentur violenti; cum non sit in subiecto principium actiuum eorum sed extra, quod tamen est contra sententiam ARISTOTELIS illo loco, item motus quibus subiecta perficiuntur à superiori agente, vt illuminatio respectu aeris dicerentur violenti, quoniam subiecta non concurrunt ad eos efficienter, & tamen vtrumque est contra ARISTOTELEM illo loco, & contra eius rationem quæ talis est: aut actus qui recipitur ab extrinseco agente est conformis inclinationi subiecti aut repugnans, aut neque est conformis neque repugnans, si primum est naturalis, si secundum violentus, si tertium præter naturam, continetur autem hæc conditio in illis verbis definitionis *passo non conferente vim,* non enim sunt accipienda negatiuè, sed contrariè, vt bene aduertit SCOTVS in 4. d. 29.

... d. 29. quæst. 1. §. *ad quæstionem igitur*, & videtur satis expressa ab ARISTOTELE cum subiectum violenti appellauit id cui vis affertur: si enim subiectum solum se haberet negatiuè respectu violenti, non diceretur ei afferri aliqua vis, vt in primo exemplo constat & multo minus si haberet potentiam naturalem ad recipiendum ipsum.

Ex his sequitur quod duobus tantum modis potest aliquid cogi aut violentari, *primo* quia necessitatur ad recipiendum aliquid contra propriam inclinationem, siue illud sit actus secundus aut operatio, siue actus primus, aut alia similis forma vel qualitas: & *secundo* quia impeditur ab actu contra propriam inclinationem; & probatur, quoniam his tantum modis potest intelligi quod subiectum recipiat aut patiatur aliquid à principio extrinseco contra propriam inclinationem, in quo consistit ratio violenti. Et ex hac illatione colliguntur duo.

Primum est quod cogi priori modo est inferius ad *necessitari* sumptum in tota sua latitudine. Probatur quia *necessitari* ita sumptū est determinari ad aliquid aut agendum aut recipiendum, siue hoc sit conforme propriæ Inclinationi siue repugnans, nihil autem potest *cogi* quod non determinetur ad alteram partem ab agente à quo cogitur. Et ex hoc prouenit quod necessarium interdum sumitur in tota illa communitate, & interdum prout est cum coactione, & quod aliquando confundatur cum violento: in quo sensu explicandi sunt aliqui sancti cum dicunt non posse aliquid esse voluntarium & necessarium, non enim loquuntur de necessario in tota illa communitate, quoniam sic solum excludit libertatem aut indifferentiam ad vtrumque: Et est certum posse reperiri voluntarium sine hac indifferentia, vt constat in amore quo beati diligunt Deum, de quo diximus articulo secundo, sed loquuntur de necessario determinate sumpto pro violento & ita D. THOMAS de verit. quæst. 22. artic. 5. in solutionibus ad primum & quartum *sed contra* exponit AVGVSTINVM & BERNARDVM: dicens quod loquuntur de necessitate coactionis, & non de necessitate talis inclinationis.

Alterum est quod cogi posteriori modo est inferius ad impediri sumptum in communi, quoniam impediri potest contingere & cum repugnantia propriæ inclinationis & sic est violentum, & sine ea & sic non est violentum. Et ex his omnibus sequitur, quod tota quæstio huius articuli consistit in hac difficultate. Vtrum voluntas ita possit necessitari, aut impediri vt in eo patiatur aliquam violentiam, idque siue quoad actus elicitos, siue quoad imperatos, tamen claritatis gratia eam pertractabimus distinctis dubijs.

A

DVBIVM I. CIRCA PRIMAM CONCLVSIONEM.

Vtrùm voluntas possit cum aliquá violentia necessitari ad actus imperatos aut ab eis impediri?

§. 1. *Pars negatiua vtriusque partis dubij declaratur.*

PROBATVR PRIMO, quod non possit priori modo violentari quoad istos actus, quia vt actus aliquis sit imperatus à voluntate, necessarium est quod procedat ab ea tanquam à principio, ergo non potest aliquis actus esse imperatus à voluntate & violentus respectu ipsius, patet consequentia, quia violentum debet esse à principio extrinseco, vt constat ex eius definitione.

B

SECVNDO PROBATVR idem, quia vel illi actus dicuntur imperati, quia actu imperantur à voluntate, vel quia possunt imperari; si *primum* ergo sunt voluntarij & ex consequenti non coacti. si *secundum*, ergo eliciuntur à potentijs quæ ex natura sua possunt applicari voluntati ad operandum, quoniam alias non posset imperari ab ea, & ex hoc vlterius sequitur, quod procedant à principio intrinseco, & ex consequenti quod non sint violenti.

TERTIO PROBATVR quod neque possit voluntas pati violentiam posteriori modo quoad actus istos; quoniam potentiæ quæ sunt principia immediata istorum actuum, cum impediuntur ab eis non violentantur, ergo multo minus voluntas dicetur tunc pati violentiā. Probatur consequentia, quia voluntas non habet inclinationē absolutam & efficacem ad istos actus, nisi quatenus applicat & mouet potentias illas ad eliciendum eos, ergo cessatio ab istis actibus non potest esse contra inclinationem voluntatis, & ex consequenti nec violenta ipsi, nisi prius & immediatius sit contra inclinationē illarum potentiarum, & violenta ipsis.

C

§. 2. *Respondetur affirmatiuè vtrique parti dubij propositi, loquendo de creaturis quæ violentarent, non autem de Deo.*

CONCLVSIO, *Voluntas potest pati violentiam quoad actus imperatos & quoad eorum cessationem.* In hoc conueniunt omnes Scholastici cum D. THOMA: & probatur facile, quia contra intente & repugnante voluntate actu aliquo formali, potest homo necessitari ad exercendum actus aliarum potentiarum, quç subduntur aliquo modo imperio voluntatis & ad cessandum ab eis, ergo potest voluntas vtroque modo pati violentiam quoad actus istos. *Antecedens* patet, quia voluntate appetente quod oculus videat, potest oculus impediri à videndo, vt si ab aliquo claudatur, & volente quod non videat potest necessitari ad videndum, vt si aperiatur: & obiectum proportionatum ei approximetur: & *consequentia* probatur, quia sicut in lapide grauitas est inclinatio ad motum

deorsum

deorsum ita in voluntate, actus, quo vult quod potentia sibi subdita exerceat suum actum aut cesset ab eo, est inclinatio actualis ad exercitiū aut ad cessationem, ergo sicut moueri sursum & impediri à motu deorsum, est violentum lapidi quia vtrumque repugnat grauitati quæ est eius inclinatio, ita etiam exercitio actus, aut cessatione, si repugnauerit actui voluntatis, violentabitur ipsa voluntas.

SED DVBITARI POTEST, an voluntas possit pati hanc violentiam quoad actus imperatos non solum ab alijs creaturis, sed etiam à Deo?

Et quidem quod possit eam pati ab alijs creaturis, ab omnibus admittitur, & est satis notum experientia: an vero posset eam pati à Deo, non est ita notum, nā CONRA. hoc loco, & CAIET. prima parte quæst. 82. art. 1. defendunt partem negatiuam, quoniam affirmant vniuersaliter, non posse creaturam pati aliquid à Deo violenter, estque fundamentum ipsorum, quod in omnibus creaturis est inclinatio ad obediendum suo Creatori, & ad omne id quod ipse circa eam disposuerit: ergo siue potentiæ quæ subduntur imperio voluntatis necessitentur ad operandum, siue impediantur ab B operando contra imperium voluntatis, si id fiat à Deo, non patietur voluntas aliquam violentiam, quia illud erit conforme suæ inclinationi. Alij vero ex recẽtioribus Thomistis defendunt absolutè partem affirmatiuam, quorum fundamentum est hoc: Deus potest inferre vim voluntati sicut & cuicunque creaturæ; sed in nullo casu potest eam inferre potius quam in isto, quoniam vel impedit vel necessitat contra absolutam inclinationem voluntatis, ergo in isto casu patitur voluntas violentiam à Deo. Et probant maiorem, quia creatura potest violẽtare voluntatem in isto casu, ergo & Deus; patet ista consequentia, quia Deus potest supplere concursum creaturæ, cum non sit formalis nec materialis.

Confirmatur, quia Deus potest concurrere ad effectum istum, supplendo præcisè id quod fieret à creatura; sed si effectus iste fieret à creatura esset violentus voluntati, ergo etiam erit violentus si fiat illo modo à Deo.

Sed mihi magis placet distinctio aliorum qui dicunt effectum impediendi aut necessitandi respectu illorum actuū posse cōparari ad voluntatem secundum diuersas rationes, scilicet, prout *natura quædam* est, aut quatenus est *principium voluntarium* aut *liberum*: & quod si comparetur ad eam secundum *priorem* rationem, non potest dici simpliciter violentus, si proueniat à Deo: si tamen cōparetur ad eam secundum *posteriorem* rationem, bene potest dici simpliciter violentus; & ratio *primi* est quod voluntati vt natura quædam est correspondet inclinatio naturalis, vt distinguitur ab elicita, quæ non est aliud quam ipsa natura voluntatis, vt habitualiter propensa: & sicut in quacunque alia creatura, ita etiam in voluntate vt natura est, non solum est inclinatio naturalis ad bonum proprium, sed etiam inclinatio ad bonum vniuersale, & ad obediendum suo Creatori. Est hæc inclinatio, & maior quam illa, vt constat cum contra priorem mouentur res naturales ad bonum vniuersale, vt aqua mouetur sursum ad impediẽdum vacuum; ergo id quod patitur voluntas à Deo in isto casu, non est contra potissimam eius inclinationem na-C

A turalē & ex consequenti, non est simpliciter violentum respectu ipsius vt natura quædam est.

Confirmatur testimonio AVGVSTINI qui tomo 6. lib. 26. contra FAVSTVM Manicheum cap. 3. ita inquit, *Deus autem Creator & conditor omnium creaturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique naturale quod ille fecerit, à quo est omnis modus, numerus, ordo naturæ*, loquitur autem AVGVSTINVS de ijs quæ Deus facit circa vnamquamque rem postquam est producta, quoniā de eis inquirebat FAVSTVS, cui ibi respondet AVGVSTINVS.

Ratio autem *secundi* est quod inclinatio voluntatis vt est principium voluntarium aut liberum, est inclinatio elicita, hoc est, actus ipsius voluntatis. Et quoniam effectus iste, de quo loquimur, est contra actum absolutum voluntatis, ideo dicitur esse simpliciter contra eius inclinationem vt est principium voluntarium aut liberum, & ex consequenti simpliciter violentum ipsi consideratæ secundum istam rationem.

Confirmatur, quoniam, secundum communem sententiam Theologorum, dæmones coacti, & repugnante ipsorum voluntate detinentur in inferno, & tamen detinentur diuina virtute, ergo bene potest cogi voluntas quoad actus imperatos, aut quoad eorum cessationem.

Et si quæras cur voluntas vt principium liberum posset habere inclinationē repugnantē Deo quoad effectum, de quo loquimur, & non vt natura est? *Respondetur* nos non negare quod voluntas etiam vt natura est habeat aliquam inclinationem repugnantem illi effectui, sed solum quod ista inclinatio sit potissima in voluntate, quod tamen erat necessarium vt effectus ille diceretur violentus voluntati, vt natura quædam est.

Quod si quæras vlterius, cur de voluntate vt natura est, concedendum sit, esse in ea duas inclinationes, & quod potissimæ earum est conformis iste effectus: & non de voluntate, vt principium liberum? *Respondetur*, rationem esse quod voluntas vt natura est, habet suam inclinationem à suo auctore: & ideo necessarium est quod talis inclinatio non sit inordinata: esset autem inordinata si voluntas solum haberet inclinationem ad bonum suum particulare, aut si non esset magis inclinata ad obediendum suo authori quam ad bonum particulare, quoniam Deus habet rationem vltimi finis, & boni vniuersalis, & ab ipso pendet voluntas non solum in fieri, sed etiam in conseruari: at vero voluntas vt principium liberum, est sibi causa suæ inclinationis, & ideo inclinatio quæ ipsi ita sumptæ correspondet, potest esse inordinata & repugnans Deo.

AD FVNDAMENTVM CAIETANI, *Respondetur* solum habere vim respectu voluntatis vt naturæ est, & non vt est principium liberum: quoniam illa inclinatio correspondet ipsi sumptæ secundum priorem rationem, & non secundum posteriorem.

Ad fundamentum aliorum respondetur negando maiorem si intelligatur de voluntate vt natura est & de violẽtia simpliciter, vt de voluntate explicuimus; & de alijs creaturis est eadem ratio, quoniam licet posset Deus efficere aliquid quod repugnat inclinationi particulari alicuius creaturæ, tamen illud idem est conforme alteri inclinationi & maiori eiusdem creaturæ qua fertur in bonum vniuersale,

& ad probationem conceſſo antecedenti neganda eſt conſequentia: & ad eius probationem dico quod vt Deus poſſit ſupplere concurſum creaturę non requiritur quod ſit cauſa effectus, inferendo vim ſicut creatura inferret eam, ſed ſatis eſt quod ſine concurſu creaturæ ſit eius cauſa.

Ad confirmationem conceſſa maiori & minori, neganda eſt conſequentia; & defectus conſiſtit in hoc quod ſit tranſitus ab effectu ad modum quo recipitur in paſſo: pro quo *aduerte*. Quod cū ego moueo, verbi gratia, lapidem ſurſum, duo poſſunt diſtingui, ſcilicet, motus ipſe & modus quo recipitur in ipſo lapide, hoc eſt quod recipiatur cum repugnantia aut ſine ea ex parte inclinationis ipſius lapidis, & quamuis Deus poſſet mouere lapidem applicando tantum eum concurſum, qui requiritur vt moueatur ea velocitate qua mouetur cum à me proijcitur, imo & quamuis poſſit ex propria intentione ita attemperare ſuum concurſum vt grauitas lapidis renitetur & retardet motum ſicut id facit cum à me mouetur, ita vt eodem concurſu, lapis qui haberet minorem grauitatem moueretur velocius ſicut de Angelo eſt certum, poſſe hoc modo mouere lapidem aut aliud corpus; tamen non poteſt Deus ita efficere motum iſtum, vt recipiatur in lapide cum reſiſtentia ſuæ principalis inclinationis. Neque hoc eſt contra eius potentiam aut perfectionem, imo potius prouenit ex ea, nam quoniam Deus eſt bonum vniuerſale, & prima cauſa, à qua cuncta pendent in fieri & conſeruari; ideo in quacunque natura creata eſt maior inclinatio ad obediendum ipſi quam ad proprium bonum.

Et ex hoc conſtat nullam habere difficultatem, id quod aliqui deducunt tanquam inconueniens ex hac ſententia, ſcilicet, quod Deus etiam de potentia eius abſoluta non poſſit violentare ſimpliciter lapidem, hoc enim non eſt inconueniens, ſicut non eſt inconueniens quod Deus etiam de potentia abſoluta non poſſit concurrere ad effectum aliquem tanquam cauſa ſecunda, & ratio vtriuſque ſumitur ex maxima perfectione Dei.

§. 3. *Diluuntur argumenta principalia.*

AD PRIMVM RESPONDETVR cum CONRADO hoc loco & cum ALMAINO in ſuis moralibus tract. primo, cap. ſecundo, non appellari actus iſtos imperatos, quia proueniunt actu ex imperio voluntatis: ſed quia deberent prouenire, niſi potentiæ quæ ſubduntur illi imperio, impedirentur; vt cum voluntas patitur violentiam quoad ceſſationem iſtorum actuum, vel quia alij ei ſimiles ſolent prouenire, vt cum coactio quoad actus iſtos conſiſtit in receptione eorum contra imperium voluntatis.

AD SECVNDVM RESPONDETVR, actus illos dici imperatos, quia alij eis ſimiles ſolent imperari à voluntate, vt modo dicebamus: & quamuis ex hoc poſſit colligi, quod eliciuntur à potentijs, quæ, quantum eſt ex ſua natura, ſubduntur imperio voluntatis; non poteſt vlterius colligi, quod ſimpliciter procedant à principio intrinſeco, quoniam ad actus iſtos duplex principium concurrit, *alterum* per modum elicientis, & *alterum* per modum applicantis, aut mouentis iſtud ad eliciendum ſuum actum. Et quamuis *primum* ſit in iſto caſu intrinſecum, *ſecundum* eſt extrinſecum: quoniam applicatio illarum potentiarum ad operandum non fit à voluntate propria, ſed ab agente extrinſeco.

AD VLTIMVM, quicquid ſit de *antecedenti*, de quo dicemus poſtea neganda eſt *conſequentia*. Et ad probationem negandum eſt *antecedens*, quoniam vt voluntas habeat inclinationem ad illos actus, quæ ſit ſufficiens, vt ceſſatio eorum ſit ipſi violenta, ſatis eſt quod volitione abſoluta velit eos eſſe, & quamuis hæc volitio ſit ſufficiens quātum eſt ex natura ſua, vt ex ea ſequatur applicatio aliarum potentiarum; tamen quia comparatur ad huiuſmodi applicationem ſicut cauſa efficiens ad ſuum effectum, ideo non repugnat ipſi ſeparari ab ea, vt dicemus infra quando explicabimus modum, quo voluntas mouet potentias ſibi ſubditas ad operandum. Circa ſecundam concluſionem eſt

DVBIVM II.

Vtrùm voluntas poſſit ita neceſſitari ad actus elicitos, vt in ea patiatur violentiam?

§. 1. *Explicatur ſenſus dubij propoſiti: duplex neceſſitas ab intrinſeco, & extrinſeco.*

PRO EXPLICATIONE tituli: aduerte *primo*, in eo aliquid ſupponi vt certum, & aliquid vocari in dubium: ſupponimus enim, voluntatem noſtram non ſolum poſſe induci & reddi faciliorem ad volendum aliquid propoſitis terroribus vel præmiis, aut infuſione habitus inclinantis ad illud, aut facta meliori oſtenſione obiecti; ſiue proueniat ab illuſtratione interius participata à Deo, ſiue ab extrinſeca doctrina, ſiue à paſſione appetitus ſenſitiui: ſed etiam poſſe neceſſitari ad eliciendos aliquos actus, ita vt eliciat illos ſine vlla indifferentia ad oppoſitum, vocamus autem in dubium, an, quod voluntas iſta neceſſitatur, poſſit fieri cum eius violentia?

SECVNDO ADVERTE, *dupliciter* poſſe voluntatem neceſſitari ad eliciendum actus aliquos, ſcilicet, ab *intrinſeco* & ab *extrinſeco*, *priori modo* neceſſitatur cum neceſſitas ortum habet ab inclinatione ipſius voluntatis, & ita neceſſitatur voluntas beati ad amandum Deum, quia ex inclinatione, quam voluntas habet ad bonum, prouenit, quod, ſuppoſita viſione Dei qui eſt ſummum bonum, non poſſit non amare ipſum, vt ſuo loco explicandum eſt: *Secundo modo* neceſſitatur, cum neceſſitas non oritur ex inclinatione voluntatis, ſed ab extrinſeco agente: vt cum voluntas, quantum eſt ex parte ſuæ inclinationis, eſt indifferens ad eliciendum actum, & non eliciendum; tamen ab extrinſeco agente ita determinatur ad eliciendum, vt neceſſario id faciat, & ſine indifferentia ad oppoſitum; & videtur certum, quod ſaltem per Dei potentiam poſſit hoc modo neceſſitari voluntas, quoniam non minus ſubduntur diuino imperio omnes voluntates creatæ, quàm reliquę potentiæ naturales; ſed potentiæ naturales, & omnes creaturæ ita ſubduntur diuino imperio, vt omnino & ſimpliciter neceſſitentur ad eius executionem, vt ſi

Deus

Deus imperet aquæ, quod calefaciat, necessitabitur omnino aqua ad calefaciendum, ergo idem est dicendum de voluntate.

Confirmatur, quia si Deus imperet voluntati creatæ, quod concurrat ad aliquem alium effectum, necessitabitur ad concurrendum: ergo si simili imperio imperet ipsi, quod eliciat actum volendi, necessitabitur omnino ad eliciendum.

Dices voluntatem in isto casu non necessitari simpliciter, sed ex suppositione diuini imperij, & ita actum simpliciter elici libere.

Sed contra, quia sequitur, quod non possit Deus extrinsecè necessitare simpliciter voluntatem, non enim est alius modus, quo id fieri possit, nisi mouendo & applicando ipsum determinate ad eliciendum actum. *Item* in isto casu voluntas non determinat se ad operandum ex vi propriæ libertatis, aut indifferentiæ, sed determinatur à Deo mouente, & applicante ipsam: ergo necessitatur simpliciter ad operandum.

Neque obstat quod ad hoc sit necessaria suppositio diuinæ motionis: quoniam hæc motio est talis in isto casu, vt omnino determinet voluntatem.

Et si quæras in quo differat motio ista ab ea, qua Deus, cum absolutè vult, quod voluntas creata habeat aliquem actum, mouet ipsam efficaciter ad operandum, & non necessitat eã simpliciter, neque actus elicitur ab ea necessario simpliciter, sed solum ex suppositione? *Respondetur*, quod si iste modus mouendi & applicandi voluntatem ad operandum sit possibilis (vt admitti debet iuxta magis receptam sententiam) discrimen poterit constitui in hoc, quod in casu isto, motio attemperatur naturæ volũtatis, & modo operandi qui ipsi conuenit secundũ suam naturam; ita vt quamuis ex motione sequatur infallibiliter actus voluntatis, non tamen sequatur ex voluntate determinata ad vnum, sed potius determinãte seipsam præuia deliberatione, & ex vi propriæ potestatis; at in nostro casu motio determinat omnino voluntatem, & ipsa vt ita determinata elicit suum actum. Hæc ideo obseruaui vt explicarem de quo genere necessitatis intelligatur nostra quæstio, non enim intelligitur de *priori*, quoniam cum illud proueniat ab intrinseca inclinatione voluntatis, certum est quod non continet violentiam aliquam, quę semper prouenit à principio extrinseco; sed intelligitur de *posteriori*, atque ita sensus nostræ quæstionis est, vtrum possit voluntas ita necessitari ab extrinseco ad agendum, vt in eo patiatur, aliquam violentiam?

§.2. *Pars affirmatiua proponitur.*

IN hac re, ANGESTVS in suis moralibus cap. 3. tex. vltimo & in eius expositione, sequitur *partem affirmatiuam*, addit tamen, quod voluntas non dicitur *propriè violentari* in casu isto, sed *cogi*; quia, (vt diximus in principio huius articuli) existimat, hoc esse discrimen inter *violentiam & coactionem*, quod *violentia* est cum repugnantia ex parte naturalis inclinationis; *coactio* vero cum repugnantia ex parte actus eliciti: Et quoniam voluntas non potest aliquid recipere, quod non sit secundum eius inclinationem naturalem, quia aut erit actus, aut propensio habitualis in obiectum; potest autem iuxta suam sententiam elicere aut recipere actum, qui repugnet alteri actui: ideo dicit, posse voluntatem in isto casu *cogi*, & non *violentari*. Et hæc sententia potest probari ex ipso his argumentis.

A

PRIMO cùm voluntas habet actum odij respectu alicuius rei, potest simul recipere actum amoris eiusdem rei: ergo potest necessitari à Deo ad recipiendum actum elicitum cum coactione: *Consequentia* patet, quia posterior actus est ab agente extrinseco, & contra inclinationem elicitam actualem voluntatis, scilicet contra priorem actum; & *antecedens* probatur, quia neque implicat, quod actus amoris producatur solum à Deo, voluntate non concurrente ad ipsum; neque quod duo actus contrarij, quales sunt amor & odium eiusdem obiecti, simul sint in eadem voluntate; & supponit iste author, hæc duo tanquam certa.

Confirmatur primo, quia, his duobus admissis, sequitur, quod etiam renitente voluntate, hoc est habente actum quo absolutè velit non habere actum amoris alicuius rei, possit infundi à Deo huiusmodi actus amoris; sed si hoc fiet, recipietur iste actus in voluntate à principio extrinseco contra elicitam inclinationem ipsius; ergo patietur voluntas coactionem.

B

Confirmatur secundo, quia naturaliter potest hoc accidere, vt si, voluntate habente actum elicitum, quo nollet consentire in aliquod obiectum, insurgat in appetitu sensitiuo vehemens passio, qua inclinetur & feratur ad obiectum illud: tunc enim posset habere voluntas aliquẽ actũ, qui esset motus primo primus circa idem obiectum: quoniam sicut est impossibile quin visis tangamur, iuxta doctrinã Agustini: ita difficilimũ est, quod, si appetitus sensitiuus vehementi motu feratur in aliquod obiectũ, non tangatur voluntas, & habeat aliquem motum in ipsum; quoniam cæteris paribus, fortius mouetur voluntas ab obiecto, pręsupposita passione in appetitu, quam sine ea.

SECVNDO, voluntas, cum actu odit aliquod obiectum, potest necessitari à Deo ad eliciendum actum amoris circa ipsum: ergo potest cogi quoad actum elicitum, *consequentia* patet, quia iste secundus actus repugnabit inclinationi elicitæ voluntatis, scilicet, priori actui; & *antecedens* probatur, quia imprimis certum est, voluntatem posse necessitari à Deo ad eliciendum actum, vt probauimus in explicatione tituli: sed in isto casu non est sufficiens aliqua ratio repugnantiæ; ergo etiam in eo potest necessitari: probatur *ista minor*, quia aut ratio repugnãtiæ erit, quod voluntas non potest habere simul plures actus, & hæc saltem respectu absolutè potentiæ Dei non est sufficiẽs: aut quod isti actus sunt contrarij, & ex consequenti repugnantes ad existendũ simul in eadem voluntate, & neque hoc est sufficiens, quoniam quod aliqua sint contraria, nõ satis est, vt non possint esse simul in eodẽ; duę siquidem formę accidẽtales contrarię possunt naturaliter esse simul in eodem subiecto in gradibus remissis, & per potentiam Dei absolutam etiam in gradibus intensis.

C

Confirmatur, quia voluntas potest necessitari ad actum, ex quo sequatur in ea tristitia: sed tristitia est violenta voluntati; ergo bène potest necessitari voluntas ad actum illicitum illatiuum violẽtiæ, aut ex quo sequatur violentia: *minor* probatur *tum quia*

dolor est violentus appetitui sensitiuo; ergo etiam tristitia est violenta voluntati: *tum etiam quia* tristitia & dolor opponuntur gaudio & delectationi: sed per gaudium & delectationem fit in potentia appetiua oppositum violentiæ, quod iste author appellat *spontaneari & inquietari*, ergo per tristitiam & dolorem fiet violentia.

A

TERTIO, supposita sententia affirmantium, quemlibet actum voluntatis habere determinatum tempus suæ durationis quoad breuitatem, ità vt non possit voluntas ab eo cessare, antequam finiatur illud tempus, quod dicunt esse breuissimum. Potest sententia huius auctoris probari hoc modo: si aliquis eliciat actum odij Dei, potest tempore, quo iste actus debet necessario durare elicere alterum dilectionis, aut etiam actum pœnitentiæ, qui sit formalis displicentia, & nolitio continuationis ipsius odij, quoniam alias esset extra statum salutis: ergo prior actus continuatur violenter: probatur *consequentia*, quia continuatur voluntate repugnante, & renitente, non enim potest voluntas magis reniti continuationi illi, quam si habeat actum, quo absolutè velit eam non esse, supponit autem iste author, sententiam illam esse certam, loco citato, & eodem capite in expositione textus 16. dubio secundo cum GREGORIO in 2. d. 3. 4. & 5. quæ. vni. art. 2. ad 4.

B

VLTIMO, potest volũtas alicuius necessitari à Deo ad eliciendũ actum, quo velit mortem eius, aut quo velit non esse, ergo potest cogi: *antecedens* patet, quia sicut voluntas potest pro sua libertate habere hunc actum, ita potest necessitari à Deo ad eliciendum eum, & *consequentia* probatur, quia voluntas est naturaliter inclinata ad volendum esse, & viuere, vt D. THOMAS docet infra quæstionẽ 10. articulo secundo ad vltimum, ergo actus quo voluntas appetit his opposita, est contra naturalem inclinationem ipsius, & ex consequenti violentus ipsi.

§. 3. *Resolutio quæstionis pro parte negatiua.*

CONCLVSIO: *Per nullam potentiam fieri potest, quod voluntas ita necessitetur ad eliciendum aliquem actum, vt in eo patiatur violentiam.* Sensus huius conclusionis est, non posse aliquem actum esse elicitum à voluntate, & simul violentum ipsi. Hæc est expressa sententia D. THOMÆ hoc loco, & prima parte quæstione 82. articulo primo & de veri. quæst. 22. artic. 5. & 8. & sequuntur eam RICAR. in 2. dis. 25. circa quartum principale quæstione 2. DVRAND. ead. d. q. 4. & in 4. d. 29. quæst. 1. SCOT. loco citato in explicatione definitionis violenti, GABR. in 2. d. 7. quæstione vnica art. 2. in probatione tertiæ conclusionis. & d. 25. quæstion. vnica, artic. 3. dub. primo conclusione 5. ALMAINVS in suis moralibus. tract. 1. cap. 2. & fere omnes scholastici, & probatur

PRIMO ratione DVRANDI in posteriori loco: actus elicitus à voluntate est essentialiter voluntarius; ergo non potest dici violentus, *antecedens* patet, quoniam conuenit ipsi ratio voluntarij intrinsecè, & non ratione alterius, & omnibus aliis, hoc est, actibus non elicitis conuenit ratione ipsius. *Consequentia* vero probatur, quia quamuis idem subiectum possit recipere contraria, scilicet, calorem & frigiditatem; tamen vnum contrarium non potest esse aliud, vt calor non potest esse frigiditas, sed *voluntarium* essentialiter, & nõ ratione alterius, & *violentum*, sunt contraria: ergo voluntarium illud non potest esse violentum.

SECVNDO probatur euidenter ratione D. THOMÆ in hoc articulo, quæ talis est: *actus elicitus à voluntate*, & *violentum* secundum suas rationes formales habent proprietates cõtradictoriè oppositas: ergo implicat, quod actus elicitus à voluntate sit violentus, & ex consequenti nulla potentia hoc fieri potest; probatur *antecedens*, quia actus elicitus à voluntate est, qui ab ea, immediatè producitur effectiuè, id autem quod est voluntati violentum, non procedit ab ea efficienter, quia violentũ est à principio extrinseco, ita quod passum nullo modo concurrat ad ipsum efficienter: constat autem quod eundem actum procedere, & non procedere efficienter ab eadem voluntate, opponuntur contradictoriè.

Confirmatur primo, quia violentum ita est à principio extrinseco, quod est contra inclinationem passi, vt constat ex vltima conditione definitionis violenti: sed implicat quod actus elicitus à voluntate sit contra eius inclinationem; ergo etiam implicat, quod sit ipsi violentus; probatur *minor*, quia ipse actus est inclinatio voluntatis in obiectum, vt dubio præcedenti explicuimus, & de eo videri potest FERRAR. 3. contra Gentes cap. 88. implicat autem quod ipsa inclinatio alicuius rei, sit contra eiusdem rei inclinationem.

Confirmatur secundo, quia ita se habet voluntariũ ad voluntatis inclinationem sicut naturale ad naturæ inclinationem: ergo sicut impossibile est aliquid esse simul violentum & naturale, ita est impossibile esse simul voluntarium & coactum simpliciter; & ex consequenti etiam est impossibile quod actus elicitus à voluntate, sit violentus ipsi, quia omnis actus elicitus à voluntate, est actu voluntarius.

§. 4. *An potentia vitalis possit cogi?*

C

SED CONTRA TOTVM HOC ARGVMENTVM sunt duæ difficultates; PRIMA contra ipsum argumentum, & contra primam confirmationem: quia sequitur ex ea quod nulla potentia vitalis possit cogi quoad actus ab ipsa immediatè elicitos: Probatur *sequela*, quia omnes actus eliciti ab huiusmodi potentiis procedunt ab ipsis concurrentibus ad eos efficienter, & sunt quædam inclinationes ipsarum in sua obiecta.

Confirmatur, quia eadem ratione erit hoc concedendum de quacunque potentia non vitali, quoniam etiam repugnat actui elicito, aut producto ab ea, quod sit omnino à principio extrinseco, & ex consequenti quod sit violentus.

SECVNDA DIFFICVLTAS est contra secundam confirmationem, quoniam actus elicitus à voluntate non est inclinatio ipsius voluntatis per modum actus primi, sed solum per modum actus secundi: non autẽ repugnat, quod inclinatio actualis, siue per modũ actus secundi, sit contra inclinationem habitualem, siue per modum actus primi, ergo non bene colligitur, quod actus elicitus à voluntate non possit esse violentus ipsi, ex eo, quod est quædam inclinatio eius. Probatur *minor*, quia actus peccati elicitus à voluntate est inclinatio

actualis ipsius, & tamen contra inclinationem habitualem eiusdem voluntatis, quoniam est contra rectam rationem: & voluntas ex natura sua inclinatur in bonum regulatum ratione, & ob id D. THOMAS infra. q. 71. art. 2 docet, vitia, esse contra naturam.

Et confirmatur, quia sequitur ex illa ratione, quod nullus appetitus naturalis possit violentari simpliciter quoad proprias operationes, & ex consequenti quod nihil possit in hoc dici peculiare de voluntate. Probatur *sequela*, quia omnis operatio appetitus est quædam inclinatio ad connaturale obiectum, operatio enim appetitus nihil est aliud quam appetere, & appetere est libere, aut naturaliter inclinari in aliquod obiectum conueniens.

AD PRIMAM difficultatem, DVRAND. locis citatis concedit sequelam de omni potentia apprehensiua & appetitiua, & peculiariter eam probat de intellectu in 2. d. 24. q. 3.

VERVM sententia ista non placet Soto in 4. d. 29. q. 1. art. 1. & obiicit contra eam, quod violentiæ iudicium non sumitur ex inclinatione potentiæ, quæ elicit actum; sed ex inclinatione suppositi, quoniam sicut suppositum est, quod proprie agit & patitur, ita etiam ipsum est, quod proprie cogitur: sed quæcunque potentia cognoscitiua potest necessitari, saltem à Deo, ad eliciendum actum contra inclinationem totius suppositi: ergo etiam potest cogi, probat *minorem*, quoniam necessitari contra inclinationem voluntatis, hoc est contra actum elicitum ipsius, est necessitari contra inclinationem totius suppositi, quia inclinatio totius suppositi in homine est voluntas, sicut in rebus inanimatis appetitus naturalis, & in brutis sensitiuus.

SED NEQVE ipse dissoluit difficultatem, non enim explicat quomodo actus illi, cum eliciantur ab ipsis potentijs, & ex consequenti sint conformes earum inclinationi, possint esse ipsis violenti: & argumentum ipsius solum probat, quod actus illi sunt violenti respectu voluntatis, & respectu totius hominis, cuius inclinatio est ipsa voluntas, & ex consequenti quod sint simpliciter violenti, quia sunt contra eam inclinationem, quæ simpliciter est inclinatio hominis; non tamen probat, quod etiam sint violenti respectu ipsarum potentiarum in particulari, quoniam non probat quod sint contra proprias & particulares inclinationes earum.

ALITER RESPONDET SONCINAS 9. Metap. q. 18. vbi de intellectu dicit duo: *Primum* est, quod homo potest cogi ad actum intellectus, & hoc probat argumento SOTI; *Alterum* est, quod intellectus, si sumatur secundum se, præcisè, & non in ordine ad suppositum agens, non potest cogi quoad actus elicitos, & hoc probat argumento DVRANDI, quod propositum est principio huius difficultatis; Et quamuis iste author solum loquatur de intellectu, tamen quãtum ad hoc eadem est ratio de alijs potentijs vitalibus, quæ subduntur imperio voluntatis.

SED NEQVE hæc sententia mihi placet, quoniam actus alicuius potentiæ subditæ voluntati, si eliciatur contra actum absolutum voluntatis, non solum est violentus homini & voluntati: sed etiam ipsi potentiæ, à qua elicitur, vt statim probabo.

A Ideo alij meo iudicio recte distingunt in huiusmodi potentijs duas inclinationes: *alteram particularem*, quæ est propensio ad propriã perfectionẽ & ad propriũ actum, & *alterã vniuersalem*, quæ est propensio ad bonũ totius suppositi, & ad obediendum voluntati; & dicunt, potentias has non posse cogi ad suos actus respectu *prioris* inclinationis, bene tamen respectu *posterioris*. *Primum* probatur satis argumento proposito in principio huius difficultatis; &, quia impossibile est, quod aliqua potentia concurrat propria virtute ad aliquem actum, & quod talis actus non sit secundum impetum & inclinationem ipsius, quod satis est vt non sit violentus respectu illius inclinationis: *secundum* etiam probatur, quia si in potentijs istis sit inclinatio ad obediendum voluntati, impossibile est quod eliciant aliquem actum contra imperium voluntatis, & quod idem actus non sit contra illam inclinationem.

Quod vero in huiusmodi potentijs debeant distingui prædictæ duæ inclinationes, Probatur, quia imprimis est in eis *prior inclinatio*, quia nulla res est, quæ non habeat naturalem inclinationem ad propriam perfectionem; & *posterior* etiam est in eis, quia sicut voluntas naturaliter

B eas mouet, & applicat ad operandum: ita ipsę naturaliter mouentur, & ex consequenti habent naturalem inclinationem ad hoc, vt ita moueantur; quia vt motus sit naturalis, necessarium est quod præsupponatur naturalis inclinatio ad ipsum. *Item*, quia potentiæ istæ ex natura sua sunt subordinatæ voluntati, quantùm ad applicationem ad operandum, ergo etiam sunt ex natura sua aptæ vt applicentur ab ea, & ex consequenti habeant naturalem inclinationem ad sequendam applicationem, aut motionem voluntatis.

Neque potest dici, quod ad ista duo sufficiat vna inclinatio in huiusmodi potentijs: quoniam inclinatio ad proprium actum sæpe est tanta, vt impediat inclinationem, quæ est ad obediendum voluntati; vt constat in appetitu sensitiuo. *Item* quia obedire superiori motori, & elicere proprium actum distinguuntur inter se, saltem formaliter; & ita posterius potest à priori separari, etiam in istis potentijs; ergo terminant inclinationes distinctas inter se, saltem formaliter.

C SED ADHVC RESTAT explicandum in hac sententia; an, cum potentię istæ coguntur respectu inclinationis vniuersalis, & non respectu particularis, concedendum sit, quod coguntur simpliciter. *Respondetur affirmatiue*, saltem de alijs potentijs, præter appetitum sensitiuum: & probatur, quia inclinatio vniuersalis est magis præcipua in istis potentijs, quam particularis; ergo in ordine ad eam est iudicandum, an actus aliquis sit violentus potentijs, potius quam in ordine ad particularem. *Consequentia* patet, quia si lapis, cum mouetur sursum ad replendum vacuum, detineatur; patitur violentiam; & idem est, si manus detineatur cum mouetur ad defendendum caput; & ratio vtriusque est, esse contra magis præcipuam inclinationem, quamuis vtrumque sit conforme inclinationi particulari: Et *antecedens* probatur, quia quælibet harum potentiarum est aliquid totius hominis, & magis est

hominis, quam sui; ergo potissima inclinatio eius est, ad sequendum inclinationem totius hominis; patet *consequentia*, quia alias non esset recte ordinata constitutio totius ex partibus. *Item*, quia pars vt pars magis inclinatur ad conformitatem cum toto, quam ad propriam perfectionem, ergo etiam potissima inclinatio in quacumque parte est ad sequendum inclinationem totius.

Confirmatur, quia propter hanc rationem diximus dubio præcedenti, quod in omnibus rebus creatis est maior inclinatio ad obediendum Deo, quam ad particulares suas perfectiones: & quia rationes istæ habeant etiam vim respectu appetitus sensitiui, excepi eum, quoniam de eo est peculiaris difficultas de qua agi solet in materia de peccatis.

EX HIS PATET solutio ad argumentum huius difficultatis, est enim neganda *sequela*, & ad probationem dicendum est, quod in ea sumuntur duo ad colligendum intentum: *primum* est, quod actus eliciti ab istis potentijs procedunt ab ipsis efficienter concurrentibus; & non minus repugnat eis esse omnino à principio extrinseco, sicut requiritur ad violentum, quam actibus voluntatis; & *ad hoc* dicendum est, actus illos, respectu inclinationis particularis, esse à principio intrinseco, quia eliciuntur ab ipsis potentijs: tamen respectu inclinationis vniuersalis, esse à principio extrinseco, quoniam hæc inclinatio est ad sequendum applicationem, & motionem voluntatis, & in isto casu non applicantur istæ potentiæ ad operandum à voluntate, sed ab agente extrinseco, vt explicui dubio præcedenti in solutione secundi. *Alterum* est, quod actus isti sunt inclinationes ipsarum potentiarum; & *hoc est falsum*, quoniam potentiç, quæ non sunt appetitiuæ non habent inclinationem elicitam ad suos actus, vel obiecta, sed solum habent inclinationem naturalem, quæ non est aliud, quam natura cuiusque potentiæ secundum diuersas rationes considerata, actus vero ab eis eliciti, possunt dici tendentię, & veluti motiones earum in propria obiecta.

EX HIS SEQVITVR PRIMO solutio argumenti, quo DVRANDVS vtitur locis citatis, ad probandum; intellectum non posse cogi ad suum actum, quod est tale: Id solum potest cogi, quod habet inclinationem determinatam ad certum obiectum seu terminum, & determinatum modum tendendi in ipsum; sed intellectus inclinatio ad intelligere non est determinata ad aliquod obiectum in particulari, nec ad determinatum modum; ergo intellectus non potest cogi; *minor* patet, quia intellectus non habet inclinationem ad vnum intelligere, & non ad aliud nec ad vnum obiectum, & non ad aliud: sed ad omne intelligere, & ad omne obiectum intelligibile. *Maior* vero probatur quia ideo materiæ secundum se nulla generatio est violenta, quia ipsa de se non est determinata ad aliquam formam in particulari; & è contrario, ideo lapis violentatur, cum proijcitur sursum, quia eius inclinatio est determinata ad locum deorsum, & ad motum qui fit descendendo; quodsi lapis haberet inclinationem ad omnem locum indifferenter, & ad omnem modum motus, non possit violentari aliquo motu locali. Dixi solutionem huius argumenti colligi ex ijs, quę diximus: quoniam ex ijs constat, quod, quamuis inclinatio particularis intellectus, quæ est ad proprium actum, sit indeterminata, vt DVRANDVS dicit: tamen altera inclinatio, quæ est ad obediendum voluntati, est determinata ad vnum modum operandi, scilicet, cum subiectione ad voluntatem; & ita potest intellectus habere actum, qui sit contra hanc inclinationem; & nos solum respectu huius inclinationis diximus ipsum posse violentari. Et cum hac solutione coincidit altera CAPREOLI in 2. d. 24. q. 1. artic 3. ad argumenta DVRANDI, contra tertiam & quartam conclusionem, in solutione secundi, vbi inquit, *maiorem* esse falsam, nisi addatur, quod vel agat, vel patiatur contra inclinationem suppositi, *in quo*, vel *cuius est*: vt in isto casu agit intellectus contra inclinationem voluntatis, quę est inclinatio suppositi, cuius potentia est ipse intellectus; Et quamuis actus eliciti ab huiusmodi potentijs essent inclinationes earum: tamen in isto casu essent violenti, quoniam essent contrarij præcipuæ inclinationi ipsarum potentiarum, vt statim explicabo: vnde vis illius rationis non consistit absolute in hoc, quod actus elicitus sit inclinatio ipsius: sed huic debet adiungi, quod ita est inclinatio actualis, vt procedat ex ea inclinatione habituali, quæ est non tantum præcipua, sed etiam sola in voluntate, vt explicabo in solutione secundæ difficultatis.

AD CONFIRMATIONEM, Respondetur cum CAIETA. 1. p. q. 82. artic. 1. & cum CONRADO hoc loco, rationem illam non habere locum in potentijs non vitalibus, quoniam non semper concurrunt efficienter ad actus, quibus mouentur; sed sępe recipiunt eos ab extrinsco, & contra propriam inclinationem, vt constat in motu lapidis sursum, & in alijs, & ita cogi possunt quantum ad actus istos.

§. 5. *An actus secundus voluntatis potest illi esse violentus?*

AD SECVNDAM DIFFICVLTATEM concedenda est *maior*, & neganda est *minor*, si intelligatur de voluntate, & ad probationem, dicendum est, quod quamuis malicia peccati sit contra inclinationem voluntatis, actus peccati non est absolute contra eam: quoniam habet aliquam rationem boni respectu hominis, saltem secundum delectationem sensus, aut aliquam prauam dispositionem, vt inquit D. THOMAS ad 3. & inclinatio voluntatis non est determinatè ad bonum conforme rectæ rationi, sed ad bonum totius hominis. Dicuntur autem vitia contra naturam hominis, quia sunt contra rectam rationem, secundum quam viuere, est consonum naturæ rationali, quę præcipuum locum obtinet in homine: vnde Diu. THOMAS infra q. 29. artic. 4. in corp. inquit, *quod qui peccant, odiunt seipsos per accidens, in quantum odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi.* Et dixerat ante, quod vnumquodque maxime est id, quod est principalius in ipso: sicut ciuitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota ciuitas, & quod homo maxime est mens hominis.

Et siqua-

Et si quæras cur potius minor illa sit falsa, si intelligatur de inclinatione actuali voluntatis, quæ est actus elicitus ab ea; quam si intelligatur de actibus elicitis ab alijs potentijs vitalibus, siue huiusmodi actus sint dicendi inclinationes earum siue non.

Respondetur, rationem esse, quòd quamuis commune sit omnibus actibus elicitis, quod non possint esse contra particulares inclinationes potentiarum, à quibus eliciuntur, (quoniam quæcunque potentia operatur secundum pondus, & propensionem huius inclinationis) tamen, actus eliciti à voluntate hoc habent peculiare, quòd absolutè debeant esse conformes inclinationi ipsius. Huius ratio est, quòd voluntas non habet duas inclinationes, quarum altera feratur ad bonum totius, & altera ad suos actus; sed vna & eadem inclinatione fertur in vtrumque, quia ipsa secundum suam propriam & particularem rationem est inclinatio totius: & ideo idem est, actum aliquem esse conformem inclinationi particulari voluntatis, & esse absolutè conformem inclinationi ipsius; at vero in alijs potentijs distinguuntur duæ prædictæ inclinationes, & ideo quamuis omnes actus eliciti ab eis debeant esse conformes inclinationibus particularibus ipsarum, non est necessarium quod absolutè & simpliciter sint conformes earum inclinationibus, quia possunt repugnare inclinationibus, quas habent ad obediendum voluntati.

Ad confirmationem Respondetur negando *sequelam*, quia (vt dixi in solutione confirmationis præcedentis difficultatis,) non est necessariũ, quod omnis operatio, quæ conuenit cuicunque appetitui *subiectiuè*, hoc est tanquam subiecto, conueniat etiam ei *originaliter*, hoc est tanquam principio efficienti; neque quòd, si eliciatur ab eo, sit conformis præcipuæ inclinationi ipsius, vt dictum est.

Quod si quæras, an hoc sit etiam verum in appetitu sensitiuo, *Respondetur*, quod in eo, & in omnibus potentijs vitalibus, tàm necessarium est, quòd omnem actum, quem recipiunt, eliciant etiam efficienter, sicut in voluntate: inter voluntatem autem, & alias potentias vitales, quæ subduntur eius imperio, est apertum discrimen, quod hactenus explicui. Sed de appetitu sensitiuo dicendum est, quod si in eo inclinatio ad obediendum voluntati sit maior, quàm inclinatio ad proprios actus, poterit cogi, sicut dictum est de alijs; si tamen non sit maior, non poterit ipse secundum se cogi, sed homo dicetur cogi ad actus ipsius, cùm contra absolutam volitionem necessitatus fuerit appetitus ad eos: quod ita intelligendum est, sicut à me est explicata solutio Soti ad primam difficultatem. Neque modo est disputandum, quæ illarum inclinationum sit maior, quoniam hoc pertinet ad materiam de virtutibus, aut de peccatis.

§ 6. *Respondetur ad argumenta principalia.*

AD PRIMVM, Respondetur negando *antecedens* & ad probationem dico, illa duo, quæ A in ea assumuntur vt certa, implicare contradictionem secundum veram philosophiam, quidquid aliqui dicant; cuius ratio quantùm ad primum non potest nunc reddi, quoniam postulat longam disputationem de modo, quo actiones vitales pendent à principijs vitalibus; quoad secundum vero potest reddi ista, ita pugnant inter se amare & odio habere eandem rem, sicut accessus, & recessus, aut fuga & prosecutio respectu eiusdem termini: quoniam amor habet rationem accessus & prosecutionis, odium vero fugæ & recessus; sed repugnat quod idem mobile simul accedat ad terminum aliquem, & recedat ab eo: aut quod aliquis simul fugiat rem aliquam, & prosequatur eam; ergo etiam repugnat, quod eadem voluntas simul amet & odio habeat eandem rem.

Forte dices, quod quamuis ista duo repugnant inter se, non ita repugnant illa de quibus disputamus, scilicet odio habere rem aliquam, & recipere à Deo actum amoris eiusdem rei: quia si voluntas non sit principium huiusmodi actus, sed solum se habeat respectu eius passiuè, vt subiectum recipiens, non poterit eo amare obiectum, quoniam amare est agere vitaliter, & nulla causa potest agere actionẽ, quæ nullo modo procedat ab ea, tanquam à principio.

B *Sed contra*, quia actus amoris est secundum suam essentiam quidam motus, aut quædam tendentia in obiectum, vt amatum: ergo impossibile est, quòd recipiatur actu in voluntate, & quòd in genere causæ formalis non faciat ipsum actu tendentem, & motum in obiectum vt amatum, quod est facere actu amantem: quia amare actu est tendere aut moueri motu amoris in obiectum; *antecedens* patet, quia amor secundum suam essentiam est quædam mutatio, & non quæcunque, sed peculiaris naturæ: hoc autem explicatur, dicendo, quod est mutatio in obiectum vt amatum; & *consequentia* probatur, quia impossibile est, quòd forma aliqua recipiatur actu in aliquo subiecto, & quod secundum suam rationem formalem non constituat ipsum actu tale: sicut impossibile est, quod motus localis recipiatur in aliquo subiecto, & quod vt forma non faciat ipsum actu motum localiter.

C *Confirmatur*, quia iste actus amoris est essentialiter actio, ergo denominat aliquod agens, ita vt dicatur agere amando: sed non denominat Deum; ergo denominat voluntatem, in qua recipitur.

Et ex his posset desumi argumentum ad probandum, impossibile esse, quòd actus amoris procedat omnino à principio extrinseco: & idem est de alijs actionibus vitalibus: sed de hoc, vt dixi, agendum est alio loco.

SED QVÆRES an admisso gratia disputationis antecedenti argumenti, possit negari *consequentia?* Aliqui *Respondent affirmatiuè*. Et assignant duplicem rationem: *prima* est, quòd actus illi amoris & odij non essent contrarij inter se, nam quamuis conuenirent in obiecto materiali, differrent in formali; quia odium tenderet in ipsum sub ratione mali, amor vero sub ratione boni. *Altera ratio* est, quia vterque actus esset conformis naturali inclinationi voluntatis: quia inclinatio ista non est determinata ex natura sua ad actum amoris, nec actum odij, sed

A

indifferenter respicit omne obiectum voluntatis, vel vt prosequendum actu amoris, vel vt fugiendum actu odij.

Verum mihi distinctione opus esse videtur, si enim actus amoris in illo casu comparetur cum voluntate vt *natura* est, non posset ei esse violentus, *tum propter* secundam rationem ex ijs, quas præcedenti solutione retulimus; *tum etiam quia* actus ille, ex suppositione, infunderetur à Deo, & ex consequenti esset conformis præcipuæ inclinationi voluntatis, vt explicui dubio præcedenti: si tamen actus ille referatur ad voluntatem *vt libera* est, dici debet violentus ipsi; quia esset contra inclinationem elicitam ipsius, scilicet contra absolutum actum odij, quem in eo casu eliceret voluntas.

Neque rationes aliorum habent contra hoc vim aliquam, vt de *secunda* dixi; & de *prima* probatur, quia si, vt actus odij & amoris essent contrarij, esset necessarium, quòd terminarentur ad idem obiectum, & sub eadem ratione, scilicet, aut boni aut mali; sequeretur esse impossibile, reperiri duos actus contrarios, alterum amoris, & alterum odij: quia impossibile est quod actus illi non differant in illis rationibus obiectiuis; quoniam neque amor potest terminari ad suum obiectum, nisi vt bonum est siue conueniens, aut reipsa, aut secundum apparentiam: neque odium ad suum, nisi vt malum, siue disconueniens, vt D. THOMAS docet inf. quæst. 29. artic. 1. & tamen videtur non posse negari, quod actus amoris possit esse contrarius actui odij, si ambo sint de eodem obiecto, quoniam tendunt in ipsum modis oppositis, & repugnantibus: odium siquidem habet se ad obiectũ per modum negationis & remotionis à proprio affectu, amor vero per modũ affirmationis, & ita D. THOM. q. citata art. 2. ad 1. inquit, quod amor & odium sunt contraria, quando sunt circa idem, & 2. 2. quæst. 34. artic. 2. in argumento, *sed contra*, inquit, quod odium Dei opponitur dilectioni Dei. Quare *ad rationem illam* dicendum est, quòd cum dicimus, requiri ad contrarietatem inter istos actus, quod ambo terminentur ad idem obiectum, & secundum eandem rationem formalem: non debet intelligi de ratione *sub qua*, quoniam hæc respectu odij est malicia, aut disconuenientia, & respectu amoris bonitas, aut conuenientia; & in nullo istarum possunt illi actus conuenire, vt diximus: sed intelligitur de ratione formali *qua*; itaque vt amor & odium Petri habeant inter se repugnantiam, necessarium est quod terminentur ad ipsum, secundum eandem rationem *quæ*, verbi gratia, in quantum doctus est. Non enim sunt contrarij actus amor Petri quatenus est doctus, & odium eiusdem quatenus est prauus.

ET EX his patet solutio ad *primam confirmationem*.

AD SECVNDAM Respondetur, falsum esse, quod naturaliter possit contingere, necessitari voluntatem ad eliciendum aliquem actum, existente in ipso actu absoluto, quo velit non elicere: imo neque supernaturaliter potest hoc fieri, vt explicabimus in solutione sequentis argumenti. Et *ad id quod* obijcitur de virtute, quam habet appetitus sensitiuus ad mouendum voluntatem, *Respondetur*, quod, quamdiu passiones non absorbent & ligant totaliter rationem, liberum est voluntati nullum elicere actum, quo ipsis consentiat, vt DIVVS THOMAS docet infra quæstione decima, articulo quinto.

AD SECVNDVM Respondetur negando *antecedens*, & ad probationem nego *minorem*: quoniam in isto casu est peculiaris ratio repugnantiæ, non quidem propter pluralitatem actuum; sed propter oppositionem, quam haberent illi duo actus inter se, vt explicuimus in solutione præcedentis argumenti. Et *ad id quod vlterius obijcitur*, oppositionem illam solum esse contrariam, & non contradictoriam, & ex consequenti non impedire coexistentiam illorum actuum in eadem voluntate, saltem respectu potentiæ absolutæ Dei: quoniam respectu ipsius solum dicitur impossibile id, quod implicat contradictionem, constat autem nullam esse implicationem aut contradictionem in hoc, quod duo contraria sint simul in eodem subiecto; *Respondetur*, quod motus contrarij quandoque quantum ad modos, quibus fiunt, habent conditiones contradictorie oppositas, & tunc implicat contradictionem, quod sint simul in eodem subiecto: quia cum motus immutet subiectũ secundum modũ quo fit, & communicet ei conditionem & denominationem pertinentem ad istum modum; si huiusmodi motus essent simul in eodem subiecto, sequeretur quod simul conuenirent contradictoria: sicut duo motus locales contrarij, quales sunt illi, qui cum oppositione fiunt inter eosdem terminos, fiunt modis habentibus inter se oppositionem contradictoriam, quoniam alter fit accedendo ad vnum terminum; & alter recedendo ab eodem: recedere autem, & accedere, respectu eiusdem termini, opponuntur contradictoriè, sicut esse in termino, & non esse in eo, vt dicemus postea. Itaque ad obiectionem dicendum est, quod quando ea, quæ opponuntur contrariè, habent conditiones contradictoriè oppositas, & secundum eas afficiunt sua subiecta, nulla potentia fieri potest, quod sint simul in eodem subiecto: & ideò implicat contradictionem, quod idem mobile moueatur simul his duobus motibus; & idem est de intensione & remissione eiusdem formæ. Et quoniam actus absolutus odij, & actus amoris, quantum ad modos, quibus fiunt, habent conditiones contradictoriè oppositas; quia amor fit per modum accessus & affirmationis ex parte affectus, & odium per modum recessus & negationis, vt dixi in solutione præcedentis argumenti: ideo implicat contradictionem, quod sint simul in eodem subiecto; & propter eandem rationem dicendum est etiam, implicare contradictionẽ, quod voluntate habente volitionem non eliciendi actum aliquem, & manere in ea ista volitione, necessitetur à Deo ad eliciendũ illum actum: quoniam etiam volitio & nolitio respectu eiusdem obiecti fiunt modis oppositis contradictoriè, quoniam volitio habet modum affirmationis, & nolitio modum negationis respectu obiecti; volitione siquidem vult voluntas obiectum esse, & nolitione vult non esse, & ita, quantum est ex his actibus, facit, aut destruit obiectum. Verum hoc intelligendum est, dummodo volitio illa sit

B

C

illa sit absoluta & efficax: si enim sit conditionata aut inefficax, bene potuit necessitari voluntas ad eliciendum, neque in isto casu dicetur huiusmodi actus simpliciter coactus, sed secundum quid, sicut proiectio mercium in mare tempore tempestatis, est voluntaria simpliciter, & inuoluntaria secundum quid.

Et si quaeras, an admisso isto casu, esset aliquis illorum actuum violentus voluntati: *Respondetur*, quod quamuis *aliqui* dicunt, vtrumque esse naturalem, quia vterque est secundum inclinationem naturalē: Et alij dicant, quod sicut ex impossibili sequitur quodlibet, ita vterque actus potest dici simul naturalis, & violentus, quia vterque est contra inclinationem elicitam, cum vnus sit contrarius alteri; & vterque est conformis inclinationi naturali voluntatis, cum vterque eliciatur ab ea: tamen *mihi videtur dicendum* quod si actus isti comparentur ad voluntatem *vt natura* est, vterque debet dici naturalis propter rationem assignatam; si tamen comparetur ad eam *vt libera* est, ille actus, ad quem in eo casu necessitaretur, debet dici violentus. Et probatur, quoniam actus videlicet, qui est contra imperium voluntatis, est violentus voluntati vt libera est, vt dixi dubio præcedenti: sed actus iste voluntatis est contra ipsius imperium, scilicet contra volitionem absolutam non eliciendi eam; ergo etiam debet dici violentus.

Verum aduertendum est, quod actus iste, quamuis eliciatur à voluntate, dicitur imperatus: quia sicut quando voluntas proprio imperio determinatur ad eliciendum aliquem actum, talis actus dicitur imperatus, vt postea explicabimus: ita etiam actus ad quem necessitatur contra proprium imperium, dicetur imperatus, in eo sensu, quo dubio præcedenti in solutione primi, diximus, actus elicitos ab alijs potentijs, contra imperium voluntatis, posse dici imperatos. Et ex hoc patet, non esse eandem rationem de istis duobus actibus; quantùm ad duo quæ sunt de ratione violenti, scilicet esse à principio extrinseco, & esse contra inclinationem; quoniam cum actus imperatus debeat procedere à voluntate vt mota & applicata virtute sui imperij; si procedat ab ea vt applicata ab alio agente, dicetur esse à principio extrinseco quantum ad applicationem: & similiter si procedat contra imperium ipsius, dicetur esse contra inclinationem intrinsecam, scilicet contra impetum imperij, quæ tamen duo non possunt habere locum in actu, qui solum est elicitus.

Ad confirmationem Respondetur, negando *minorem*, quidquid sit de *maiori*, quoniam tristitia est actus elicitus à voluntate, vt D. Thomas docet in multis locis, & ideo neque procedit à principio extrinseco, neque est contra inclinationem ipsius voluntatis, quod erat necessarium, vt esset ei violenta.

Neque obstat quod tristitia & dolor sint de ijs, quæ nobis nolentibus accidunt: nam hoc intelligitur de obiecto, ex cuius apprehensione & displicentia sequitur tristitia, non autem de ipsa tristitia; neque ex eo quod obiectum sit nolitum, sequitur quod ipsa tristitia sit nolita & inuoluntaria: quoniam id, quod est nobis ma-

A lum, potest esse nolitum actu voluntario, & tristitia in motibus appetitus habet rationem fugæ & recessus, vt D. Thomas docet inf. quæ. 36. art. 1. Et propter eandem rationem negandum est antecedens *primæ* probationis illius minoris; & ad *secundam* neganda est minor, si intelligatur de delectatione, quatenus opponitur tristitiæ, & non quatenus est voluntaria, in quo non opponitur tristitiæ, sed potius conuenit cum ea.

Ad tertium Respondetur, ridiculam esse sententiam illam de necessitate continuationis actuum voluntatis. De quo alibi est agendum.

Ad vltimum concesso *antecedenti* neganda est *consequentia*, & ad probationem Respondetur, Divvm Thomam illo loco tantum loqui de esse & viuere, quatenus connexa sunt cum beatitudine: ad ea enim ita sumpta est naturaliter inclinata voluntas quoad specificationem, ita quod non potest ea nolle positiuè, sicut neque ipsam beatitudinem. Cum vero dicimus, quod voluntas aut determinata à Deo, aut pro sua libertate, potest nolle esse, aut viuere: loquimur de ijs secundum se, & sine connexione cum beatitudine, sine qua possunt esse obiectum voluntatis; quoniam huiusmodi connexio potest esse incognita, vel inconsiderata. Ratio autem quare ad ista obiecta sumpta *priori modo* habeat voluntas prædictam inclinationem, & non ad ea sumpta *posteriori modo*, est, quod illo modo ita sunt bona, vt non possint apprehendi vt mala; neque eorum opposita vt bona; non autem isto modo.

DVBIVM TERTIVM.

Vtrùm ita possit voluntas impediri ab actibus, qui dicuntur eliciti, vt in eo patiatur aliquam violentiam aut coactionem?

§ 1. *Proponitur pars affirmatiua.*

Vbi svpponimvs vt certum, voluntatem posse impediri ab illis actibus: & *Probatur*, quia vt voluntas eliciat actum aliquem, indiget propositione obiecti facta ab intellectu, & concursu Dei: sed hæc duo possunt ei auferri à Deo; ergo potest impediri ne eliciat actum. Vocamus autem in dubium, an cum ita impeditur voluntas, possit pati aliquam violentiam?

Pars affirmativa probatur *primo*, si lapis detineatur ne descendat deorsum, violentatur: ergo etiam voluntas patietur coactionem, si ita impediatur, vt in nullum actum, possit exire: Probo *consequentiam*, quia sicut grauitas lapidis est inclinatio ad motum deorsum, ita voluntas est inclinatio & propensio ad operationem indeterminate; ergo sicut lapidem detineri sursum, est contra impetum & inclinationem

grauitatis, & ideo eſt ipſi violentum; ita voluntatem impediri ab omni actu, erit contra eius propenſionem, & ex conſequenti erit ipſi violentum.

SECVNDO, non minus naturale eſt voluntati alicuius beati amare Deum, ſuppoſita viſione Dei; quàm lapidi moueri ad centrum, ſuppoſita grauitate ipſius lapidis: ſed ſi lapis impediatur ne deſcendat deorſum, ceſſatio iſta à motu eſt ipſi violenta; ergo ſimiliter ſi voluntas beati impediatur ab amando Deum, (ſicut re vera impediri poteſt, ſi Deus deneget ſuum concurſum ad iſtum actum) ceſſatio ab amando erit ei violenta.

VLTIMO, ſi voluntas habeat aliquem actum, quo velit elicere alium actum, verbi gratia, actum amoris; non minus inclinata eſt ad iſtum ſecundum actum, quàm, cum vult potentiam viſiuam videre obiectum aliquod eſt inclinata ad actum videndi: ſed ſi potentia viſiua in iſto caſu impediatur à videndo, ceſſatio ab actu videndi eſt contra inclinationem voluntatis, & ideo eſt ipſi violenta, vt diximus dubio primo; ergo ſimiliter ſi ipſa voluntas in priori caſu impediatur ab amando, ceſſatio ab iſto actu erit contra eius inclinationem, & ex conſequenti erit ipſi violenta. Pro hac ſententia ſolent referri DVRANDVS ALMAI. & ANGEST. locis citatis dubio præcedenti, ſed duo priores immeritò, vt ſtatim dicam.

§ 2. *Reſolutio quæſtionis.*

PRO SOLVTIONE SVPPONENDVM eſt ex ALMAINO in ſuis moral. tract. 1. cap. 2. duplices eſſe actus elicitos à voluntate: quoſdam qui tantum ſunt eliciti, & alios qui ſimul ſunt eliciti, & imperati: *primi generis* ſunt illi quos voluntas producit non præcedente alio actu, quo applicetur & moueatur ad producendum eos: vt actus, quo amat obiectum aliquod, eſt tantum elicitus; *poſterioris vero generis* ſunt illi actus, quos producit vt determinata & mota alio actu formali ſuo: vt cum vult amare rem aliquam, iſte ſecundus actus amandi eſt ſimul elicitus & imperatus; *elicitus* quidem, quia producitur immediatè ab ipſa voluntate, & non mediante alia potentia: *imperatus* vero, quia producitur ab ea mota ad operandum virtute alterius volitionis formalis. *Neque obſtat*, quod poſſet ille ſecundus actus produci à voluntate; quamuis nullus alius præceſſiſſet: quia de facto præceſſit alius, & non vtrumque, ſed vt applicans & mouens ipſam voluntatem ad eliciendum eum; hoc enim habet voluntas quoniam immaterialis eſt, vt, quod efficit ſuis actibus circa alias potentias, poſſit etiam præſtare circa ſeipſam: & ita, ſicut mouet ſuo imperio, quod eſt volitio abſoluta, alias potentias ad operandum: ſic etiam poteſt mouere ſeipſam; & eodem genere cauſalitatis concurrit eius imperium ad actus ipſius, quo concurrit ad actus aliarum potentiarum.

SIT PRIMA CONCLVSIO *voluntas non poteſt violenter impediri ab actu ſuo, qui tantum eſſet elicitus, & non imperatus.* ita tenent CAIETAN. prima parte, quæſtione 82. articulo primo. CONRAD. hic: ALMAI. loco citato, & DVRANDVS, qui pro oppoſita ſententia ſolet

A referri. Nam quamuis in 2. diſtinct. 25. quæſt quarta, num. 5. dicat, voluntatem cogi, cum impeditur ab omni actu ſuo: tamen in 4. diſt. 29. quæſt. 1. num. 7. quaſi explicans ſeipſum, inquit, illud non eſſe propriè & ſtrictè cogi, ſed large: Et probatur concluſio argumento ex ipſo deſumpto: vt alicui virtuti aut potentiæ ſit violentum impediri ab agendo, neceſſarium eſt, quod pati impedimentum, ſit contra ipſius inclinationem: ſed voluntatem impediri ab actu, qui tantum eſſet elicitus, non eſt contra aliquam inclinationem ipſius, ergo neque eſt ipſi violentum. *Maior* conſtat ex definitione violenti, & *minor* probatur, quia duplex tantum eſt inclinatio in voluntate, *altera naturalis*, quæ correſpondet ipſi vt natura eſt; & *altera elicita* quæ reſpondet ei in quantum eſt *principium liberum*: ſed impediri ab actu illo, non eſt contra *priorem inclinationem*, quoniam voluntas non eſt ex natura ſua inclinata ad exercitium alicuius actus in particulari; neque contra *poſteriorem*, quoniam, ex ſuppoſitione, nullum habet actum voluntas,
B quo velit elicere illum, de quo loquimur. ergo abſolutè non eſt contra aliquam inclinationem voluntatis.

SECVNDA CONCLVSIO. *Voluntas poteſt impediri violenter ab actu ſuo qui, ſi produceretur, eſſet ſimul elicitus & imperatus.* Ita tenet ALMAINVS loco citato, & meo iudicio probatur ſatis efficaciter vltimo argumento ex adductis pro parte negatiua.

AD QVOD variè reſpondent, qui ſequuntur oppoſitam ſententiam, nam *imprimis* CAIETAN. & CONRAD. locis citatis, dicunt, voluntatem in iſto caſu impediri à Deo, reſpectu cuius nulla creatura poteſt pati violentiam.

Sed quamuis hoc ſit verum, loquendo de voluntate, *vt eſt quædam natura*; tamen loquendo de ipſa *vt eſt* principium liberum; & quoad inclinationem elicitam falſum eſt, vt dixi dub. 1.

ALII DICVNT, impoſſibile eſſe voluntati in iſto caſu elicere actum de quo loquimur, & ideo ceſſationem ab eo non eſſe ipſi violentam. Vt enim negatio alicuius rei ſit violenta, non ſatis eſt quod
C ſit contra voluntatẽ: ſed præterea requiritur, quod ſit negatio rei poſſibilis; nam v.g. nõ volare, quamuis ſit contra voluntatem alicuius, non dicetur violentum ipſi, quia volare eſt impoſſibile.

Sed contra, quia quamuis, ex ſuppoſitione negationis diuini concurſus, ſit impoſſibile voluntati elicere actum: tamen abſolutè, & ſimpliciter eſt ei poſſibile. *Item*, cum detinetur lapis ſurſum, etiam caret concurſu Dei neceſſario ad motum deorſum: quoniam non præbet Deus concurſum ſuum ad motum ſine ipſo motu; & tamen detinetur violenter, ergo idem eſt dicendum in noſtro caſu.

TERTIO DICVNT ALII, ceſſationem ab actu in iſto caſu non eſſe violentam voluntati, quia non eſt contra inclinationem ipſius ſufficientem ad operandum: non enim habet voluntas omnia, quæ ad hoc requiruntur, cum deſit ei concurſus Dei, aut propoſitio obiecti.

Sed hæc ratio ſolum habet locum, quando voluntas impeditur propter effectum cognitionis, vt ſtatim dicam: non tamen quando impeditur propter ſubtractionem diuini concurſus; quoniam in iſto caſu voluntas habet omnia, quæ requiruntur, vt ſit ſufficienter inclinata intrinſecè

ad ope-

ad operandum; non enim enumeratur inter hæc actualis concursus Dei, vt patet in exemplo lapidis, paulo superius proposito.

VLTIMO RESPONDENT ALII, quod, vt cessatio ab actu sit violenta non satis est causam, quæ impeditur, habere sufficientem virtutem ad operandum; alioqui intellectus in dormientibus pateretur violentiam; sed requiritur nisus & conatus ad operandum; & ita in lapide cum detinetur sursum, non solum est grauitas, sed etiam nisus seu nitentia quędam actualis ad motum (quæ à nonnullis appellatur grauitatio,) ratione cuius paulatim comminuit & frangit rem ipsi suppositam, quamuis actu non moueatur. At vero voluntas in nostro casu non habet huiusmodi nitentiam: quoniam voluntatem niti & conari ad operandum respectu actus eliciti, non est habere alium actum, quo velit operari, alioqui daretur processus in infinitum: sed est producere ipsum actum.

Sed isti proculdubio decipiuntur, nam voluntas in isto casu ita habet nitentiam ad eliciendum suum actum, sicut habet eam respectu actus imperati, qui elicitur ab alia potentia; quod sic probo: ideo imperium voluntatis est nitentia respectu actuum, qui eliciuntur ab alijs potentijs, quia virtute ipsius applicantur, & mouentur ipsę potentiæ ad operandum, ita quod, nisi obstaret impedimentum, eliceret suos actus: sed idem præstat respectu actus eliciendi à voluntate, vt dixi, paulo ante primam conclusionem; ergo etiā est nitentia & conatus voluntatis ad ipsum. Neque ex hoc sequitur, dari processum in infinitum in actibus voluntatis: quoniam (vt in illo loco explicui) non est necessarium huiusmodi imperium voluntatis, vt ipsa eliciat suos actus.

Verum ADVERTE circa conclusionem hanc, quod, quando voluntas impeditur propter defectum cognitionis, non dicitur cogi, *tum quia,* cognitio obiecti quodammodo est necessaria, vt voluntas constituatur in actu primo ad operandum, nec sine ea potest esse sufficienter inclinata ad eliciendum actum circa obiectum, cuius cognitio deest, *tum etiam, quia* (vt bene aduertit PALVD. in 4. d. 29. quæst. 1. art. 1.) naturale est cuicunque potentiæ non operari, si subtrahatur obiectum, aut materia, cuius præsentia est necessaria ad operationem; & ita neque est violentum visui non videre, si subtrahatur visibile, neque igni non comburere, si desit combustibile.

§. 3. *Respondetur ad argumenta in principio dubij proposita.*

AD PRIMVM, concesso *antecedenti*, neganda est *consequentia*, si consequens intelligatur in casu primæ conclusionis; & ad probationem, neganda est comparatio illa inter lapidem & voluntatem, est enim magnum discrimen: quoniam lapis habet naturalem inclinationem ad motum deorsum; voluntas vero neque habet naturalem inclinationem, neque elicitam in illo casu ad exercitium alicuius actus in particulari, sed indifferenter potest, quantum est ex parte suæ naturæ, aut operari, aut suspendere omnem actum.

AD SECVNDVM Respondetur *primo*, negando *maiorem*, quoniam lapidi est ab intrinseco & simpliciter naturale descendere deorsum, quia grauitas, &

A tota virtus necessaria ad descensum, est ipsi connaturalis: at vero voluntati beati non est naturale ab intrinseco & simpliciter amare Deum visum, quoniam etiā suppositio visionis Dei, & virtus qua ipsa indiget ad amandum, est ei supernaturalis.

Sed obijcies, quod saltem in isto casu habet voluntas inclinationem omnino determinatam ad vnum, respectu actus amandi Deum, quamuis sit ei superaddita: & ex consequenti est contra istam inclinationem, impediri ipsam ab amando. *Respondetur*, ex hoc non sequi, quod ipsa voluntas patiatur violentiam secundum suam naturam, & seclusa suppositione.

Secundo respondetur, quod, manente visione Dei in intellectu, dupliciter potest intelligi, voluntatem impediri ab amando; scilicet aut ita vt simul habeat actum formalem quo velit elicere actum amandi, à quo impeditur; aut ita, vt nullum omnino habeat actum: & quamuis admittamus, posse voluntatem impediri *priori modo*, (quod posset negari, quia voluntas videntis Deum non potest habere actum repugnantem diuinæ voluntati) nihil inde sequitur contra nostram sententiam, quoniam

B in eo casu actus amandi, si produceretur à voluntate, non solū esset elicitus sed etiā imperatus; atque proinde, si voluntas pateretur aliquam violentiam in cessatione ab eo, solum pateretur eam quoad actum, qui simul esset elicitus & imperatus, quod nos in secunda conclusione diximus esse possibile. Si vero impediatur voluntas *posteriori modo*, non patietur violentiam; quia in eo casu non habet voluntas inclinationem elicitam ad amandum, & (vt probaui dubio primo) voluntas solum potest cogi à Deo quoad inclinationem elicitam.

Ad vltimum, patet solutio ex secunda conclusione.

VLTIMVM DVBIVM EST.

Vtrùm voluntas possit violenter recipere aliquam formam, aut habitum, aut actum primum prout distinguitur ab actu secundo vel operatione?

C AD HOC DICO *primo, à nulla creatura operante propria virtute potest voluntas violenter recipere formam aliquam.* Probatur, quia creatura distincta à voluntate non potest virtute propria producere formam in voluntate: ipsa vero voluntas, cum producit suis actibus in se ipsa aliquos habitus, non potest sibi inferre violentiam, quoniam violentia semper prouenit à principio extrinseco.

DICO SECVNDO *à Deo potest voluntas recipere violenter formā aliquā, ita tamen vt solū inferatur violentia volūtati, verū violentia ista solum erit quoad inclinationē elicitam.* Probatur, quia Deus potest producere in volūtate formam aliquā, aut habitum, renuente ipsa voluntate, & habente actum formalē, quo absolutè, nolit recipere; Quod vero hoc non sit violentum voluntati quoad suam inclinationem non elicitam, patet ex ijs, quæ diximus dubio primo. Et in hac conclusione conueniunt nobiscum PALVD. & ANGEST. locis citatis.

ARTICVLVS V.

Vtrum violentia causet inuoluntarium?

COMMENTARIVS.

Quid facere debeat fœmina vi oppressa vt non sit illi voluntaria oppressio.

CONCLVSIO est affirmatiua; Pro cuius explicatione ADVERTE, violentiam posse sumi actiuè & passiuè; *actiuè* sumitur pro virtute, quam agens applicat, vt compellat subiectum ad agendum, vel recipiendum aliquid; *passiuè* vero pro ipsa actione vel receptione, sicut cū aliquis impellit alium ad motum, applicatio suæ virtutis ad impellendum dicitur violentia actiuè; & motus, qui inde sequitur, dicitur violentia, passiuè; si *priori modo* sumatur, potest conclusio habere sensum causalem, quoniam virtus extrinseci agentis, vt applicata ad efficiendum aliquid in subiecto contra inclinationem ipsius est causa, vt effectus ille sit violentus subiecto: si vero sumatur *posteriori modo*, necesse est explicare eam in sensu identico, quoniam ipsa actio, vel receptio, est violentia passiuè sumpta, & simul est inuoluntaria.

SECVNDO ADVERTE, violentiam actiuè sumptam, siue vim, duplicem esse: *alteram* simpliciter, & *alteram* secundum quid; *violentia simpliciter* est, cum applicatur tanta virtus, vt per se sufficiat ad efficiendum effectum, etiam omnino renittente subiecto: vt cum aliquis mouet brachium alterius, ipso renitente, & repugnante motui, & propterea violentia ista ab aliquibus solet appellari sufficiēs, & compellens: & à iurisperitis appellatur absoluta, & præcisa: *violentia* vero *secundum quid*, est cum virtus quæ applicatur, nō sufficit sola ad effectum, nisi simul etiam concurrat voluntas: quæ ideo dicitur violentia, quia est, contra aliquam inclinationem subiecti, scilicet, contra desiderium aut volitionem inefficacem siue velleitatem; dicitur tamen violentia cum addito diminuente, scilicet, *secundum quid*, quia non est contra maiorem inclinationem subiecti, scilicet, contra volitionem absolutam efficacem, quam tunc habet voluntas, cum concurrat ad effectum, ad quem huiusmodi violentia impellit, hæc à iurisperitis appellatur *conditionata*, quia requirit concursum voluntatis; & ab alijs dicitur *insufficiens* &, *impellens*, quia sola non sufficit ad effectum sed solum inducit & impellit voluntatem. Ita distinguitur hæc duplex violentia à iurisperitis, vt docet COVARRV. in epitome, in quartum decretal. 2. parte, §. primo, numero 11. vbi etiam adducit textum Iustiniani ex quibus colligitur ista distinctio. Conclusio DIVI THOMÆ intelligenda est de priori violentia: nam de posteriori, quæ non distinguitur à metu mali futuri, & dolore præsentis, agit ipse articulo sequenti.

TERTIO ADVERTE, quod sicut violentia passiuè sumpta, est, quæ fit à principio extrinseco, passo non conferente vim, hoc est, repugnante & renitente, vt explicui in principio articuli præcedentis; ita etiam ad violentiam actiuè sumptam requiruntur hæc omnia, scilicet, quod sit à

A principio extrinseco, & contra inclinationem subiecti. Et quoniam inclinatio totius hominis est voluntas, ideo tunc dicetur aliquod agens inferre vim aut violentiam simpliciter homini, cum eius voluntas repugnauerit ipsi.

EX HIS *sequitur primo* euidens ratio pro conclusione DIVI THOMÆ, quæ talis est: violentia actiuè sumpta ita est causa actus, aut motus, vt voluntas eius, qui patitur violentiam, nullo modo ad eū cōcurrat, sed potius cōtranitatur & repugnet, ergo etiam est causa vt actus ille sit inuoluntarius: patet consequentia, quia tollit id, quod est de ratione voluntarij, scilicet, procedere à principio extrinseco.

Secundo sequitur, quod ea, quæ quis agit, aut patitur per vim simpliciter, siue absolutam, neque habēt meritum, quamuis alias sint bona; neque demeritum, quamuis alias sint mala: vnde neque ille, qui per vim absolutam inclinatur ante idolum peccat, vt habetur in cap. *presbyteros* d. 50. & in cap. *maiores de baptismo & eius effectu*; neque ille, à quo per eādem vim extorquetur eleemosina, meretur

B aliquid. Et ratio vtriusque est manifesta, quoniam vbi non est voluntarium, non potest esse meritum, neque demeritum.

Tertio sequitur, quod baptismus per vim absolutam sumptus, neque est baptismus, neque aliquid efficit in suscipiente: atque adeo si ista vis probetur ex parte baptizati, non cogetur ad seruandā regulam fidei Christianæ. Ita definitur in cap. *maiores* supra citato, vbi hæc redditur ratio, quod alias sequeretur, posse aliquem simpliciter inuitum cogi ad obseruantiam legis Christianæ. Neque obstat quod in cap. DE IVDÆIS d. 45. definiatur, eos, qui tēpore Sisebuti Regis coacti fuerāt venire ad Christianitatem, quia iam susceperant baptismū & alia sacramenta, compellandos esse vt fidem, quam vi susceperant, tenerent: quoniam (vt Innocentius tertius docet in illo cap. *maiores*) definitio illa non intelligitur de vi absoluta, sed de conditionata, quæ non impedit sacramentum baptismi.

Vltimo sequitur quod vt censeatur aliquis actus factus, aut aliqua passio recepta per vim absolu-

C tam, non satis est quod voluntas se habeat negatiuè, hoc est, neque consentiat, neque renitatur; sed requiritur, quod actu formali absoluto & efficaci, quantum est ex parte sua, renitatur, hoc est, quod habeat actum formalem, quo nolit actionem, aut passionem, & qui sit absolutus, & efficax. Et probatur, quia si voluntas non habeat hunc actum, sed aut nullum, aut inefficacem, & conditionatum: non erit actus, aut passio absolutè contra inclinationem hominis; ergo neque erit simpliciter violentus ipsi: *Consequentia* patet ex definitione violenti explicata articulo præcedenti & *antecedens* probatur, quia si voluntas nullum habeat actum, non repugnat positiuè; si vero solum habeat actum inefficacem, non repugnat perfectè, cum possit iste actus esse simul cum opposito efficaci.

Et ex hoc sequitur vlterius esse necessarium, quod homo efficiat totum, quod voluerit, ad propulsandum violentiam. Probatur, quia alias à posteriori poterit colligi, voluntatem non reniti actu absoluto & efficaci, quoniam volitio efficax sufficiens est, quantum est ex propria natura, vt efficiantur omnia, quę necessaria fuerint ad propulsandum violentiam cui renititur, sicut in vniuersum, volitio

efficax

efficax hoc habet respectu cuiuscunque effectus itaque solum illæ actiones, aut passiones sunt hominum simpliciter violentæ, quibus contranititur & volitione efficaci, & opere externo, omnibus mediis sibi possibilibus, si necessarium fuerit, ad vitandum eas.

Sed obiicies, quia sequitur ex hoc, quod si fœmina, cum violenter opprimitur, non faciat omnia sibi possibilia ad vitandum oppressionem v. g. clamare, & conari interficere aggressorem, quamuis ex eo sequatur ipsi infamia, & mors, aut aliud graue damnum, non dicetur pati oppressionem violenter: & ex consequenti, dicetur eam pati voluntariè, atque proinde peccare.

Ad hoc Caie. 2.2 quæst. 151. art. 2. circa solutionem 2. & q. 154. art. 4. circa solutionem 2. concedit *sequelam*, quantùm ad omnia quæ inferuntur. *Sed mihi non videtur* necessarium concedere eam, quoad omnia illa: quare concedo, opressionem non esse violentam in isto casu fœminæ, nego tamen ex hoc sequi, esse ipsi voluntariam, supposito quod non solum non consentit, sed etiam habet volitionem formalem, qua renititur, & propter grauè damnũ, quod ipsi imminet, non adhibet alia media ad propulsandum oppressionem: Pro quo advertè quod oppressio in isto casu solum potest esse voluntaria fœminæ indirectè, & tanquam effectus omissionis resistendi, aut opponendi media ad resistendum: quare, cum effectus omissionis non sit voluntarius, nisi supposita potentia, & obligatione ad agendum, (vt dixi artic. 2.) non erit illa oppressio voluntaria fœminæ, nisi suposito, quod teneatur adhibere media illa: & ita si non teneatur, non erit oppressio voluntaria, quamuis non sit violenta.

Sed quæres, quænam media externa teneatur opponere fœmina in isto casu ad resistendum oppressioni? *Respondetur*, non esse huius loci disputare de hoc, sed pertinere ad quæstionem citatam ex secunda secundæ nunc tamen dico breuiter, quod si fœmina timeat in se periculum consentiendi in peccatum mortale, tenetur facere omnia quæ sibi possibilia fuerint ad resistendum, etiam si ex eo sequantur ipsi grauissima incommoda, vt infamia, & mors. Probatur, quoniam consentire illi peccato, aut exponere se periculo consentiēdi est, secundum se actio mala moraliter respectu ipsius fœminæ, & prohibitũ præcepto naturali negatiuo, quod obligat semper & in omni euentu. Si vero non timeat tale periculum, videtur mihi probabilis sententia eorum, qui dicunt, quod solum tenetur facere, id quod commode potuerit, habita ratione periculi, in quo versatur; ita quod, si ex vociferatione, aut alia resistentia, possit sequi graue incommodum, vt mors, infamia, aut percussio grauis, vel detrimentum in bonis suis; non tenebitur ea vti. Probatur, quoniam oppressio in isto casu non habet rationem actionis liberę respectu fœminæ, sed puræ passionis: & resistere ipsi solum præcipitur præcepto affirmatiuo, quod non obligat in omni euentu, sed iuxta exigentiam rationis, & ex consequenti, modo morali atque humano, atque proinde non obligat cum tanto periculo; Verum quia raro continget, vt fœminæ non habeant periculum consentiendi, ideo semper consulendum est ipsis vt resistant.

A

ARTICVLVS VI.

Vtrùm metus causet inuoluntarium simpliciter?

Prima conclusio. *Ea, quæ fiunt per metum, mixta sunt ex voluntario & inuoluntario.*

Secunda Conclusio, *màgis sunt voluntaria, quàm inuoluntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, & inuoluntaria secundum quid.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Explicatur titulus articuli.*

Pro explicatione doctrinæ huius articuli, svpponendvm est ex D. Thoma infra qu. 41. art. 1. & 2. timorem esse passionem partis appetitiuæ, qua refugimus, & nolumus obiectum aliquod, quatenus nobis repræsentatur vt malum futurum, & difficilè, cui resisti non potest. Ex quo intelligi potest definitio metus, quæ ab Aristotele traditur 2. lib. rethorices cap. 5. his verbis: *Metus est animi ægritudo, aut perturbatio orta ex cognitione imminentis mali, quod aut interitum, aut molestiam adferre possit.* Quam definitionem Cicero. in Tusculanis ita explicuit: *metus est opinio impendentis mali quod intollerabile esse videatur.* Et Vlpianvs Iureconsultus libr. 1. ff. *de eo quod metus causâ*: *Metus est instantis vel futuri periculi causâ mentis trepidatio.* Verum quãuis metus propriè respiciat malum vt futurum; & tristitia, seu dolor sit de malo præsenti: tamen hoc loco sumitur magis latè, scilicet, prout comprehendit & timorem mali futuri, & dolorem seu tristitiam præsentis; quoniam quantum attinet ad præsentem disputationem eadem est ratio de vtroque. Eodem enim modo cogitur, aut impellitur voluntas ad aliquid agendum metu futuri mali, & tristitia prouueniente ex malo præsenti vt ex cruciatibus, & alijs similibus.

B

Secvndo svpponendvm est, non ideo dici, effectum aliquem fieri per metum, quia metus sit causa effectiua ipsius: sed quia est causa mouens, & impellens voluntatem, vt efficiat ipsum; sicut mercator tempore tempestatis mouetur metu mortis ad proijciendum merces in mare. Ex quo sequitur, differre metum à violentia absoluta, de qua diximus in principio articuli præcedentis; quoniam violentia illa compellit, & necessitat ad actionem, vel passionem, cuius dicitur causa, non expectato consensu voluntatis, imo & renitente voluntate: at vero metus solum est causa effectus medio consensu libero voluntatis, hoc est mouendo voluntatem, vt libere concurrat ad eam.

C

Circa primam conclusionem est

DVBIVM I.

Vtrùm sit vera?

§. 1. *Pars negatiua proponitur.*

ET PARS NEGATIVA probatur PRIMO, quia *vel* voluntarium sumitur secundum *communem rationem*, hoc est, pro eo quod est à principio intrinseco cum cognitione, *vel secundum particularem* rationem, hoc est, pro libero; si sumatur *priori modo*, falsa est conclusio, quoniam impossibile est quod idem effectus simul & respectu eiusdem principij, scilicet, eiusdem voluntatis, sit, & non sit à principio intrinseco, aut cũ cognitione, & sine ea, quod tamen est necessariũ vt simul sit voluntarius & inuolũtarius; si vero sumatur *posteriori modo*, apertius est esse falsam, quoniã vt aliquis effectus procedat ab eadem voluntate libere, & non libere, necessarium est quod procedat ab ea vt operante cum indifferentia & sine ea, quod tamen inuoluit repugnantiam.

SECVNDO, si id, quod fit per metum, fieret à voluntate sine metu, esset omnino voluntarium, ita quod nullo modo esset inuoluntariũ: sed metus nõ est causa propter quã sit inuoluntariũ; ergo id, quod fit per metum, nullo modo est inuoluntarium. Probatur *minor*, quia metus solũ est causa illius effectus mouendo voluntatẽ, vt libere concurrat ad eum: ergo non est causa vt sit à principio extrinseco, vel vt producatur à voluntate sine libertate; quod erat necessarium, vt haberet à voluntate, tanquam à causa, quod esset aliquo modo inuoluntarius.

§. 2. *Decisio quæstionis pro parte affirmatiua.*

PRO SOLVTIONE *supponendũ est primo*, volũtariũ, de quo hic loquimur, duo includere in suo conceptu, scilicet *esse à voluntate* tanquam volitum & imperatum ab ipsa. quoniam metus iste primario mouet ad effectum voluntatis, & consequenter ad volitionem ipsius, vt necessariam ad productionem effectus; *& libertatẽ*, hoc est esse à volũtate vt à principio imperante cum indifferentia ad vtrumque. Neque ex hoc sequitur, voluntarium istud esse vnũ per accidens, quoniam primum comparatur ad secundum, sicut gradus genericus ad differentialem, vt dixi art. 2. de voluntario & libero in communi: & ex hoc constat nomine inuoluntarij hoc loco intelligi conditiones oppositas prædictis rationibus.

SECVNDO SVPPONENDVM est, quod non loquimur de omni euentu, quo propter metum aliquid facimus: aliquando enim facimus propter metum ea, circa quæ, si non adesset metus, neque haberemus volitionem, neque nolitionẽ, & in isto casu eadem est ratio de metu, & de alijs passionibus, quantum ad hoc, quod est esse causam inuoluntarij; vt dicam art. 7. sed loquimur de eo euentu in quo propter metum volumus id, quod alias nollemus, vt cum mercator merces, quas vellet retinere, proijcit in mare, ad vitandum periculum mortis, quod ipsi imminet ex tempestate.

TERTIO SVPPONENDVM est, quod in casu isto

A quando per metum proijciuntur merces in mare (& idem est in alijs casibus similibus) cõcurrunt saltem tres actus ex parte voluntatis eius, qui proijcit; *Primus* est amor mercium, qui est volitio habendi eas, & (vt inquit D. THOMAS art. sequenti ad secundũ) manet etiam cum merces proijcitur in mare; *secundus* est nolitio mortis qui est volitio repellendi periculum submersionis, quod timetur. *Tertius* est volitio proijciendi merces in mare, cuius causa est secundus actus: quoniam volitio finis est causa volitionis medij, quod est volitum propter finem; & (vt inquit D. THOMAS hic ad primum,) proiectio mercium non est volita propter se, sed vt medium ad repellendum periculum illud. Præter hos actus aliqui constituunt quartum quem dicunt esse noleitatem seu nolitionem conditionatam proiectionis mercium, & causam eius esse primum actum, scilicet, amorem mercium. Sed mihi non videtur necessarium addere istum actum *primo*, quia solum additur ad explicãdum quo modo proiectio mercium sit inuolũtaria, & tamen sine eo potest hoc explicari, vt statim dicã;

B *secundo* quia vel conditio illa tenet se ex parte actus, vel ex parte obiecti: si *primum*, sequitur, quod in illo casu non habeat voluntas aliquem actum formalem, quo nolit projicere merces. Probatur *sequela*, quia non potest conditio tenere se ex parte actus vt intrinseca ipsi, quia intelligi non potest quomodo conditio sit in actu voluntatis; sed vt plurimum, vt requisita ad hoc, vt ipse actus inhæreat subiecto: sed in isto casu conditio non est adimpleta; ergo neque actus, qui ipsam requirit ad suam inexistentiam, est actu in subiecto, scilicet, in voluntate; si vero dicatur *secundum*, etiam sequitur idem inconueniens, quoniam cum conditio solùm se tenet ex parte obiecti tunc actus voluntatis est in seipso absolutus, & explicatur per indicatiuum, vt cum dicimus *volo*; quamuis non sit efficax, nisi dependenter à conditione, vt constat in promissionibus & votis conditionatis: sed forsan est impossibile, quod voluntas in isto casu habeat actum absolutum, quamuis inefficacem, quo nolit proijcere merces; aut saltem est valde difficile, quoniam

C actus ille ita explicari debet, volo non proijcere merces, si non adsit nunc hoc periculum: constat autem esse valde difficilè quod habeat hunc actum is, qui videt periculum esse præsens, & iudicat non posse vitari, nisi proijciendo merces, & propterea vult actu absoluto & efficaci projicere eas; ergo impertinenter additur ille quartus actus.

Neque ex hoc sequitur, non reperiri volitiones aut nolitiones conditionatas: solum enim impugnaui illas, quas aliqui dicunt habere conditionem sibi intrinsecam, & ad exprimendum huiusmodi conditionem explicant eas hac forma, vellem nollem. Neque mihi deest ratio ad hoc asserendum: quoniam sicut dicere, quod dissentirem ab ecclesia in rebus fidei, aut quod currerem, si hoc aut illud fieret, non est habere formalem dissensum, aut actum currendi; sed est iudicare ex meo affectu, tanquam ex causa sufficienti, posita conditione, quod haberem actus istos: sic etiam dicere, nollem aut vellem, est habere simile iudicium de illis actibus; & ita in nostro casu, quamuis mercator

nullam habeat nolitionem formalem, potest vere dicere, nollem proijcere merces; quoniam ex proprio affectu ad merces, qui est primus actus ex ijs quos retulimus, scilicet amor ipsarum, potest vere iudicare, quod, nisi immineret periculum submersionis, haberet actum formalem, quo nollet proijcere eas in mare.

Et si quaras, quomodo ex amore mercium non sequatur in mercatore nolitio proijciendi eas in mare: sicut ex volitione vitandi periculum prouenit volitio proijciendi eas? *Respondetur*, quia amor ille redditur inefficax circa media, quia impeditur à secundo actu, qui est efficacior.

Et si rursum quaras, quomodo amor mercium, qui contrarius est volitioni proijciendi eas in mare, possit esse simul cum ea, imo & cum ipsa proiectione? *Respondetur*, actus istos non esse inter se contrarios, quoniam habent obiecta distincta; nam (vt hoc loco docet Diu. THOMAS,) mercator amat merces suas absolute consideratas, quatenus sunt quoddam bonum ipsius: & vult eas proijcere in mare, quatenus habent adiunctam circunstantiã istam, quod sunt impedimento ad vitandum periculum naufragij; sicut Iudex amat hominem scelestum consideratum absolute, quatenus homo est, & proximus: & tamen spectatis eius sceleribus vult ipsum occidere.

EX HIS SEQVITVR DECISIO huius quæstionis, scilicet veram esse sententiam D. THOMÆ, & probatur in exemplo opposito, quoniam proiectio mercium est voluntaria ratione secundi actus, quia procedit ab eo, vt à causa; & est inuolũtaria ratione primi, quia repugnat ipsi: ex quo etiam colligitur, quod non tam libere procedat, quoniam voluntas non esset eius causa contra proprium actum; & inuita, nisi aliqua vi determinaretur. Et hæc est expressa sententia ARISTO. 3. Ethi. cap. 10. vbi eodem modo probat, ea, quæ fiunt metu alicuius mali, esse inuoluntaria, quo nos id probauimus; quod vero sint voluntaria probat alijs argumentis, quæ apud ipsum legi possunt.

§. 3. *Soluuntur argumenta partis negatiua.*

AD PRIMVM Respondetur quod voluntarium sumitur vtroque modo, prout tamen reperitur in ijs, quæ sunt voluntaria, & imperata, sicut diximus in prima suppositione. Et ad *primam obiectionem* Respondetur, quod, cum isti effectus solum dicantur esse à voluntate, tãquam à principio, vt imperati ab ipsa, & medio imperio ipsius, non repugnat, quod simul dicantur esse & non esse ab ipsa, non quidem considerata absolute, sed vt habet diuersos actus; nam in exemplo supra posito, proiectio mercium in mare est à voluntate, quatenus habet volitionem efficacem, qua vult eam; & non est ab ea, quatenus habet alterum actum, scilicet amorem mercium; qui inclinat ad oppositum, scilicet ad retentionem earum.

Et ad secundam obiectionem dicẽdum est, quod vt effectus aliquis procedat à voluntate libere, & aliquo modo non libere; satis est, quod procedat ab ea, vt operante cum indifferentia, quæ requiritur simpliciter ad libertatem; & sine perfectione accidentali illius indifferentiæ, quæ non est necessaria ad libertatem simpliciter, sed ad ipsius perfectionem accidentalem; & hanc perfectionem accidentalẽ indifferentiæ tollit metus, & in eo conuenit cum alijs passionibus, vt magis explicabimus art. 7.

AD SECVNDVM concessa *maiori*, distinguenda est *minor*, si enim sit eius sensus, quod metus non est causa à qua ea, quæ fiunt per metum, habeant quod sint inuoluntaria, vera est: cæterum ex ea in isto sensu non potest colligi conclusio; quia ex alia causa possunt ista habere quod sint inuoluntaria, scilicet ex amore ad opposita; sicut in exemplo supra posito, proiectio mercium in mare habet quod sit inuoluntaria, ex amore ad ipsas merces; si tamen sit sensus, quod metus non est causa vt fiant ea, quæ aliunde, scilicet ex amore illo, habent quod sit inuoluntaria; falsa est: quia secluso metu illa non fierent; vt in eodem exemplo, si mercator non timeret periculum mortis, non proijceret merces in mare. Et propter eandem rationem neganda est *consequentia*. Quare cum dicimus, ea, quæ metu fiunt, esse inuoluntaria; aut, metum causare inuoluntarium; non est sensus, quod illud inuoluntarij, quod reperitur in huiusmodi rebus, proueniat à metu mali, quod timetur tanquam à causa; sed quod metus est causa, vt fiant ea, quæ sunt inuoluntaria; nam quoniam est causa vt fiant non obstante amore, & propensione ad opposita; ideo dicitur causare inuoluntarium.

CIRCA secundam conclusionem est

DVBIVM II.

Vtrum ea quæ metu fiunt, sint simpliciter voluntaria?

§. 1. *Partis negatiua argumenta.*

PROBATVR *pars negatiua* PRIMO testimonijs; nam imprimis Aristo. 3. Ethi. cap. 1. loquens de ea iactura, quę orta tempestate fieri solet, ita inquit: *simpliciter & absolute nemo sua sponte rerum suarum iacturam facit.* Et paulo inferius: *hac igitur talia,* scilicet quæ metu fiunt, *sponte aguntur, simpliciter autem fortassis inuita.* Et Diu. THOMAS 2.2. q. 142. art. 3. inquit, ea quæ metu fiunt, non esse simpliciter voluntaria. Et paulo inferius, inquit, in ijs, quę pertinent ad timiditatem, singularia esse minus voluntaria, & ipsum commune esse magis voluntarium. Ex quo sic argumentatur ipse D. THOMAS in hoc art. docet ea quæ metu fiunt, si sumantur in vniuersali, esse inuoluntaria; ergo si sumpta in singulari sunt minus voluntaria, sequitur nullo modo esse voluntaria simpliciter. Et tandem in *cap. maiores de baptismo & eius effectu*, dicitur, quod is qui terroribus atque supplicijs violenter attrahitur, & ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad obseruantiam fidei Christianæ.

§. 2. *Pars affirmatiua eligitur.*

SED HIS NON OBSTANTIBVS CONCLVSIO D. THOMÆ EST VERA. Et probatur ratione ipsius quę desumpta est ex ARISTOTELE 3. Ethi. cap. 1. vbi eandem tradit doctrinam. Et CONFIRMATVR, quia pro-

quia proiectio mercium, quę fit orta tempestate, (& idem est de alijs, quæ metu fiunt,) est volitã consideratis omnibus circumstantijs, & solum est nolita sumpta secundum se, & vt separata à circũstantijs, quas habet adiunctas à parte rei: ergo est volita simpliciter, & nolita secundum quid; Patet *consequentia*, quia vnumquodque: denominatur simpliciter ab eo, quod ei conuenit consideratis omnibus circumstantijs suis; & secundum quid ab eo, quod solum conuenit ipsi, vt separato ab huiusmodi circumstantijs.

ITEM id, quod metu fit, procedit à volitione efficaci, tanquam à causa, & solum repugnat volitioni imperfectæ & inefficaci, vt dixi dubio præcedenti: ergo est voluntarium simpliciter, & inuoluntarium secundm quid; Patet *consequentia*, quia sicut dicitur aliquid voluntarium vt imperatum, quia procedit à volitione; & inuoluntarium, quia repugnat volitioni; ita dicetur voluntarium simpliciter, si processerit à volitione simpliciter, qualis est efficax, & inuoluntarium secundum quid, si repugnauerit volitioni secundum quid, qualis est inefficax.

Ex hac conclusione SEQVITVR PRIMO, transgressionem legis siue naturalis, siue positiuæ, formaliter loquendo, non esse immunem à culpa, quamuis fiat metu. Probatur, cum transgressio legis sit intrinsece mala, non potest esse à culpa libera, nisi fiat inuoluntarie: sed cum fit metu alicuius mali, non fit inuoluntarie, sed potius simpliciter voluntarie, vt diximus; ergo tunc non est immunis à culpa.

SECVNDO SEQVITVR, in ijs, quæ ita sunt intrinsece & ex natura sua mala, vt nulla circumstantia possint reddi bona, nullum metum excusare à tota culpa; quamuis eam minuat, ita vt quanto metus est maior, tanto culpa sit minor. *Prima pars* probatur. *primo quia neque excusat* à culpa, quia ratione eius desinat opus illud esse malum; quoniam cum id, quod est intrinsece malum, fit malum ratione eorum quæ includit: sicut ratione metus non amittit ea quę antea includebat ita non desinit esse malum; *neque etiam excusat*, quia ratione eius illud opus non fit voluntarium simpliciter, vt constat ex conclusione; ergo nullo modo excusat à tota culpa. *Præterea* hoc videtur significari in cap. *sacris, de ijs quæ vi metusue causa fiunt*; vbi dicitur pro nullo metu esse committendum peccatum mortale. Et cap. *primum est*, & cap. *omne genus mendacij*. 22. q. 2. vbi dicitur pro nulla re esse dicendum aliquod genus mendacij, & 11. q. 3. *quisquis*, vbi & de eo, qui veritatem occultat, scilicet cum tenetur eã manifestare; & de eo qui mendacium dicit metu cuiuslibet potestatis, dicitur, quod iram Dei super se prouocat, quia magis timet hominem, quam Deum.

Secunda etiam pars probatur *primo*, quia ita dicitur expresse in cap. *Sacris*, supra citato; & in cap. *imprimis* 2. q. 1. præcipitur, quod imponatur lenior pœnitentia quibusdam Episcopis, si dixerint se metu iudicis commisisse crimen, de quo ibi agitur. Et *præterea* quia ARISTO. 3 Ethi. cap. 1. inquit, dari veniam illi, qui egerit ea, quæ non sunt agenda, compulsus ijs rebus, quæ humanam naturam superant, & quas nemo perferre queat. Et *tãdem*, quia actus aliquis in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius: sed metus minuit voluntarium, vt diximus, ergo etiam minuit culpam.

A

Neque obstat, quod metus sit causa, vt peccatũ committatur maiori intensione & conatu voluntatis, sicut quo aliquis magis timet tormẽta, eo intensius vult sacrificare idolis: *Quoniam* licet metus intendat volitionem circa peccatum, & ex consequenti augeat ipsum intensiue: tamen quia minuit libertatem, ideo simpliciter dicitur minuere maliciam peccati; quoniam ad peccatum plus facit libertas, quam intensio actus: sępe enim actus puerorum & amentium, & etiam motus primo primi sunt intensissimi, & tamen propter defectum libertatis non sunt peccata.

Verum aduerte circa istam secundam partem, non esse eius sensum, quod metus ita diminuat peccatum, vt de mortali faciat veniale; & de veniali nullum; quia peccatum habet ex obiecto quod sit mortale, aut veniale, supposito quod ex parte peccantis sit sufficiens deliberatio; *Sed sensus est*, quod si peccatum secundum se fuerit mortale, aut veniale, erit leuius intra limites horum peccatorum, si committatur metu; & tanto leuius, quanto maiori metu fuerit commissum.

B

TERTIO sequitur, contractus metu celebratos non esse irritos iure naturæ, propter defectum voluntarij requisiti ad transferendum dominium ex parte eius, cui incutitur timor. Et ità censendum est de promissionibus, & votis, & de matrimonio: ita tenet CAIETA. hoc loco. Et probatur, quia voluntarium simpliciter, quamuis habeat admixtum inuoluntarium secundum quid, sufficit de iure naturæ ad omnia ista: sed metus non tollit istis voluntarium simpliciter vt constat ex conclusione; ergo, quamuis ista omnia fiant metu, habebunt voluntarium, quod requiritur, vt sint valida de iure naturę. Probatur *maior*, quia si ista fiant metu proueniente à causa naturali extrinseca, vt si quis metu tempestatis, aut incendij contrahat cum aliqua, aut emittat votum, vel donet aliquid, sunt omnia valida, & ex consequenti habent voluntarium quod requiritur secundum ius naturę ad eorum valorem: & tamen voluntarium, quod in eo euẽtu reperitur in istis omnibus, habet admixtum inuoluntarium: ergo voluntarium simpliciter, quãuis habeat admixtum inuoluntarium, sufficit ad omnia ista secundum ius naturæ. Cum tamen aliqua ex istis dicuntur *in iure irrita*, debet intelligi secundum dispositionem iuris, & non propter defectum voluntarij, quod secundum ius naturale requiritur ad eorum valorem.

C

An vero alia ex parte sint ista irrita secundum ius naturæ aliquando, scilicet quando metus incutitur ex iniuria ex parte eius, in cuius fauorem fiunt: explicandum est suis locis in materia de restitutione; & in materia de voto, & in materia de matrimonio, quoniam hoc loco solum agimus de effectibus metus, quatenus est aliquo modo causa inuoluntarij.

VLTIMO SEQVITVR, quod, si lege aliqua siue positiua siue naturali; & siue affirmatiua siue negatiua, aliquid præcipiatur, & aliquis metu commotus fecerit oppositum, nõ excusabitur à culpa trãsgressoris propter defectum voluntarij: sed quantum est ex hac parte poterit dici transgressor legis. Probatur, quia voluntarium simpliciter, quamuis habeat admixtum inuoluntarium secundum quid, sufficit ad transgrediendum legem: qui enim metu

mortis

mortis committit fornicationem, proculdubio est transgressor legis prohibentis fornicationem: An vero alia ex parte, scilicet quia lex aliqua non obligat in isto casu, excusetur aliquis à culpa transgressionis; & quæ leges non obligent, & qualis metus requiratur vt non obligent; pertinet ad materiam de legibus.

§. 3. *Ad argumenta partis negatiuæ.*

AD TESTIMONIVM ARISTO. Respondetur, particulam *simpliciter*, referri ad obiectum, scilicet ad iacturam bonorum: & sumi vt significat idem quod *absolute*, & sine adiectione alterius; atque ita sensum esse, quod si iactura bonorum sumatur simpliciter, hoc est *absolute*, & sine adiectione alterius circumstantiæ, nemo eam facit sponte sua, cum quo tamen stat, quod si sumatur prout habet adiunctam circumstantiam istam, quod est necessaria ad vitandum periculum mortis, sit simpliciter voluntaria. Et quod hic sit sensus ARISTOTELIS in vtroque loco, colligitur aperte ex contextu: nam in priori post verba, quę retulimus, subdit: *sed suæ ac cæterorum salutis causa omnes faciunt, qui modo sanæ mentis sunt.* vbi satis explicat, intelligenda esse præcedentia verba de iactura bonorum sumpta sine adiectione huius circumstantię, quod scilicet sit necessaria ad suam, & suorum salutem. Et in posteriori loco quasi reddens rationem eius quod dixerat, subiungit: *nemo enim quidquam tale ipsum propter se optauerit*; quibus verbis idem significatur atque in præcedentibus, scilicet, quod nemo optauerit iacturam suorum bonorum propter seipsam, sed propter aliud, hoc est propter salutem, & idem est sensus, si pro eo quod LAMBINVS dixit *propter se*, legamus vt alij, *per se*; nam iactura optatur per seipsam, cum optatur, & non propter aliud, tanquam propter finem.

AD PRIMVM TESTIMONIVM D. THOMÆ Respondetur, ibi particulam *simpliciter*, non sumi vt opponitur contra *secundum quid*, sicut hoc loco; sed vt est idem quod *pure*, & opponitur huic, quod est *mixte*; & ita sensus illorum verborum est, ea, quæ metu fiunt, non esse voluntaria *pure*, sed *mixte*: hoc est simul voluntaria & inuoluntaria, & hoc modo se explicat ipse Diu. THOMAS hoc loco.

AD SECVNDVM TESTIMONIVM Respondetur, quod actus proueniens ex timore v. g. fugere metu mortis, duobus modis potest considerari, scilicet secundum se; hoc est sine ordine ad finem intentum, nimirum ad vitandum mortem; aut vt habet adiunctum illum ordinem; & isto posteriori modo adhuc potest dupliciter sumi, scilicet in cõmuni, & abstrahendo ab exercitio, aut in particulari, & in ipso exercitio fugiendi; quando D. THOMAS hoc loco dixit, actum istum secundum se esse minus voluntarium, quam prout est in singularibus, comparauit eum sumptum priori modo ad seipsum sumptum posteriori modo; quando vero loco citato dixit actum istum in communi esse minus inuoluntarium, quam in particulari, loquebatur de eo sumpto secundo modo hoc est cum ordine ad finem intentum, & comparauit eum sumptum in communi, ad seipsum, prout hic & nunc est in exercitio; & ita nulla est contradictio, quoniam actus iste, si sumatur cum illo ordine, siue sumatur in communi, siue in particulari, est simpliciter voluntarius; magis tamen si sumatur in communi, quoniam habet minus inuoluntarij ad mixtum propter rationem, quam illo loco assignat D. THOMAS, quæ desumpta est ex ARISTOTELE. 3. Ethi. cap. 11. vbi etiam docet timiditatem in communi esse minus inuoluntariam quam in particulari.

AD TESTIMONIVM ex cap. *maiores* Respondetur, quod ibi *velle propter timorem* appellatur *conditionatum*, ex parte sui obiecti, quia non terminatur ad ipsum sumptum absolute, sed vt habet adiunctam hanc circumstantiam, & conditionem, quod sit necessarium ad vitandum periculum, quod timetur: atque ita ea sublata, aut reipsa, aut nostra consideratione, statim non est volitum, sed simpliciter nolitum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium?

CONCLVSIO. *Concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium.*

COMMENTARIVS.

PRO EXPLICATIONE huius articuli ADVERTE *primo* ex D. THOMA infra q. 73. art. 6. ad secundum, nomen concupiscentiæ posse sumi duobus modis: *primo stricte*, pro motibus appetitus sensitiui; *secundo late*, ita vt comprehendat etiam actus voluntatis similes actibus appetitus sensitiui. Et *priori* modo sumitur hic. Et quamuis nomen hoc communiter solet tribui motibus concupiscibilis, tamen hic sumi debet, prout etiam significat motus irascibilis, quoniam omnes conueniunt in eodem modo mouendi voluntatem, & ex consequenti in eodem modo causandi voluntarium, aut inuoluntarium, excipienda tamen est passio metus, de qua diximus articulo præcedenti, quoniam habet peculiarem modum mouendi ad effectus voluntarios.

SECVNDO ADVERTE etiam ex D. THOMA infra q. 24. art. 3 ad 1. quod etiam repetit loco citato & q. 77. art. 6. motum appetitus sensitiui duobus modis se posse habere ad actum voluntatis, *primo antecedenter*, & *secundo consequenter*, tunc se habet *antecedenter*, quando fertur in obiectum prius quam voluntas feratur, & voluntas mota & excitata aliquo modo ab ipso, elicit similem actum circa idem obiectum; tunc vero se habet *consequenter*, quando voluntas prius fertur in obiectum, & deinde appetitus excitatus à voluntate elicit suum motum, aut passionem circa ipsum. Potestque voluntas dupliciter excitare appetitum, vt etiam D. THO. docet in priori loco; *primo per modum redundantiæ*, quia scilicet, cum pars superior animę, nempe voluntas, intense mouetur in aliquod obiectũ, sequitur eius motũ pars inferior, nẽpe appetitus; *secundo per modum electionis*, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, vt promptius operetur cooperante appetitu sensitiuo. In præsenti non agit D. THOM. de concupiscentia aut passione conse-

consequente; quoniam hæc, sicut non mouet voluntatem ad actum, ita neque proprie est causa, vt sit voluntarius, aut inuoluntarius: sed potius est signum declarans & manifestans intẽsionem actus voluntatis; quod enim voluntas excitet concupiscentiam, signum est, motum internum ipsius esse vehementem.

Neque obstat, quod aliquando concupiscentia consequens augeat intensionem actus voluntatis: Quoniam tunc non se habet ad actum voluntatis vt consequens, sed potius vt antecedens, & vt causa eius, saltem quantum ad maiorem illam intensionem: quando enim à voluntate excitatur passio in appetitu sensitiuo, quamuis possit ratione illius passionis intendi actus voluntatis, tamen nunquam hoc fiet, nisi aliquo modo excitetur volũtas ab ipsa passione ad operandum cum maiori intensione: & hoc modo passio cõsequens potest esse causa actus voluntatis, non absolute, sed quantum ad aliquas proprietates, scilicet quantum ad permanentiam, suauitatem, intensionem, & alia similia.

His svppositis, circa concupiscentiam antecedentem est

DVBIVM PRIMVM

Vtrum augeat vel minuat voluntarium?

§. 1. *Proponuntur sententiæ.*

In quo *variæ* sunt sententiæ inter discipulos Diu. Thomæ. Prima est quorundam recentiorum & Burida. 3. Ethi. 9. q. 10. qui dicunt duo. *Primum* est, concupiscentiam istam augere voluntarium; *Alterum* est, minuere liberum. *Primum* probant *Primo* testimonio D. Thomæ in hoc articulo; *Secundo*, testimonio Aristo. 3. Ethico. cap. 1. & 2. *Tertio* hac ratione, voluntarium est, quod procedit ex inclinatione voluntatis, & magis voluntarium id, ad quod magis inclinatur: sed concupiscentia facit quod voluntas magis inclinetur in rem desideratam; & ita voluntas cum passione maiori conatu fertur in obiectum quam sine ea; ergo concupiscentia antecedens auget voluntarium.

Secundum etiam probant, quia libertas iudicij requiritur ad libertatem actuum voluntatis: sed concupiscentia perturbat iudicium rationis; ergo minuit libertatem in actibus voluntatis.

Secvnda sententia est Conradi hoc loco & Caieta. infra q. 77. art. 6. qui dicit, concupiscentiam antecedentem non augere, sed minuere voluntarium actus producti. Et probat hoc, quia concupiscentia cum est causa actus voluntatis, habet conditionem repugnantem perfectioni voluntarij, quæ posset esse formaliter in illo actu, ergo impedit ne tota ista perfectio communicetur ipsi, quod est minuere voluntarium, quod posset esse formaliter in eo. Probatur *antecedens*, quia cum sit de ratione voluntarij, quod procedat à principio intrinseco, illud erit perfectiori modo voluntarium, quod processerit à principio magis intrinseco: sed concupiscentia est causa actus voluntatis mouendo & attrahendo ipsam vt motiuum extrinsecum; ergo habet conditionem repugnantem perfectioni voluntarij. Et addit non re-

A pugnare huic sententiæ conclusionem Diu. Thomæ, vt postea referam ex ipso.

§. 2. *Fundamenta iaciuntur pro solutione.*

Pro solvtione svpponendvm est *primo*, ex ijs quæ diximus articulo primo & secundo huius quæstionis, tres esse gradus voluntarij; *primus* consistit præcisè in hoc, quod est procedere à principio intrinseco cum cognitione, & est communis hominibus & brutis. *Secundus* addit, quod cognitio, à qua procedit, non solum sit cognitio obiecti, sed etiam circumstantiarum & dignitatis ipsius obiecti: de quo egit Aristo. 3. Ethi. ca. 1. & lib. 5. c. 8. & iste reperitur solum in natura intellectuali, conuenitque ipsi etiam quoad actus necessarios, vt loco citato explicui. *Tertius* addit vlterius, quod cognitio illa relinquat voluntatem indifferentem ad vtrumque, ita vt libere possit operari aut non operari; & iste gradus reperitur etiam in natura intellectuali; non quoad omnes actus, sed solum quoad illos, quorum principium est voluntas cum prædicta indifferentia.

B Secvndo svpponendvm est, quod, quemadmodum in calore consideramus duo, scilicet essentiam ipsius caloris, & perfectionem accidentatalem, quæ consistit in multitudine graduum caloris; ita in quocunque ex tribus illis gradibus voluntarij, quos enumeraumus, possunt duo considerari; *Primum* est essentia ipsius gradus voluntarij; *secundum* est perfectio accidentalis ipsius in esse voluntarij ita sumpti; essentia primi gradus est, quod id, quod dicitur voluntarium, sit reuera & simpliciter à voluntate. Perfectio vero accidentalis ipsius est duplex: *Prima* quod procedat à voluntate sola, hoc est operante secundum proprium motiuum, & non ratione impulsus extrinseci; hoc enim modo dicetur esse magis à voluntate, quam si simul sit ab impulsu extrinseco, quia emanat totaliter à voluntate; *Secunda* est, quod procedat à voluntate per intensum actum: tunc enim, sicut voluntas dicitur magis & intensius velle, ita quæ ab ipsa procedunt dicuntur magis & intensius volita, & voluntaria. Essentia *secundi gradus* est, quod id, quod dicitur voluntarium, verè & simpliciter procedat à voluntate operante cum cognitione dignitatis obiecti, & circumstantiarum, siue singularium quæ ad operationem requiruntur; & perfe-

C ctio accidentalis ipsius est, quod hæc cognitio sit perfecta, & extendatur ad plura ex illis singularibus. Et tandem essentia *vltimi gradus*, hoc est libertatis, est, quod voluntas non sit necessario determinata ad vnum, sed indifferens ad vtrumque; & eius perfectio accidentalis consistit in hoc, quod voluntas non inclinetur, aut determinetur aliquo modo ad alteram partem ab agente extrinseco, sed à seipsa omnino determinetur ex vi propriæ libertatis, & sui motiui.

Vltimo svpponendvm est non esse idem, *tolli* voluntarium, & *minui*: *tollitur* enim, cum ita sit aliquid, vt non sit simpliciter voluntarium: vt si aut omnino non procedat à voluntate, aut saltem secundum aliquem gradum ex tribus enumeratis; vt cum, etiamsi procedat à voluntate, tamen deest aliquid ex ijs, quæ requiruntur ad essentiam illius gradus. Tunc vero minuitur voluntarium,

cum,

cum, licet maneat simpliciter voluntarium, aut secundum omnes illos tres gradus, aut secundum aliquos eorum; tamen non habet omnem perfectionem, quã intra latitudinem illorum graduum possit habere.

§. 3. *Decisio dubij propositi.*

SIT PRIMA CONCLVSIO: *concupiscentia antecedens, neque tollit, neque minuit primum gradum voluntarij: sed potius auget ipsum quoad secundam perfectionem accidentalem, scilicet, intensionem.* Probatur *prima pars*, quia concupiscentia non impedit, ne effectus emanet à voluntate, sed potius mouet ad hoc vt procedat ab ea. *Secunda etiam pars* probatur, quia imprimis non minuit ipsum quoad priorem perfectionem accidentalem: quod sic ostendo; tunc minuitur illa perfectio, cum ita producitur effectus, vt non procedat pure, & totaliter à voluntate: sed concupiscentia non impedit ne effectus, ad quem mouet, procedat totaliter à voluntate, ergo non minuit illam perfectionem. Probatur minor, nam concupiscentia non mouet voluntatem impellendo ipsam efficienter, sed occasionaliter & obiectiue; quatenus, scilicet, est occasio vt effectus, ad quem inclinat, apprehendatur ab intellectu vt magis bonum, & magis conueniens, vt docet DIVVS THOMAS infra quæstio. 9. articulo secundo vbi bene hoc explicat CAIETANVS; sed, quod voluntas concurrat vt mota occasionaliter & obiectiuè, non est satis vt effectus non procedat ab ea totaliter, alias nullus effectus procederet totaliter à voluntate, neque haberet hanc perfectionem voluntarij, quoniam semper voluntas concurrit vt mota obiectiuè; ergo concupiscentia non impedit, quod effectus, ad quem mouet, procedat totaliter à voluntate.

Et confirmatur testimonio ARISTO. qui 3. Ethi. cap. 1. docens non esse dicendum, nos inuitos appetere res iucundas, quia appetamus eas moti ab extrinseco, scilicet ab ipsis rebus iucundis, quæ sunt extra: hoc vtitur argumento, quod pari ratione dicendum esset, nos inuitos appetere quæcunque obiecta.

Sed obijcies contra rationem hanc, quia metus, quoniam est extrinsecus voluntati, minuit voluntarium quantum ad illam perfectionem: & tamen non mouet voluntatem, nisi occasionaliter & obiectiuè; sicut cæteræ passiones appetitus; ergo etiam concupiscentia, quoniam est extrinseca voluntati, quamuis solum moueat eam obiectiuè, minuet voluntarium quoad illam perfectionem.

Respondetur negando maiorem, vt enim explicui articulo præcedenti, metus solum dicitur causa inuoluntarij secundum quid, quia est causa effectus repugnantis alicui actui voluntatis: non vero quia mouendo voluntatem est principium extrinsecum illius effectus; neque in hoc habet aliquid peculiare, quod non conueniat reliquis passionibus appetitus, vt etiam dixi ibidem.

Quod etiam concupiscentia non minuat illum gradum voluntarij quoad secundam perfectionem accidentalem. Probatur, quia auget ipsam quoad

A intentionem, vt dicimus in vltima parte conclusionis, quod experientia constat: vnusquisque enim experitur in seipso, quod quo maiori concupiscentia mouetur ad faciendum aliquid, eo actus voluntatis, quo fertur in ipsum est intensior. Verum hoc non ita accipiendum est, vt dicamus, actum voluntatis aut non posse habere intensionem illam sine concupiscentia: aut non posse non habere eum, si adsit concupiscentia: quoniam concupiscentia non est causa necessaria illius intensionis, ita vt sine ea non possit esse tanta intensio in actu, neque ita vt necessitet voluntatem ad eam; sed sensus est, quod concupiscentia est de se sufficiens ad mouendum voluntatem, vt operetur cum tota illa intensione.

SED CONTRA CONCLVSIONEM hanc solent obijci duo argumenta: PRIMVM de ratione voluntarij secundum istum gradum est, quod procedat à principio intrinseco cũ cognitione: ergo eius perfectio non solum consistit in hoc, quod est esse pure & totaliter à principio intrinseco; sed etiam in hoc, quod est procedere ex perfectiori cognitione; &, ex consequenti, quanto cognitio B fuerit maior, tanto voluntarium erit perfectius, & è contra; Sed concupiscentia antecedens minuit cognitionem, quia perturbat rationem; & aliquando potest esse tanta, vt absorbeat eam, vt DIVVS THOMAS docet infra quæst. 10. artic. tertio, ad 2. ergo etiam minuit perfectionem huius voluntarij.

Confirmatur, ignorantia antecedens tollit omnino voluntarium, quia tollit cognitionem: ergo similiter concupiscentia minuet voluntarium, quia minuit cognitionem.

SECVNDO, concupiscentia antecedens minuit peccatum, ergo & voluntarium istud, de quo loquimur in conclusione. *Antecedens* supponatur nunc, vt certum, ex communi sententia Theologorum, de quo agemus in materia de peccatis; & probo *consequentiam primo*, quia etiam de illo gradu voluntarij intelligitur sententia Theologorum *peccatum in tantum est peccatum in quantum est voluntarium:* sicut enim actus non potest habere rationem peccati, si ab eo secludas libertatem: ita etiam non potest habere eam, si ab ipso secludas, quod procedat à voluntate cum cognitione; erC go non potest minui peccatum in quantum peccatum, quin etiam minuatur in quantum voluntarium. *Et secundo* probatur, quia DIVVS THOMAS infra quæ. 77. articulo sexto probat, passionem minuere peccatum, quia minuit voluntarium.

Neque potest dici, quod sumit voluntarium pro libero, *tum quia* cum hæc duo sint valde distincta inter se, non potuisset DIVVS THOMAS nomen vnius tribuere alteri sine nota improprietatis; *tum etiam quia* ex verbis ipsius videtur colligi, quod loquatur de isto gradu voluntarij; nam in corpore illius articuli probat, passionem minuere voluntarium, quia quanto voluntas & ratio magis ex se agunt, & non ex impulsu passionis: tanto effectus est magis voluntarius; vbi aperte videtur insinuare, quod quando voluntas operatur ex affectu passionis, tunc effectus, non tam perfectè procedit à voluntate, tanquam à principio, & ideo est minus voluntarius: quod necessario videtur

intelligendum de isto gradu voluntarij, qui consistit in hoc, quod effectus procedat à voluntate, & ratione, tanquam à principio. Et in solutione ad tertium, inquit, quod, quamuis motus voluntatis ex passione incitatus, sit intensior: non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moueretur ad peccandum.

Ad primum horum respondetur, quod sicut distinguuntur illi tres gradus voluntarij: ita etiam distinguuntur cognitiones, quæ ad eos requiruntur, vt constat ex prima suppositione; & ita non quidquid minuit, aut impedit aliquam perfectionem cognitionis, minuit etiam quemcunque gradum voluntarij, sed solum illum, ad quē requiritur ista perfectio cognitionis: Et quoniam concupiscentia solum minuit cognitionem, quæ extenditur ad circumstantias, & illam quæ relinquit voluntatem indifferentem: non autem illam quæ solum terminatur ad appetibilitatem obiecti, imo potius eam auget, quatenus est occasio vt obiectum appareat magis appetibile, vt dixi, & ista sola requiritur ad primum gradum voluntarij; ideo non sequitur, quod concupiscentia, quatenus impedit cognitionem, minuat huiusmodi voluntarium.

Ad confirmationem concesso antecedenti neganda est consequentia; quoniam ignorantia, de qua intelligitur antecedens, tollit omnem cognitionem; at vero cōcupiscentia non minuit omnē cognitionē, sed tantum illam, quæ requiritur ad duos vltimos gradus voluntarij.

Ad secundum concedo antecedens, & nego consequentiam, & *ad primam probationem* dico, propositionem illam non esse accipiendam formaliter, sed fundamentaliter, vt sit sensus, in tantum aliquem actum esse capacem maliciæ peccati, in quantum est voluntarius; & hoc modo accepta, est vera de omni gradu voluntarij suo modo: quoniam quilibet earum requiritur, licet non sufficiat quilibet, sed necessarij sint omnes; si enim desit prior, non potest manere posterior, & sine vltimo non potest reperiri malicia moralis. Cæterum ex ea ita sumpta non potest colligi, quod, si minuitur malicia, debeat etiā minui voluntarium: cum possit minui ex parte obiecti, & ex alijs multis, quamuis actus sit æqualiter voluntarius secundum omnes tres gradus voluntarij. Et ad *secundam probationem* dico, Divum Thomam illo loco nomine voluntarij intelligere liberum, siue deliberatum; neque propterea loquutus est impropriè, quoniam in materia morali hoc appellatur absolutè voluntarium, quia solum est capax bonitatis & maliciæ moralis. Neque etiam ipse Divus Thomas insinuauit oppositum; nam in corpore illius articuli per *agere magis ex se* intellexit *agere magis ex vi deliberationis* & libertatis. Et eodem modo exponi potest in solutione ad tertium: non enim dicit, motum illum non esse tam proprium voluntatis, quia non procedit ab ea totaliter; sed quia non procedit tam perfectè secundum modum proprium agendi ipsius voluntatis, qui est, agere ex deliberatione.

Secunda conclusio, *concupiscentia antecedens potest tollere omnino, & minuere duos alios gradus voluntarij*: Probatur *de primo*: quoniam imprimis, quod possit eum minuere, fa- A tis constat, cum omnes experiamur, quod, cum mouemur aliqua passione, non aduertimus perfectè ad singulas circumstantias; & tamen hoc pertinet ad perfectionem accidentalem illius gradus, vt dixi.

Quod vero etiam possit concupiscentia eum *tollere omnino*: Probatur, *primo* testimonio Aristotelis tertio Ethicorum capite primo, vbi loquens de circumstantijs, inquit, neminem eas omnes ignorare, si modo non insaniat: sed vehemens passio potest esse alicui causa insaniendi; ergo etiā potest tollere cognitionem circumstantiarum. Neque oppositum potest colligi ex eo, quod Aristoteles statim dixerit, perspicuum esse, non esse ignotum eum, qui agit: quoniam verba ista apposita sunt ad probandum, neminem, nisi insaniat, posse ignorare omnes circūstantias, quia saltē seipsum, qui agit, non ignorabit. *Secundo* probatur ratione, quia non videtur impossibile, quod passio ita absorbeat in aliquo vsum rationis, vt nihil omnino aduertat eorum, quæ ad actionem requiruntur, neque quod ipse est, qui agit.

B *De vltimo* etiam gradu voluntarij probatur vtrumque; nam imprimis concupiscentia, quamuis non semper absorbeat omnino rationem, tamen determinat aliquo modo iudiciū ipsius ad alteram partem, quatenus est causa vt obiectum apprehendatur vt magis appetibile & conueniens: ergo minuit indifferentiam voluntatis; patet consequentia, quoniam ad huius perfectionem requiritur perfecta indifferentia iudicij. *Item* passio aliquando omnino tollit indifferentiam iudicij, vt constat in amentibus; ergo etiam tollit indifferentiam voluntatis: & hoc docet expresse Divus Thomas hic ad tertium & infra quæst. 10. art. 3. ad secundum.

§. 4. *Ad argumenta in principio dubij posita.*

C Ad argumenta primæ sententiæ quatenus eis videtur probari absolutè, concupiscentiam augere voluntarium, saltem prout distinguitur à libero: Respondetur, testimonia Divi Thomæ & Aristotelis exponenda esse de primo gradu voluntarij, & quoad secundam perfectionem accidentalem ipsius, iuxta nostram primam conclusionem; neque est necessaria solutio Conradi; qui dicit, sensum Conclusionis Divi Thomæ non esse, quod concupiscentia augeat voluntarium, sed quod magis, hoc est *potius* facit voluntarium quam inuoluntarium; cum quo stat quod minuat ipsum quoad perfectionem voluntarij. *Et ad rationem* dicendum est, solum conuincere, quod concupiscentia auget voluntarium, quoad intensionem aut conatum, quod est augere primum gradum voluntarij quantum ad secundam perfectionem accidentalem ipsius vt diximus.

Ad secundum argumentum secundæ sententiæ, quatenus potest eo probari concupiscentiā minuere primum gradum voluntarij, etiam quoad priorem perfectionem accidentalem ipsius, Respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendum

cendum est, concupiscentiam non concurrere ad actum voluntatis efficiendo ipsum actum, aut impellendo voluntatem efficienter: sed solum mouendo eam obiectiue; & ideo non repugnare perfectioni voluntarij, quod ipsa sit extrinseca voluntati, vt in probatione primæ conclusionis explicui.

DVBIVM II.

Vtrum ea quæ fiunt ex concupiscentia alicuius delectationis sint mixta & ex voluntario & inuoluntario, ita vt sint voluntaria simpliciter, & inuoluntaria secundum quid? sicut diximus de ijs quæ fiunt metu alicuius mali.

§. 1. *Explicatur titulus dubij; & proponitur sententia affirmatiua.*

VBI PRIMVM pro explicatione tituli ADVERTE, dubium hoc esse valde distinctum à præcedenti; nam in illo agebamus de effectu voluntario absolute considerato in seipso, & inquirebamus an in seipso sit magis aut minus voluntarius ratione concupiscentiæ, hic autem agimus de eo in ordine ad diuersos actus voluntatis, & inquirimus. Vtrum simul possit esse voluntarius simpliciter, & inuoluntarius secundum quid, ratione diuersorum actuum voluntatis, qui ad ipsum terminentur, quorum alter sit volitio efficax ipsius, & alter nolitio inefficax. Quare idem est inquirere: vtrum ea, quæ fiunt ex concupiscentia, sint mixta ex voluntario, & inuoluntario: & inquirere, Vtrum cum volitione obiecti proueniente ex concupiscentia delectationis, possit esse simul nolitio inefficax eiusdem obiecti, siue nomine nolitionis intelligatur nolitio formaliter, siue radicaliter, hoc est amor inefficax oppositi, vt explicui articulo præcedenti.

IN HAC RE aliquibus placet PARS AFFIRMATIVA, de quorum numero est ANGESTVS in suis moralibus cap. 3. tex. 5. & in annotationibus ad ipsum: vbi in communi concedit, posse esse simul volitionem efficacem, & nolitionem inefficacem respectu eiusdem obiecti, sicut in ijs, quæ fiunt metu: appellantque isti volitionem & nolitionem efficaces, his nominibus; inefficaces vero, velleitatem & nolietatem, & nos breuitatis causa vtemur eisdem terminis.

PROBATVR hæc sententia PRIMO, quia volitio & noleitas non ita repugnant inter se, vt non possint esse simul in eodem subiecto, respectu eiusdem obiecti materialis habentis formalitates requisitas ad istos actus: sed in obiecto concupiscentiæ sunt formalitates requisitæ ad terminandum volitionem & nolleitatem: ergo non repugnat quod in eadem voluntate sint simul volitio efficax & noleitas ipsius; *minor* patet, quia illud obiectum simul habet rationem boni delectabilis, & mali culpæ, est enim offensa Dei: & istę duæ rationes, scilicet boni & mali, sufficiunt in obiecto, vt possit terminare volitionem & noleitatem. *Maior* vero probatur, quia illi duo actus non habent inter se repugnantiam ex parte obiecti formalis, cum terminentur ad ipsum secundum diuersas rationes formalis; neque ex parte materialis, quoniã alter eorum est inefficax.

SECVNDO, in eo, qui orta tempestate projicit merces in mare, volitio efficax projiciendi eas, quatenus illud est necessarium ad vitandum periculum naufragij, est simul cum amore inefficaci ipsarum mercium, quatenus sunt quædam bona ipsius, siue (vt alij loquuntur) cum noleitate projiciendi eas; ergo similiter, in nostro casu, volitio efficax obiecti concupiscentiæ, quatenus delectabile est, poterit esse simul cum noleitate eiusdem secundum aliam rationem, scilicet quatenus est offensa Dei, aut illatiuum alicuius damni.

Confirmatur, quia non magis repugnat nolitio efficax proueniens ex dolore cum velleitate eorundem; quam è conuerso repugnat volitio efficax boni delectabilis, proueniens ex concupiscentia ipsius, cum nolleitate eiusdem: Sed in priori casu nolitio stat cum velleitate; ergo etiam in posteriori volitio poterit esse simul cum nolleitate: *Maior* patet, quia eadem videtur esse in vtroque casu repugnantia terminorum; Et *minor* probatur, quia non magis repugnat illa nolitio cum velleitate, quam in eo, qui projicit merces in mare, repugnet volitio cum nolleitate projicendi eas.

B

TERTIO, si voluntas in se sumpta, antequam inclinetur per modum concupiscentiæ ad delectationem, velit efficaciter ipsam delectationem quatenus est quoddam bonum proportionatum naturæ sensitiuæ, poterit simul habere nolleitatem erga eandem, quatenus est offensa Dei, vel quatenus ex ea prouenit homini aliquod damnum: ergo etiam, si insurgat passio in appetitu sensitiuo, & ab ea inclinetur voluntas, poterit ipsa voluntas præstare idem. *Antecedens* patet, quia nulla est ratio repugnantiæ inter illos duos actus, vt probauimus in argumento primo: & *consequentia* probatur, quia quod voluntas moueatur ab appetitu sensitiuo, non immutat ipsam, vt, quod, antequam sic moueretur, poterat facere, non possit etiam postea.

C

QVARTO, ea, quæ fiunt ex concupiscentia delectationis, fiunt cum aliqua tristitia, vt constat in ijs, qui peccant cum remorsu conscientiæ, aut cum consideratione mali, etiam temporalis, quod ex eo possit ipsis prouenire: sed tristitia vel est nolitio obiecti, vel habet eam adiunctam; ergo cũ volitione obiecti proueniente ex concupiscentia stat aliqua nolitio eius.

Confirmatur primo, quoniam, qui ita peccant, conantur sępe auertere considerationem illam, vt ita liberius fruantur delectatione, quod proculdubio est signum, ex recordatione illius inconuenientis effici in ipsis aliquam nolleitatem delectationis.

Confirmatur secundo: Nam ad Romanos 7. ita dicitur: *Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio*: Et statim; *si autem quod nolo illud facio, &c.* Et ad Galatas 5. *Caro concupiscit aduersus spiritum: spiritus autem aduersus*

carnem, hæc enim sibi inuicem aduersantur, vt nonqua cunque vultis, illa faciatis: quibus locis aperte videtur significari, quod, cum aliquid facimus moti à concupiscentia, habemus in voluntate actum, quo illud nolumus, aut quo ei aliquo modo repugnamus.

VLTIMO, concupiscentia est causa timoris, vt D. THOMAS docet infra q. 43. art. 1. sed timor est causa actus mixti ex voluntario & inuoluntario, ergo etiam concupiscentia.

§. 2. *Resolutio dubij.*

PRO SOLVTIONE SVPPONENDVM est, quod cõcupiscentia potest ad duo comparari, scilicet ad obiectum suum principale, quod est bonum illud delectabile, quod appetitus concupiscit; aut ad medium, per quod voluntas mota à concupiscentia, tendit in bonum illud; siue huiusmodi medium sit positiuum, quod consistit in faciendo, vt cum aliquid facimus vt consequamur bonum concupitum; siue sit negatiuum, vt cum nolumus facere aliquid, aut scire, vt liberius fruamur bono concupito.

SIT PRIMA CONCLVSIO, *concupiscentia respectu mediorum aliquando causat inuoluntarium secundum quid*, id est, aliquando est causa, vt eligamus medium aliquod ad assequendum bonum delectabile concupitum, quod tamen alias non eligeremus; imo etiam tunc simul nollemus eligere, atque ita simul est volitum volitione efficaci, & nolitum nolitione inefficaci, aut nolleitate, ita tenet CAIE. in Summa. verb. *restitutio* §. *quia vero*, vbi dicit, cupiditatem aliquando quasi compellere ad ludendum, & inducere inuoluntarium mixtum. Et constat experientia, nam auarus qui expendit pecunias vt consequatur delectationem aliquam cõcupitam, proculdubio expendit ea attractus concupiscentia delectationis; & tamen cum nolleitate.

Et Confirmatur, quia medium in isto casu non est volitum secundum se præcisè, sed in ordine ad obiectum concupiscentiæ, vt ad finem: ergo simul potest esse nolitum, secundum se actu aliquo inefficaci: Patet consequentia, quia id quod fit metu, ideo potest simul esse nolitum inefficaciter, quia non est volitum secundum se præcisè, sed vt medium ad vitandum maius malum.

SED OBIICIES, conclusionem hanc esse contra Diu. THOMAM: nam in solutione ad secundum, comparans concupiscentiam cum metu, inquit, metum causare inuoluntarium secundum quid, concupiscentiam vero nullo modo: Sed id quod dicit D. THOMAS de metu, non intelligitur respectu obiecti ipsius metus, sed respectu mediorum; ergo etiam id, quod dicit de concupiscentia, debet intelligi respectu mediorum.

Respondetur, quod quamuis id, quod D. THOMAS dicit de metu, debeat intelligi respectu mediorum, vt etiam ipse fatetur; non sequitur, esse accipiendum eodem modo id quod dicit de concupiscentia: sufficitque pro ratione discriminis communis modus loquendi, iuxta quem non dicitur metu fieri ipsa nolitio mali, aut periculi, quod est obiectum metus: sed vsus medij necessarij ad propulsandum huiusmodi malum: at vero concupiscentia, siue passio, dicitur mouere pri-

A mario ad obiectum suum.

SECVNDA CONCLVSIO, *concupiscentia respectu obiecti primario concupiti non causat inuoluntarium secundum quid*: hoc est, non potest voluntas velle efficaciter aliquod obiectum inducta motu concupiscentiæ, & simul habere nolleitatem eiusdem obiecti. Probatur primo testimonio Diu. THOMÆ in solutione secundi argumenti, vbi expresse docet, hoc esse discrimen inter metum & concupiscentiam: quod in eo, qui aliquid facit metu, manet repugnantia voluntatis ad id, quod facit, quatenus consideratur secundum se, ita quod facit contra id, quod etiam tunc vult; at vero in eo, qui aliquid facit inductus à concupiscentia, non manet talis repugnãtia: quia licet antea quam ita induceretur, habuerit actum forsan, quo reijceret obiectum concupitum: tamen postea non habet eum.

Sed reddere rationem huius sententiæ videtur mihi difficillimum; neque reperire potui aliquam probabilem, præter eam, quæ à Diu. THOMA insinuatur in solutione primi: Quæ talis est: Concupiscentia allicit voluntatem vt velit suum obiectũ propter ipsius bonitatem; ergo cum voluntas vult illud obiectum, non manet in ea aliquis actus nolitionis circa ipsum. *Antecedens* patet quia concupis-

B centia solum dicitur mouere voluntatem quatenus est causa vt obiectum apprehendatur vt magis bonum & delectabile; & ex consequenti, vt magis attrahat voluntatem, vt supra dixi; & *consequentia* probatur, quia cum voluntas vult aliquod obiectum præcise propter suam bonitatem & non propter aliud, nec ad vitandum maius malum; fertur in ipsum ex vi inclinationis & affectus ad illam bonitatem, & ex consequenti totaliter, quantum est ex parte ipsius: & ita non manet in ea locus ad habendum actum oppositum circa illud obiectum.

Et confirmatur, quia concupiscentia ex parte sui obiecti, quod est iucundum & delectabile, habet mouere voluntatem vt feratur in ipsum non quomodocunque, sed (vt inquit ARISTO. 3. Ethic. cap. 1.) iucunde & cum voluptate; ergo & sine renitentia actus oppositi: Patet consequentia, quoniam (vt ibidem inquit ARISTO.) qui aliqua inuiti agunt, hoc est cum illa renitentia voluntatis, moleste ea ferunt.

SED OBIICIES, sequi ex his duabus conclusionibus, non magis conuenire metui, quam con-

C cupiscentiæ, esse causam inuoluntarij secundum quid; probatur sequela, quia ea, quæ in eis sunt dicta de concupiscentia, conueniunt etiam metui; est enim causa inuoluntarij secundum quid respectu mediorum, & nullo modo respectu sui obiecti primarij; quod sic ostendo: obiectum primarium metus est malum, atque proinde est voluntarium vt nolitum, quia scilicet est voluntarie nolitum; sed cum ita est nolitum, non potest simul esse volitum alio actu; ergo neque potest esse inuoluntarium secundum quid; *Consequentia* patet, quia non potest esse inuoluntarium, nisi repugnet alicui actui voluntatis; & probo *minorem*, quia malum vt malum non potest esse volitum.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem concedo, metum non magis esse causam inuoluntarij respectu obiecti primarij, quam concupiscentiam; nego tamen esse eandem æqualitatem respectu mediorum; quoniam licet media vtrius-

que

que possint esse inuoluntaria secundum quid, tamē metus ex parte sui obiecti, habet ita mouere voluntatem ad media, vt non excludat nolitionem voluntatis respectu ipsorum: at vero concupiscentia non habet hoc ex parte sui obiecti; & ita magis per se conuenit metui, esse causam inuoluntarij secundum quid respectu mediorum, quam concupiscentiæ. Hoc autem intelligetur facile, si aduertamus, obiectum metus esse malum vt malum; & obiectum concupiscentiæ esse bonum, vt iucundum, & delectabile; *Ex primo* enim prouenit, quod metus non moueat voluntatem ad volendum suum obiectum, sed potius ad respuendum ipsum; Et ex hoc fit vlterius, quod non moueat ad media quatenus secundum se sunt bona & placentia voluntati, sed præcise quatenus conducere possunt ad vitandum malum, quod timetur, siue sint bona, siue mala & repugnantia voluntati; & tandē prouenit ex hoc, quod metus ex parte sui obiecti, habeat non conari ad excludendum à voluntate displicentiam respectu mediorum, quia impertinens est ad ipsum, quod medium sit molestum aut iucundum voluntati, dummodo sit aptum ad vitādum malum, quod est eius obiectum.

Ex eo vero quod obiectum concupiscentiæ est bonum, vt iucundum & delectabile, prouenit primo, quod ipsa moueat voluntatem ad hoc, vt iucunde & sine molestia velit ipsum, & ex hoc prouenit vlterius, quod, quantum est ex parte sui obiecti, moueat eodem modo ad media, & ex consequenti quod respectu ipsius sit per accidens tota molestia, quæ aliquando percipitur in vsu mediorum: quia nimirum ipsa non potuit omnino tollere repugnantiam aliarum inclinationum, quamuis quantum est ex parte sui obiecti tēderet ad hoc per suos conatus.

§. 3. *Solutio argumentorum.*

AD PRIMVM, nego maiorem, si vniuersaliter sumatur, nam saltem quando voluntas consentit iucunde & cum voluptate, vt in nostro casu, non potest habere simul nolleitatem eiusdem obiecti.

AD SECVNDVM, concesso antecedenti, distinguendum est consequens; nam cum dicitur, eum, qui vult delectationem, posse habere nolleitatem eiusdem delectationis quatenus est offensa Dei; dupliciter potest sumi particula *quatenus*, nempe *reduplicatiue*, hoc est, vt facit sensum causalem, aut *specificatiue*, si sumatur *priori modo* habebit hunc sensum illa propositio: qui motus à concupiscentia vult delectationem, potest simul nolle eam quoniam est offensa Dei, & in hoc sensu est falsa, quoniam sequitur ex eo, concedendum esse, quod potest nolle eam secundum se, quod est falsum. Neque obstat id, quod obijcitur de metu, propter rationem discriminis supra explicatam. Si vero sumatur illa particula *posteriori modo*, tunc sensus propositionis erit, posse illum hominē habere nolitionem delectationis, non in se ipsa, sed vt est offensa Dei, quod est nolle offensam Dei, & non ipsam delectationem; & in hoc sensu est vera illa propositio, cæterum non contra nostram sententiam, quoniam ex ea ita sumpta solum potest colligi, offensam Dei; & non ipsam delectationem, esse inuoluntariam secundum quid.

A *Ad Confirmationem*, concessa maiori neganda est minor: quod si de aliquibus referatur, quod, cum cruciarentur, vt idolis sacrificarent, recedebant à loco, in quo cruciabantur, cum velleitate permanendi in eo propter Christum: dicendum est, eos non habuisse huiusmodi velleitatem, cum actu cruciabantur, sed postquam recesserant à loco illo.

AD TERTIVM Respondetur, distinguendo antecedens; si enim voluntas in illo casu velit efficaciter delectationem tam iucunde, & cum tanta voluptate, sicut cum moueretur à concupiscentia, falsum est: si tamen non ita vellet, poterit esse verum; sed extra rem.

AD QVARTVM, Respondent *aliqui*, tristitiam in illo casu non prouenire ex aliqua nolitione; sed solum ex stimulis conscientiæ: satis enim est, agitari eis eum, qui peccat, vt tristetur: *Mihi* tamen addendum videtur, etiam concurrere ad hoc nolitionem aliquam, non quidem ipsius delectationis, sed offensæ Dei, aut alterius adiuncti ipsi delectationi, nollet enim qui ita peccat, offendere Deū, aut incurrere damnum illud. Neque hoc est contra nostram sententiam, vt explicui in solutione

B secundi: Et eodem modo dissolui potest *prior confirmatio*.

Ad secundam Respondetur, testimonia illa dupliciter solere exponi, QVIDAM enim putant APOSTOLVM ibi loqui in persona eius, qui luctatur cum concupiscentia, & tandem ab ea superatus consentit ipsi; & iuxta illorum sententiam dicendum est, illis locis, fieri sermonem de pugna carnis siue concupiscentiæ, & rationis atque spiritus, non autem de repugnantia aliqua actuum voluntatis inter se. Neque obstat quod vtrobique apponantur voces, quibus solent significari actus pertinentes ad voluntatem, & habentes inter se repugnantiam, scilicet velle bonum, & facere malum, aut è contra: non enim ita sumuntur his locis; sed quibusdam significatur iudicium rationis & spiritus: & alijs motus concupiscentiæ. Atque ita cum in priori testimonio dicitur, *non quod volo bonum, hoc ago*: sensus est, non quod ratione & mēte iudico bonum esse, & vt bonum laudo, & probo, id ago: sed potius quod odi malum, hoc est,

C quod ratio & mens damnat & refugit vt malum, illud ago, nimirum cupiditate victus; Et eodem modo exponendum est quod sequitur, *si autem quod nolo illud facio*, hoc est, si cupiditate pellectus facio id, quod ratio damnat &c. Et eundem sensum habent verba illa posterioris testimonij, *vt non quæcunque vultis illa faciatis*, hoc est, vt ea, quæ iuxta spiritum nostis esse fugienda, faciatis, superati à concupiscentia. Ita hæc omnia exponunt CHRYSOSTO: & THEOPHIL: ALII VERO sequentes AVGVST. 7. tomo. lib. 1. de nuptijs & concupiscentia cap. 27. & lib. 2. rectrac. cap. 1. dicunt, D. PAVLVM loqui in persona eius, qui gratia Dei adiutus resistit concupiscentiæ, & nullo modo ei consentit: & consequenter dicunt, ibi solum fieri sermonem de repugnantia inter actum voluntatis, qui sæpe insurgit, voluntate non solum non consentiente, sed etiam actu repugnante: atque ita exponunt prius testimonium hoc modo, *non quod volo bonum hoc ago*, hoc est, volo non concupiscere, aut non sentire motus concupiscentiæ: cæ-

terum non semper id opere præsto; *sed quod odi malum*, videlicet, concupiscere, illud facio; quoniã appetitus insurgit contra rationem, quamuis ego voluntate mea resistam; & eodem modo exponunt cætera: & iuxta vtramque expositionem cõstat, non posse colligi ex illis testimonijs, esse in voluntate eius, qui consentit concupiscentiæ, actum aliquem, etiam inefficacem aut conditionatum, quo ei repugnet.

AD VLTIMVM, concessa maiori & minori, neganda est, consequentia, quoniam concupiscentia non est causa timoris, etiam quantum ad suam causalitatem: supposito enim, quod quis ex amore alicuius boni moueatur ad timendum periculum carendi eo, sufficiens est ipse timor per se, & sine dependentia ab amore, ad mouendum voluntatem; illa vero maxima, *quod est causa causæ est causa effectus*, quæ est fundamentum huius argumenti, intelligitur, quando posterior causa pendet per se in sua causalitate à priori.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium?

PRIMA CONCLVSIO, *ignorantia concomitans non causat inuoluntarium, sed facit non voluntarium.*

SECVNDA CONCLVSIO, *ignorãtia consequens siue sit affectata, siue sit actualis incõsideratio eius, quod quis potest, & tenetur actu considerare; quæ appellatur ignorãtia malæ electionis; siue sit defectus cognitionis habitualis iuris aut facti, quã quis potest & tenetur habere; non potest causare simpliciter inuoluntarium, causat tamen secundum quid inuoluntarium.*

VLTIMA CONCLVSIO, *ignorantia antecedens, causat inuoluntarium simpliciter.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Variæ diuisiones ignorantiæ.*

PRO EXPLICATIONE huius articuli ADVERTE, varias tradi à Theologis diuisiones ignorantiæ, quas refert CORDVBA in suo quæstionario Theologico: q. 1. Nam PRIMO diuidunt eam ex parte causæ in ignorantiam *negationis*, *priuationis*, & *prauæ dispositionis*. SECVNDO ex parte subiecti in *inuincibilem* & *vincibilem*: ex quibus *priorem* confundunt aliqui cum *probabili*; & posteriorem subdiuidunt in *affectatam* & *crassam* siue supinam. TERTIO ex parte obiecti in ignorantiam *iuris* & *facti*, & vtraque est multiplex propter diuersitatem iurium, & rerum quæ ignorari possunt; de quibus latius dicemus in materia de peccatis. Et interim potest desumi eorum explicatio ex CASTRO. lib. 2. de potestate legis pœnalis cap. 14. Et ex CORDVBA. Verum D. THOMAS consulto prætermisit eas, & solum tradidit nobis vnam, qua ignorantia diuiditur in *antecedentem*, *concomitantem*, & *consequentem*, quoniam hæc sola sufficiebat suo instituto, quod erat, explicare, quæ ignorantia sit causa inuoluntarij.

A SED CIRCA EAM EST DIFFICVLTAS, quoniam istæ rationes, penes quas hic diuiditur à Diu. THOMA ignorantia, dicunt ordinem ad aliud: sed ad nihil aliud potest comparari ignorantia, respectu cuius distinguantur in ipsa illæ tres rationes; ergo non diuiditur bene penes eas ignorantia. Probatur *minor*, quia si id, ad quod ignorantia comparatur, sit ille effectus, qui dicitur ignoranter fieri, sequitur nullam ignorantiam esse consequentem, quia nulla ignorantia potest esse posterior effectu isto; si enim sit posterior, præsupponet cognitionem, & ex consequenti effectus non fiet ignoranter; Si vero id, ad quod comparatur, sit actio voluntatis, à qua ille effectus procedit, sequitur imprimis, tantum esse duo membra huius diuisionis, quoniam quęcunque ignorantia erit respectu huius actus voluntaria, aut non voluntaria; Item sequitur, nullam ignorantiam esse concomitantem, sed quamcunque esse consequentem, aut antecedentem: si enim sit aliquo modo volita isto actu, hoc est aut directe, aut indirecte, erit consequens; si tamen nullo modo sit volita, erit antecedens, quoniam antecedit ipsum.

B RESPONDETVR D. THOM. expresse distinxisse tres istas rationes in ignorantia, comparãdo ipsam ad actionem voluntatis, quæ est principium effectus, qui fit ignoranter; & respectu eius posse optime distingui: nam vel est causa huius actionis, aut effectus, quoniam ignorantia comparata ad actum voluntatis, potest habere omnes habitudines, quæ illis vocibus significantur; *Interdum* enim est eius causa, vt quando aliquis facit aliquid, quia ignorat quidnam sit id, quod facit, si enim sciret, nullo modo faceret: sicut ille, qui circumspectis omnibus, quæ secundum prudentiam debent circumspici, remittit sagittam in id, quod putat esse feram & reuera est eius amicus, si hoc sciret non emitteret eã; & tunc ignorantia vocatur antecedens, quia cum sit causa, vt velimus facere, iam est prior natura ipso actu voluntatis, sicut vniuersaliter causa est prior natura suo effectu; est autem causa, non per se, aut efficiendo aliquid, sed remouendo prohibens, quoniam est negatio entis, scilicet scientiæ; (& negatio non potest esse causa per se effectus positiui) remouet enim scientiam, quæ si adesset, impediret ne voluntas vellet illud facere, vt docet D. THOM. infra q. 76. art. 1. *Interdum* vero ignorantia est effectus voluntatis, vt quando est volita, ideo enim tũc

C ignoramus, quia volumus, & hæc appellatur consequens, hoc est posterior natura actu voluntatis, sicut effectus est posterior natura sua causa. Sicut autem dupliciter potest esse quid volitum, scilicet directe, & indirecte, (vt explicuimus art. 3. huius quæstionis,) ita hæc ignorantia potest esse volita vtroque modo, & ideo subdiuiditur à D. THOMA, in eam quæ est volita *per se & formaliter*, hoc est actu elicito à voluntate, & terminato ad ipsam formaliter, vt cum quis vult ignorare; & in eam quæ non est volita per se & formaliter, sed solum *indirecte & interpretatiue*, hoc est quia non curamus scire id, quod possumus, & tenemur scire. Priorem appellat D. THOMAS *affectatam*, posteriorem vero *defectum cognitionis, quam tenemur habere*, & alij eam appellant *crassam*, siue supinam; & sub ista comprehendit Diu. THOMAS defectum cuiuscunque cognitionis, siue actualis, siue habitualis; & siue sit iuris, siue facti. Et *tandem* aliquando

quando ignorantia neque est effectus actus voluntatis, quia nullo modo est volita: neque causa eius, quoniam etiam ea absente vellet voluntas id, quod ea præsente vult; sed solum est simul cum eo: vt cum quis omnibus prudenter circumspectis, & existimans nullum esse periculum, proijcit sagittam in id, quod merito putat esse feram, & occidit inimicum suum, idem facturus si eum cognouisset: & tunc ignorantia vocatur concomitans: estque ratio nominis, quod in eo casu ignorantia, neque antecedit actum voluntatis, vt eius causa; neque subsequitur vt effectus; sed quasi comitatur eum.

Et ex his patet solutio ad rationem dubitandi: constat enim, ignorantiam concomitantem differre ab antecedenti respectu actus voluntatis, quamuis neutra earum sit voluntaria illo actu: & propterea ARISTOT. 3. Ethic. cap. 1. tantum diuisit ignorantiam in duo membra, quorum primum appellauit agere per ignorantiam, aut ex ignorantia; & alterum agere ignoranter. Et sub isto comprehendit ignorantiam antecedentem & consequentem.

§. 2. *An ignorantia concomitans causet inuoluntarium.*

CIRCA PRIMAM conclusionem duo sunt aduertenda PRIMVM est, ALMAINVM in suis moralibus tract. primo capite quarto negare priorem partem eius, idque propter hoc argumentum. Ignorantia concomitans excusat à peccato, ergo facit actum inuoluntarium; & ad probandum antecedens nulla congerit argumenta. *Verum* decipitur, vt euidenter ostendi potest ratione DIVI THOMÆ, & testimonio ARIST. 3. Ethi. capite 5 vbi ita inquit, *quod autem fit per inscientiam, fit omne illud quidem non sponte, ab inuito autem id sane fieri dicendum, quod subsequitur dolor, cuiusque enim, qui egit, pœnitet.* Quibus verbis, & sententia DIVI THOMÆ, & ratio qua ipse eam confirmat, continentur. Deceptus vero est ALMAINVS, quoniam existimauit, non posse actum, qui de se est malus, excusari à culpa ratione ignorantiæ, nisi sit inuoluntarius: & hoc est fundamentum sui argumenti. Ad quod respondetur, admittendo antecedens, & negando consequentiam: satis enim est ignorantiam concomitantem facere omnino nō volūtarium, vt excuset à culpa; quia voluntarium, quod est de ratione peccati, non minus tollitur per non voluntarium, quod ei contradictoriè opponitur; quam per inuoluntarium, quod est quasi contrarium ipsi: & ideo satis erit, quod ignorantia concomitans faciat non voluntarium, vt possit excusare à culpa: quamuis non sit causa inuoluntarij. An vero excuset, dicemus infra quæst. 76. artic. 3. vbi DIVVS THOMAS de hac re agit.

SECVNDO ADVERTE circa *secundam partem eiusdem conclusionis*, non esse intelligendam de actu secundum suam substantiam, sic enim est simpliciter voluntarius: sed secundū aliquam cirūstantiam, aut effectum: quoniam ignorantia nō coniungitur volitioni, quatenus est principium actus secundum suam substantiam; sed solum quatenus actus habet talem circumstantiam, aut effectum: vt in exemplo, quo supra vsus sum ad explicandum quid sit ignorantia concomitans, proiectio sagittæ voluntaria est

A secundum suam substantiam, & solum dicitur non voluntaria quatenus est occisio hominis.

SED CONTRA eam sic explicatam objici potest hoc argumentum; Ignorantia non est causa alicuius effectus, nisi quatenus excludit scientiam, quæ impediret eum; sed ignorātia concomitans non excludit scientiam, quæ impediret effectum non voluntarium, quoniam etiamsi adesset scientia, fieret ille effectus: ergo ignorantia concomitans non est causa effectus non voluntarij; & ex consequenti non facit non voluntarium; *maior* patet ex ijs, quæ diximus, cum explicabamus, quid sit ignorantia antecedens: & *minor* ex definitione ignorantiæ concomitantis.

Respondetur, maiorem solum esse veram respectu effectus positiui, & hoc tantum probare ea, quæ pro ipso adducuntur: non autem respectu priuatiui; qualis est ille, de quo loquimur. Pro quo ADVERTENDVM est, duo reperiri in illo effectu, quem D. THOMAS appellat non voluntarium, v.g. in occisione inimici facta cum ignorantia concomitanti. *Primum* est, ipsa occisio positiua, & *alterum*, negatio voluntarij; & huius secundi tantum

B est causa ignorantia concomitans, non autem primi: & propterea D. THOMAS non dixit, ignorantiam istam esse causam effectus non voluntarij: sed solum, facere non voluntarium, hoc est, quod effectus non sit voluntarius; Et *si quæras* causam huius effectus: *Respondetur*, causam esse ipsam voluntatem, cum aliqua cognitione, & cum defectū cognitionis huius effectus, & ex consequenti concurrente ad eum non voluntariè.

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM sunt duæ difficultates; PRIMA, quia videtur falsum, quod ignorantia consequens, non causet simpliciter inuoluntarium, quod sic probo: Ista ignorantia excludit scientiam, quæ si adesset, impediret, ne fieret effectus: ergo causat simpliciter inuoluntarium, *consequentia* patet, quia D. THOMAS nulla alia ratione videtur probare, ignorantiam antecedentem esse causam inuoluntarij simpliciter; & *antecedens* probatur, *tum quia* D. THOMAS dicit, esse ignorantiam consequentem, cum quis vult ignorare, ne, si habeat scientiam, retrahatur à peccando; *tum etiam quia*, si quis non adhibita sufficienti diligentia putet aliquid esse feram, & proijciat in ipsum sagittam; & tamen vere sit pater eius, habet ignorantiam consequentem huius rei: & tamen si haberet scientiam appositam, proculdubio

C nollet proijcere sagittam.

Confirmatur, quoniam ARIST. 3. Ethic. capite primo ita inquit: *Eorum igitur, qui per inscientiam agunt; is, quem facti pœnitet, inuitus egisse videtur*, vbi aperte docet, tunc posse iudicari, eum, qui per inscientiam aliquid facit, facere inuitum, hoc est inuoluntariè, cum postquam cognoscit, quid fecerit, afficitur dolore: sed is, qui in casu proposito occidit patrem suum, cum scit esse suum patrem, id quod antea putabat esse feram, afficitur dolore, eo quod in ipsum proiecerit sagittam; ergo effectus iste censendus est inuoluntarius simpliciter respectu ipsius, & ex consequenti dicendum, est ignorantiam consequentem facere simpliciter inuoluntarium.

SECVNDA DIFFICVLTAS est, quia etiam videtur falsa altera pars huius conclusionis, scilicet, ignorantiam istam consequentem facere inuolun-

rium

rium secundum quid. Et probatur *primo* esse hoc falsum vniuersaliter, respectu cuiuscunque ignorantiæ consequentis, quia D. THOMAS dicit, ignorantiam illam facere inuoluntarium secundum quid, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset, scientiâ presente: & tamen hoc *neque* videtur verum, quia cum ignorantia ista sit volita, aut directè, aut indirectè non potest præcedere motum voluntatis: *neque*, si esset verum, sufficeret ad colligendum intentum; quoniam eadem ratione posset colligi, ignorantiam antecedentem facere inuoluntarium secundum quid: quia etiam antecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientiâ præsente.

Secundo probatur quod saltem de aliqua ignorãtia consequente non sit verum: quia ignorantia affectata est consequens, & tamen non potest facere inuoluntarium secundũ quid; ergo &c. Probatur *minor* quia illa ignorantia est formaliter & expresse volita, etiam vt causa ex qua sequitur effectus, de quo disputamus; quia est volita propter ipsum effectum, & non propter se; ergo non potest voluntas habere simul aliquem actum, cui talis ignorantia, aut effectus, qui per se sequitur ex ea; repugnet; & ex consequenti non potest huiusmodi ignorantia facere aliquo modo inuoluntarium.

Confirmatur, quia ignorantia malæ electionis etiam est consequẽs: & tamẽ nõ potest esse causa inuoluntarij secundum quid, ergo &c. Probo *minorem*, quia, vt D. THOMAS inquit, ista ignorantia prouenit ex passione, vel ex habitu: sed passio & habitus non faciunt inuoluntarium secundum quid, vt de concupiscentia probauimus articulo præcedenti: ergo neque ista ignorantia.

§. 3. *An ignorantia consequens causet simpliciter inuoluntarium.*

AD PRIMAM DIFFICVLTATEM Respondetur, veram esse illam sententiam D. THOMÆ, & optimam esse rationem, qua ipse eam confirmat, scilicet, quod ignorantia illa est voluntaria, ex hoc enim bene sequitur non posse eam esse causam inuoluntarij simpliciter, quia ex eo quod est volitum simpliciter & absolutè, non potest per se prouenire aliquid, quod repugnet volitioni absolutæ, & efficaci, quod tamen est necessarium vt sit simpliciter inuoluntarium.

SED VT dissoluamus argumentum ADVERTE, dupliciter posse scientiam oppositam ignorantiæ impedire effectum, qui fit ignoranter: scilicet, *primo* mutando inclinationem voluntatis; mutato enim iudicio de re aliqua etiam mutatur affectus voluntatis in ipsam: vt cum quis existimat, non licere sibi, quod antea putabat licere, mutat affectum voluntatis, & non vult, quod antea volebat: *Aut secundo* manifestando, esse in obiecto aliquid, quod repugnet inclinationi, quam voluntas habebat, cum aderat ignorantia: vt contingit, cùm aliquid fit, cum ignorantia antecedente, vt dicemus circa vltimam conclusionem. Estque magnum discrimen inter duos istos modos impediendi effectum, quantum attinet ad id, de quo disputamus, scilicet an effectus proueniẽs ex ignorantia sit inuoluntarius simpliciter. Nam vt huiusmodi effectus sit ita inuoluntarius, non est satis quod

A scientia opposita ignorantiæ possit impedire eum priori modo, sed requiritur quod possit eum impedire posteriori modo, vt DIVVS THOMAS docet infra quæst. 76. articulo tertio & reddit apertam rationem huius discriminis; scilicet, esse de ratione inuoluntarij, quod, dum fit, repugnet inclinationi voluntatis: constat autem non reperiri repugnãtiam inter effectum qui fit ignoranter, & inclinationem voluntatis, cum scientia opposita ignorantiæ impediret ipsum priori modo: sed solum cum impediret posteriori modo.

Et ex hoc patet solutio ad argumentum: Nam antecedens solum est verum, si intelligatur de scientia, quæ impediret effectum priori modo, in quo sensu non est ad rem, vt diximus; neque ex eo ita sumpto potest colligi conclusio intenta. Et ad *primam probationem* dicendum est quod in eo qui vult ignorare, ne, si habeat scientiam, retrahatur à peccando, non impediret scientia peccatum, quia repugnat inclinationi, quam voluntas habet, cum vult ita consentire peccato; sed, quia moueret, & excitaret ad habendum inclinationem oppositam.

B Et idem dico *ad secundam probationem*, supposito quod ignorantia sit voluntaria, non solum quatenus illa proiectio sagittæ est occisio hominis, sed etiam quatenus est occisio proprij patris.

Ad confirmationem videtur respondere CONRAD. hoc loco, non satis esse, vt effectus proueniens ex ignorantia sit simpliciter inuoluntarius, quod postquam est factus subsequatur tristitia, aut dolor, sed simul requiri, quod ipsa ignorantia non sit voluntaria. Sed ARISTO. aperte videtur docere oppositum.

Ideo aliter respondetur, doctrinam illam intelligendam esse, quando adueniente scientia subsequitur tristitia propter repugnantiam inter effectum & inclinationem quam voluntas habebat eo tempore, quo effectus est factus: non autem quando sequitur tristitia, quia tunc excitatur in voluntate noua inclinatio cui repugnat effectus. Et hoc posteriori modo sequitur tristitia in casu confirmationis; supposito enim quod is, qui proijciat sagittam, ignoret voluntariè, non solum esse hominem id, in quod vult eam proijcere, sed etiam esse suum patrem: consequenter habet volitionem interpretatiuam aut virtualem feriendi sagitta, non solum hominem sed etiam proprium patrem, & ex consequenti nõ habet inclinationem cui hoc repugnet, quare si postea dolet necessarium est dicere in eo, excitari nouam inclinationem cui effectus ille repugnet, quod autem ita, vt diximus, sit exponendus ARIST. constat ex eo, quod dolor, in isto casu solum se habeat tanquam signum ad colligendum à posteriori, illum, qui eo afficitur, operatum fuisse inuoluntariè, quantum ad id, propter quod dolore afficitur, constat autem quod dolor non potest esse tale signum, nisi proueniat ex repugnantia inter effectum, & inclinationem voluntatis, quam habebat, qui sic operabatur, quoniam si ex alia causa proueniat, non poterit ex eo colligi, quod effectus, cũ producebatur, erat contrarius inclinationi voluntatis; quod tamen erat necessarium vt esset inuoluntarius.

§. 4. *An ignorantia consequens causet inuoluntarium secundum quid.*

AD SECVNDAM DIFFICVLTATEM Respondetur, etiam veram esse illam secundam partem Conclusionis. Sed vt intelligatur eius sensus & ratio qua D. THOMAS eam confirmat, ADVERTE quod sicut in cõmuni nõ est aliquid voluntarium, nisi, dum fit, sit contrarium alicui inclinationi, quã tunc habeat voluntas: ita neque erit inuoluntarium secundum quid, nisi repugnauerit inclinationi inefficaci ac conditionatæ, quę est inclinatio secundum quid; Et ideo vt probemus, effectum, qui prouenit ex ignorantia consequente, esse inuoluntarium secundum quid, necessarium est probare, esse tunc in voluntate inclinationem aliquam inefficacem, & secundum quid, cui talis effectus repugnet: hoc autem colligitur ex ratione D. THOMÆ, scilicet, quod, si adesset scientia, non sequeretur talis effectus, ex hoc enim bene potest colligi, quod, cum voluntas operatur cum illa ignorantia, habet virtualiter & interpretatiue illam inclinationem inefficacem ad oppositum; satis siquidem est, quod præsente scientia non operaretur, vt possimus ipsam interpretari, cum operatur, dicendo quod nollet ita operari. Quare inuoluntarium, de quo hic loquitur D. THOMAS, non est inuoluntarium formaliter, quia non dicitur tale in ordine ad inclinationem formalem: sed virtualiter, quia solum dicitur inuoluntarium quatenus repugnat inclinationi virtuali.

Neque potest eadem ratione probari, huiusmodi effectum esse inuoluntarium simpliciter, contra priorem partem huius conclusionis: quoniam, cum voluntas velit eum volitione formali absoluta, & efficaci, non possumus interpretari ipsam, dicendo, quod etiam vult efficaciter oppositum, & ex consequenti non potest ipsa habere virtualem inclinationem efficacem, cui ille effectus repugnet.

Et ad primum argumentum, *quoad primam partem* dico, Diu. THOMAM, per motum voluntatis, non intelligere actum voluntatis, quo ista ignorantia est volita, & respectu cuius dicitur consequens: sed eius effectum; *quoad posteriorem* vero *partem* dico, non esse eandem rationem de ignorantia antecedenti: quoniam ista, quia non est volita, non excludit inclinationem efficacem ad oppositum; & ideo facit inuoluntarium simpliciter, vt statim dicam.

Ad secundum, ALIQVI admittunt, non esse intelligendam conclusionem istam de ignorantia affectata: SED quoniam Diu. THOMAS recensuit eam cum alijs ignorantijs consequentibus, & statim sine vlla exceptione apposuit Conclusionem, ideo *aliter* Respondetur negando minorem; & ad probationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, si consequens intelligatur de actu inefficaci, & virtuali tantum, & non formali; & de effectu ipso, & non de ignorantia.

Et si obycias, non magis posse esse in voluntate istum actũ respectu effectus, quam respectu ipsius ignorantiæ, cum voluntas eodem actu & æque efficaci, & absoluto velit ignorantiam, & effectum; *Respondetur*, esse magnum discrimen inter hæc, quoniam ad interpretandum voluntatem illo mo-

A do respectu effectus, est aliquod fundamentum, scilicet, quod, si adesset scientia, impediret eum: ad interpretandum vero eam eodem modo respectu ignorantiæ, non est tale fundamentum.

Ad Confirmationem, nego minorem, & ad probationem dico, quod, quamuis ignorantia malæ electionis proueniat ex passione, aut habitu, potest eius effectus esse inuoluntarius; non quidem ratione passionis, sed ratione ipsius ignorantiæ.

§. 5. *An ignorantia antecedens causet inuoluntarium simpliciter.*

CIRCA VLTIMAM conclusionem, est

DVBIVM.

Vtrum sit vera?

ET RATIO dubitandi pro parte negatiua est, quia in isto casu voluntas nullum habet actũ; cui sit contrarius effectus, factus cum ignorantia antecedenti, ergo effectus iste non potest esse inuoluntarius: patet consequentia, quia vt sæpe diximus) nullus effectus potest esse inuoluntarius, nisi contrarius inclinationi actuali voluntatis.

B

Sed Respondetur affirmatiue, est tamen intelligenda conclusio de inuoluntario simpliciter, non formaliter, sed virtualiter, aut interpretatiue: & de isto probatur, quia, si adesset scientia opposita huic ignorantiæ, impediret effectum istum vt contrarium inclinationi voluntatis: ergo etiam ignorantia est causa eius, quatenus est contrarius eidem inclinationi, & ex consequenti quatenus est inuoluntarius. *Consequentia* patet, quia ignorantia est causa huius effectus remouendo scientiam, quæ impediret, ne fieret: ergo si impediretur vt contrarius, etiam fit remoto impedimento vt contrarius; sicut si motus lapidis deorsum impeditur vt naturalis, etiam fit remoto impedimento vt naturalis. *Antecedens* vero probatur à posteriori, quia statim atque aliquis animaduertit id, quod fecit propter hanc ignorantiam, afficitur dolore, quamuis nullam in eo consideret rationem mali: hoc autem est apertum indicium præexistentis in ipso affectus, saltem virtualis, ad oppositum.

C

Et ad argumentum Respondetur, antecedens solum esse verum de actu formali; non autem virtuali, aut interpretatiuo, vt probauimus; & hunc sufficere, quoniam (vt diximus) Diu. THOMAS solum loquitur de inuoluntario virtualiter.

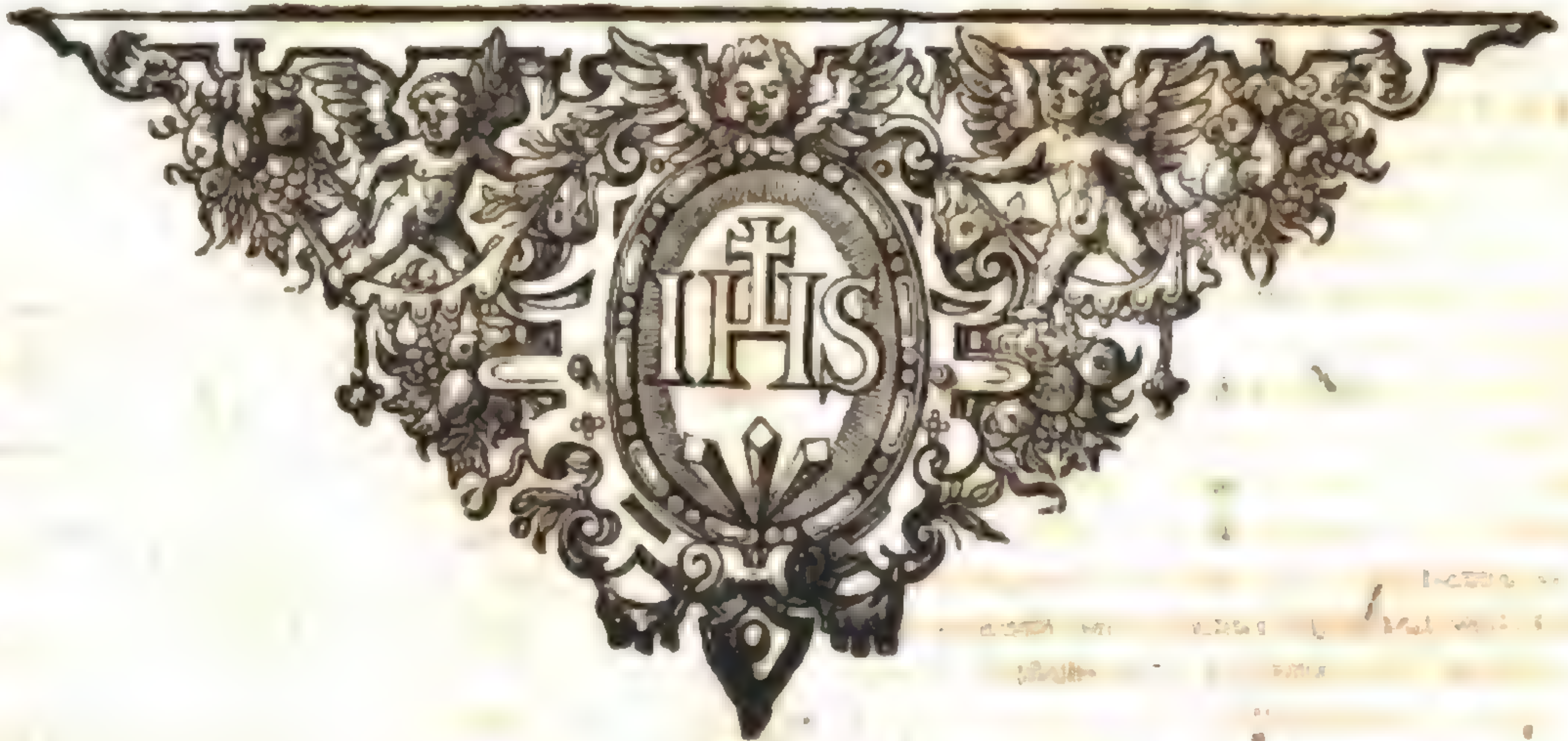
Sed obycies, si adesset scientia, posset duobus modis impediri effectus iste de quo disputamus, v. g. occisio patris; scilicet actu formali voluntatis, quo ipsa nollet occidere, aut sola negatione actus volendi occidere: ergo ex eo, quod, si adesset sciẽtia, impediretur effectus, qui fit ignoranter; non potest determinate colligi, esse in eo, qui ita operatur, actum virtualem, quo nolit illum effectum: sed solum potest colligi, esse in eo indifferenter aut actum istum, aut virtualem negationem actus, quo velit eundem effectum; & ex consequenti non potest determinate colligi, effectum illum esse inuoluntarium, sed aut esse inuoluntarium, aut non voluntarium.

Respondetur

Respondetur, quod quamuis ſcientia abſolute conſiderata poſſit impedire effectum iſtum duobus illis modis, qui in antecedenti referuntur; tamen in caſu, de quo loquimur, ſolum poterit impedire eum priori modo, hoc eſt medio actu formali voluntatis, ſuppoſito enim quod quis exiſtimans eſſe feram id, quod vere eſt pater ſuus, velit in ipſum proijcere ſagittam; Et tunc aduertat eſſe patrem mouebitur hac cognitione ad habendum actum, quo nollit proijcere ſagittam. Et quando nos colligimus actum virtualem ex eo, quod ſcientia impediret effectum, non loquimur de ſcientia abſolute ſumpta, ſed in caſu iſto particulari.

INDEX
ARTICVLORVM ET
DVBIORVM LECTVRÆ TERTIÆ,
QVÆ EST IN
QVÆSTIONEM VI. D. THOMÆ.
De voluntario & inuoluntario.

INDEX ARTICVLORVM ET DVBIORVM, IN QVÆSTIONEM XVIII. DE BONITATE & malitia actuum humanorum in generali.


IHS

QVÆSTIO XVIII

DIVI THOMÆ DOCTORIS ANGELICI.

De bonitate & malitia humanorum actuum in generali.

METHODVS QVÆSTIONIS.

DISPVTATIONEM de act.bus humanis in communi inchoauit D. THOMAS à quæstione sexta. Et quoniam eam diuisit in duas partes, iuxta duas rationes, quæ in ipsis actibus distinguũtur, ex quibus aliç pertinẽt ad ipsorum *naturam physicè consideratam*, & aliæ ad *esse morale* ipsorum: ideo absoluta priori parte, ab illa quæstione vsque ad præcedentem; iam ab hac quæstione aggreditur posteriorem, quam optimè explanat vsque ad vigesimam primam. Nam in tribus prioribus quæstionibus agit de bonitate & malitia actuum humanorum, *primò* quidem in hac quæstione quantùm ad actus humanos in *communi*: & deinde quæst. 19. quantùm ad actus *elicitos* à voluntate; Et *tertio* quæst. 20. quantùm ad imperatos. In quarta vero quæ est 21. agit de quibusdam proprietatibus, quæ consequuntur eosdem actus humanos quatenus sunt boni vel mali moraliter; scilicet esse laudabiles, aut vituperabiles, esse dignos prœmio aut pęna.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala?

PRIMA CONCLVSIO. ***Actio humana, in quantum habet aliquid de esse, scilicet, quoad requisita ad actiones humanas aut in genere moris, in tantùm habet de bonitate; In quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, scilicet, quæ debetur actioni humanæ, aut in genere moris: in tantùm deficit à bonitate, & sic dicitur mala.***

SECVNDA CONCLVSIO. ***Non omnis actio voluntatis est bona, sed aliqua est mala.***

COMMENTARIVS.

Ponuntur duo principia pro tota hac doctrina. 1. Bonitatem actuum consistere in plenitudine essendi. 2. Hanc plenitudinem aliquando adesse actibus, aliquando deesse.

A

CIRCA primam conclusionem est ADVERTENDVM, eam non tam esse *conclusionem*, quàm *fundamentum* ad probandam conclusionem intentam: quia in ea supponit DIVVS THOMAS duo quasi principia: PRIMVM est, *bonitatem*, quæ propria est actionibus humanis vt tales sunt, & vt transcendunt ordinem actionum *naturalium*, (hoc est, quæ non participant modum proprium actionis humanæ) consistere in plenitudine essendi quoad omnia, quæ debent apponi ad actionem ita consideratam, scilicet ex parte obiecti & circumstantiarum; Et è contra *malitiam* oppositam consistere in defectu huius plenitudinis quoad aliquid ex ijs, quæ ad huiusmodi actiones requiruntur. Et hoc probat DIVVS THOMAS ex communi ratione bonitatis & malitiæ, quæ conuenit rebus omnibus in genere entis; quia ratio Bonitatis consistit in plenitudine essendi, quoad omnia, quæ vnicuique rei debentur secundum propriam naturam; & ratio Malitiæ in defectu huius plenitudinis. Quare DIVVS

B

THOMAS in hoc principio per *esse* aut per *plenitudinem essendi*, non intelligit concursum eorum, quæ ad actiones humanas requiruntur in genere *entis*, aut *naturæ*: sed eorum quæ ad eas requiruntur in alio genere, quod ingrediuntur quatenus humanæ sunt, scilicet, in genere *moris*.

ALTERVM *principium* est, hanc plenitudinem aliquando conuenire actionibus humanis, & aliquando eis deesse, saltem quoad aliquid, vel aliqua eorum quæ ad ipsam pertinent. Et hoc non probat D. THOMAS speciali aliqua

ratione

ratione, sed relinquit vt per se notum: quia saltem quantùm est ex parte rationis sumptæ secundum se, & cum abstractione à conditione operantis; & ex parte modi, quo fit, scilicet, liberè (qua ratione consideratur hoc loco à D. THOMA) nihil est, ratione cuius non possit fieri cum tota ista plenitudine, aut cum aliquo defectu eius. Vel forsan colligit ipsum ex eadem doctrina de communi ratione Bonitatis, & malitiæ in genere *entis*; quia sicut in illo genere plenitudo essendi aliquando conuenit rebus, & aliquando eis deest (præsertim quantùm ad contingentia & extranea:) Ita etiam in genere *moris* aliquando conueniet actionibus humanis, & aliquando eis deerit, quia tota est libera & contingens. Et ex his duobus principijs apertè sequitur conclusio intenta, scilicet, ***actiones humanas aliquando esse bonas bonitate propria***, hoc est morali; & ***aliquando malas propria malitia***. Aut, ***aliquas actiones humanas esse bonas, & aliquas malas.***

CIRCA *secundam conclusionem* est ADVERTENDVM; eam non proponi expressè à D. THOMA, sed solùm virtute, vt contentam in præcedenti, ex qua tamen facilè potest deduci medio discursu à nobis nunc explicato. Et quamuis aliqui circa eam disputent contrà Lutheranos, ***An omnia opera nostra sint peccata?*** tamen videtur esse omninò extra rem: cuius tamen rationem non æquam aliqui assignant, scilicet D. THOMAM in hac conclusione supponere vt certum, aliquam actionem humanam esse bonam; & solum definire, posse aliquam esse malam: quia conclusio non habet talem sensum; sed hunc, ***non est necesse omnem actionem humanam esse bonam, sed aliqua potest esse bona, & aliqua mala***; vbi vtrumque continetur, & vtrumque æqualiter relinquitur à DIVO THOMA vt per se notum, vel colligitur ex eadem doctrina præsupposita, vt diximus. Sed ratio est, quia hæc conclusio non est contraria errori Lutheranorum: aliud est enim posse actionem, ***quantum est ex parte sua***, fieri cum tota plenitudine essendi requisita ad eius Bonitatem; & aliud, non posse ***in exercitio*** fieri cum ea ***propter conditionem operantis***, scilicet propter infectionem fomitis, quæ semper in exercitio communicatur ipsi actioni, atque adeò reddit eam malam; Et ***primum*** asseritur à DIVO THOMA in hac conclusione: ***Secundum*** à Lutheranis, qui possent, admissa conclusione DIVI THOMÆ, illud defendere. Quare non est necesse, vbi agitur de veritate huius conclusionis, impugnare hunc Lutheranorum errorem: sed hoc præstandum est in materia de Gratia, in qua explicatur quanta sit virtus hominis in statu naturæ lapsæ ad operandum benè moraliter. Sicut etiam propter hanc rationem non est hic disputandum cum aliquibus Theologis: An homo in hoc statu possit cum solo concursu generali ordinis naturæ efficere aliquod opus bonum moraliter, sed in materia de gratia; quia illi Theologi, quamuis defendant hanc conclusionem DIVI THOMÆ, sequuntur in illa quæstione partem negatiuam, existimantes hominem ita consideratum non habere virtutem sufficientem ad aliquod opus bonum moraliter.

Sed quod attinet ad ***ipsam conclusionem*** A ‑ A DVERTENDVM est esse certam secundum fidem & euidentem in lumine naturali. Et imprimis hoc ***secundum*** colligitur aperte ex discursu facto circa præcedentem conclusionem: Et deinde ***primum*** potest probari omnibus illis testimonijs, quibus contrà Lutheranos probatur, non omnia opera nostra esse mala, sed aliqua esse bona & aliqua mala. Itemque illis, in quibus in scriptura, aut præcepto, aut exhortatione, aut propositione præmij & pœnæ, aut laude & vituperatione, mouemur ad faciendum aliqua opera, & ad vitandum alia: quia hoc non fieret, nisi vt minimùm ipsa opera secundum se possent esse bona aut mala.

Cæterum ad maiorem explicationem doctrinæ huius articuli, imò & harum quatuor quæstionum, oportet explicare tria: scilicet, Quid sit in actionibus humanis ***genus***, aut ***esse morale in communi***, & quid sit ***Bonitas moralis in particulari***, quid item ***malitia illi opposita***; quod tribus dubijs distinctis præstabimus.

B

DVBIVM PRIMVM.

Per quid actiones humanæ, tanquam per formam, constituantur in esse, aut genere morali, prout præsupponitur tanquam quid commune ad particularia in eodem ordine morali?

§ 1. *Explicatur titulus difficultatis.*

AD CVIVS tituli explicationem ADVERTENDVM est, per *esse morale*, intelligi modum quendam essendi, fundatum in entitate naturali alicuius rei, secundum quam talis res dicitur habere speciem moralem distinctam à naturali, & bonitatem aut malitiam moralem etiam distinctam à naturali: quia contingit cum vnitate speciei naturalis esse simul pluralitatem speciei moralis, & cum bonitate naturali malitiam moralem, aut è conuerso. Sicut etiam in artificialibus distinguimus eodem modo esse naturale ab artificiali, & speciē aut bonitatem & malitiam artificialem ab specie & bonitate aut malitia naturali. Verum quia hoc esse potest considerari *vt determinatū* ad particulares rationes morales, v.g. ad distinctas bonitates & malitias morales; vel ad bonitatem in particulari, vt distinguitur à malitia: Et vt quid ***commune & indeterminatum*** ad huiusmodi rationes particulares: ideo addimus illa verba, ***vt præsupponitur tanquam quid commune***; ad denotandum sumi priori modo. ET CONSVLTO non explicamus modum communitatis, scilicet, an sit commune vt genus propriè sumptum, vel analogum, aut proportionale, vel tanquam subiectum ad accidentia, vel tandem vt æquiuocum, & solùm quoad vocem: quia de his omnibus potest esse difficultas.

Et non obstat, appellari in ipso titulo nomine

generis.

generis; Quia non sumitur ibi hoc nomen propriè, sed vt significat indistinctè aliquem modum communitatis. VLTERIVS. Quia hoc esse potest reperiri varijs modis in rebus distinctis, scilicet, in *habitibus*, vt in principijs operandi moraliter; in *legibus* vt in regulis operationum moralium; in *obiectis*, vt in terminis specificantibus eas; & in *actionibus* humanis, vt in eo, quod formaliter habet ipsum *esse morale* (vt postea dicemus:) Ideo in titulo non proponitur hęc quęstio de *esse morali* absolute sumpto, sed solum prout reperitur in actionibus humanis. Et tandem, quia quodcunque *esse* in rebus creatis prouenit non solum à causa efficienti, sed etiam ab aliqua forma, vel ratione formali, quæ sese habeat tanquã forma: ideo inquiritur in titulo, quid se habeat vt forma, vel ratio formalis dans formaliter hoc *esse morale*. QVARE integer sensus tituli dubij propositi, est; *quid sit, quod respectu actionum humanarum se habet vt forma, vel ratio formalis, dans eis quasi in genere causæ formalis, aut per modum formæ, esse morale ita sumptum; scilicet in communi, & sine determinatione ad particulares rationes entis moralis.*

§. 2. *Prima sententia, constitui actiones humanas in esse morali, per libertatem ipsam actuum sumptam pro indifferentia ad vtrumque.*

IN QVA RE duæ solent referri sententiæ, ad quas varij modi loquendi in hac quæstione possunt reduci. PRIMA eorum, qui dicunt, formam, quæ dat formaliter actionibus humanis *esse morale* ita sumptum; non esse aliud, quàm libertatem ipsarum actionum, sumptam proprijssimè pro indifferentia ad vtrumque. Intelligitque hæc sententia de indifferentia, saltem quoad exercitium, *Tum quia* sine hac non potest reperiri indifferẽtia quoad specificationem, quia determinatio ad exercitium, si sit ab intrinseco, prouenit ex determinatione ad obiectum quoad specificationem; *Tum etiam* quia hæc sola, sine indifferentia quoad specificationem, sufficit ad *esse morale*, vt patet in merito angelorũ in primo instanti, iuxta multorum Thomistarum sententiam; & in merito Christi secundum omnes. In hac sententia ita proposita, conueniunt HENRICVS quodlibet 13. q. 10. vbi referens quinque modos, quibus bonum reperitur in actionibus humanis; & explicans quartum, quem dicit sumi à circumstantia agentis conuenienti ipsi naturaliter, scilicet, à libertate; inquit, actionem dici
C moralem ab hoc agente libero. DVRANDVS in 2. d. 38. q. 1. num 5. vbi dicit, actum nostrum esse moralem, quatenus est in potestate voluntatis, siue vt elicitus, siue vt imperatus. Et SCOTVS d. 40. q. 1. §. *de secundo dico.* Vbi inquit, actum dici moralem à causa efficienti, quia liberè producitur ab ea, & hoc esse commune bono actui & malo. Et quodlibet. 18. §. *de secundo principali*, vbi ait, præmiabile & punibile contineri sub imputabili tanquam sub communi: & rationem huius communis esse vnam, scilicet, *esse in libera potestate voluntatis.* Et ex Thomistis SOTVS lib. 1. de iustitia quæst. 7. art. 2. qui, vt explicet definitionem consuetudinis traditam ab ISIDORO, in qua consuetudo appellatur *mos*, proponit tres acceptiones huius vocis, *mos*, & sic ait: *Accipitur primo pro singulari humano actu,*

A *puta libero; actiones enim brutorum, nisi per metaphoram, mores non dicuntur; & ab hac acceptione dicitur Philosophia moralis, id est humanorum actuum.* Et apertius CONRADVS super articulum 5. huius quæstionis, vbi expresse dicit, bonitatem & malitiam moralem, esse differentias determinantes immediatè actum, vt procedit à principio libero, ad constitutionem specierum moralium. Quod est dicere, actionem humanam per libertatem constitui formaliter *in esse determinabilis per differentias specificas morales*, atque adeo *in esse morali in communi*: quia hoc *esse morale* est, quod immediatè determinatur per differentias specificas. Et pręterea ibidem principium libertatis appellat *principium moralitatis.* Et quæst. 18. art. 1. inquit, bonum & malum esse differentias essentiales actuum interiorum, secundum esse *naturæ* & *moris* simul: quia supponit, actus internos per libertatem constitui in *esse naturæ & moris* simul; & in hoc distinguit eos ab externis, de quibus dicit, constitui per libertatem (quam participant ab internis) in *esse moris*, non tamen in *esse naturæ.*

VERVM hæc sententia distinctos potest habere
B sensus ex duplici capite. Nam imprimis *ex modo quo hoc esse morale* (quod actiones humanæ accipiunt à libertate) *fuerit commune respectu particularium moralitatum*, potest habere duos sensus.

Primus est, libertatem dare formaliter actionibus humanis *esse morale*, quod sit commune per modum *subiecti respectu accidentium*, quæ ad ipsum consequuntur: ita vt diuisio entis moralis in bonum & malum morale, aut in alias particulares rationes, non sit generis in species, sed subiecti in accidẽtia. *Secundus est*, dare tale esse, quod sit cõmune tanquam genus ad suas species: ita vt eadem diuisio sit generis in species, aut per differentias essentiales & specificas.

Et deinde *ex parte modi quo libertas, atque adeo illud esse morale, ponatur in actionibus humanis*, potest habere alios duos sensus. *Primus* est, libertatem formalem, (quę solum est intrinsecè in principio operatiuo, & extrinsecè in actionibus humanis) habere rationem formæ dantis eisdem actionibus esse morale, quod physice non sit in ipsis, intrinsece & inhærenter; sed secundum extrinsecam denominationem; & moraliter reputetur intrinsecum, in quantum, eodem modo se habet quoad moralem æstimationem ipsarum actionum, ac si eis inhæreret. Quod poterit explicari ad eum modum, quo aliqui dicunt, dignitatem personæ Christi (quæ est extrinseca suis operationibus) dare eis per modum formæ valorem infinitũ, qui physice est eis extrinsecus; & moraliter, hoc est, quoad moralem æstimationem, reputatur intrinsecus. *Secundus* est, libertatem, quæ intrinsece & inhęrenter, saltem modaliter, est in actionibus humanis, dare eis illud esse morale, quod eodem modo sit in ipsis intrinsece & inhærenter. Et quod attinet ad *primum* caput huius diuersitatis sensuum, authores citati pro hac sententia non distinguunt eos; nam quamuis SCOTVS appellet illud *esse morale commune ad bonum & malum*, & *imputabile ad laudabile & vituperabile*: non explicat tamen; in particulari, an sit commune per *modum generis*, vel *tanquam subiectum*. Solus CONRADVS super art. 5. huius quæst. distinxit aper-

tè illos duos sensus,& acceptauit priorem, relicto posteriori: quoniam inquit, differentias boni & mali moralis constituere cum actione libera diuersas species morales; non quidem contrahendo ipsam, tanquam aliquid commune confusum & potentiale, quale est genus; sed addendo ipsi, (scilicet tanquam subiecto) distinctas habitudines conformitatis aut diformitatis ad rationem. Verum est tamen, argumenta, quæ ex illis authoribus desumuntur pro hac sententia, fere nõ habere vim, nisi intelligatur in priori sensu. Quod verò attinet ad *secundum* caput diuersitatis, omnes illi authores insinuant, esse intelligendam hanc sententiam in priori sensu: quia non loquuntur de libertate, quæ sit in ipsis actionibus; sed de ea, quæ est in principio operatiuo. Et DVRANDVS id expressit num. 6. quæstionis citatæ, vbi inquit, *esse morale* (quod ipse constituit in hac libertate) nihil reale addere entitati actuum, sed solam denominationem extrinsecam, sumptam ab indifferentia principij agentis.

Quare vt probemus hanc sententiam in eo sensu, qui videtur verior & quem omnes sui authores aut insinuant, aut expresse asserunt: oportet probare tria; *Primum* est, *esse morale*, quod reperitur in actionibus humanis, si sumatur in communi, consistere formaliter in libertate ipsarum actionum; *Secundum*: hoc *esse morale*, siue libertatem, in qua consistit, non comparari ad rationes particulariũ moralitatum sicut genus ad differentias, vel species propriè sumptas, sed sicut subiectum ad accidentia; *Tertium* est, idem *esse morale*, non addere aliquid entitati naturali ipsarum actionum, præter denominationem illam extrinsecam. Ad hæc autem probanda eo ordine quo proposita sunt, deseruient sequentia argumenta.

§. 3. *Primum fundamentum huius sententiæ, esse morale actionum humanarum consistere formaliter in libertate ipsarum.*

PRIMVM pro primo; Posita in actione humana libertate, & secluso (saltem per considerationem intellectus) quocunque alio extrinseco superaddito, ponitur, *esse morale*; & è contra, ablata libertate, & manente quocunque alio, aufertur *esse morale*: ergo *esse morale* in actione humana non est formaliter aliud, quam eius libertas. *Consequentia* videtur nota; quia id, quo posito, sine alio superaddito, ponitur essentia alicuius rei, & quo ablato aufertur, est essentia talis rei. Et *antecedens* quoad *secundam* partem admittitur fere ab omnibus, & à nobis postea probabitur; & quoad *primam* partem probatur varijs medijs.

PRIMVM MEDIVM desumitur ex DVRANDO loco citato; Quia actus dicitur moralis à *more* quatenus sumitur pro consuetudine, qua possumus ei assuefieri per frequentationem similium actuum: sed satis est, poni in actu aliquo libertatem, quamuis secludatur quodcunque aliud extrinsecum superadditum, vt possimus ei prædicto modo assuefieri; ergo & vt dicatur *moralis*. *Minorem* probat DVRANDVS; Quia satis est aliquem actum non esse liberum, vt circa eum *mos* aut consuetudo non habeat locum: & ita lapis, quamuis millies proijciatur sursum, non assuefiet illi motui; quia neque motus sursum, neque motus deorsum est illi liber, sed prior violentus, & posterior naturalis; Ergo è contra etiam erit satis, actum aliquem esse liberum, vt circa eum habeatur *mos*, aut consuetudo: quia *vbi negatio est causa negationis, etiã affirmatio est causa affirmationis*; quæ propositio est vniuersaliter vera in causis adæquatis, & nihil potest assignari, quod sit causa adæquata in aliquo actu, vt circa ipsum habeat locum consuetudo, præter eius libertatem.

SECVNDVM MEDIVM desumptum ex SCOTO est, quia posita in actu aliquo libertate, quamuis secludatur omne aliud extrinsecum superadditum, ponuntur in eo proprietates *esse moralis* sumpti in communi: ergo etiam ponitur in eo *esse morale*. *Consequentia* est euidens, quia cum proprietates sint inseparabiles ab essentia, quæ est earum radix: necesse est, vbi ponuntur proprietates, poni essentiã. Et *antecedens* probatur, quia duæ imputabilitates sumptæ in communi (hoc est, abstrahendo à terminis duarum imputabilitatum particularium) quarum vna in actibus bonis est ad laudem, & in malis ad vituperationem; & altera in bonis est ad præmium, & in malis ad pœnam; sunt proprietates esse moralis sumpti in communi: *Sed* posita in actu aliquo libertate, quamuis nihil aliud superaddatur, ponentur in eo duæ illæ imputabilitates; ergo & proprietates *esse moralis* sumpti in communi. *Maior* huius probationis patet, *Tum quia* sicut se habent duæ illæ imputabilitates sumptæ in particulari ad *esse morale* sumptum in particulari, ita etiam sumptæ in communi ad esse morale sumptum in communi; ergo sicut sumptæ in particulari sunt proprietates esse moralis sumpti in particulari pro bono aut malo: ita sumptæ in communi sunt proprietates esse moralis sumpti in communi.

Tum etiam quia posse imputari illis duobus modis sumptis in communi conuenit omnibus actionibus moralibus, tam bonis quã malis, & semper, & solis: atque adeo est proprietas earum secundũ aliquod esse commune ipsis; quia quod conuenit omni, soli & semper secundum aliquem gradum, est proprietas eiusdem gradus: & tamen non ita conueniunt eis secundum esse *naturæ*, quia nulla imputatio particularis propriè sumpta reperitur intra genus *naturæ*: Ergo conueniunt secundum esse *moris*, atque adeo sunt proprietates talis esse; Et *minor* probatur à SCOTO, quia posse imputari aliquo ex illis duobus modis, prout est commune actibus bonis & malis, solum importat respectum ad dominium aut potestatem agentis in ipsos actus; cuius ratio videtur esse, quia imputari hoc modo alicui actum, non est aliud, quam attribui ei vt domino, in ordine ad aliquid, tanquam fructum participandum in eo virtute sui dominij: ergo satis est actum aliquem procedere à voluntate agente cum dominio circa ipsum (quod est esse liberum) vt conueniat ei posse hoc modo imputari. Et *à nobis* potest probari testimonio Diu. THOMÆ, qui infra quæst. 21. art. 2. sic ait: *Tunc actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus*; hoc autem est in omnibus actibus voluntarijs, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet.

TERTIVM MEDIVM est, quia voluntas, vt est princi-

principium liberum, & seclusо omni alio superaddito, est agens morale: ergo etiam actio, quatenus procedit ab ea, vt à principio libero (quod est, quatenus ipsa est libera) & secluso omni alio superaddito, est moralis. *Consequentia* videtur nota, quia principia denominant suas actiones; vt, actio procedens à visu, dicitur visio, & quæ procedit à principio artificiali, dicitur artificialis: ergo similiter, quæ procedit à principio morali dicetur moralis. Et *antecedens* probatur, quia voluntas vt est principium liberum, est immediatè determinabilis ad hoc vt sit in particulari principium agendi bene aut male moraliter: quia vt sic est immediatè determinabilis, vt sit principium cum subordinatione ad rationem rectam; vel non rectam; quod est esse principium agendi cum conformitate ad rectam rationem, atque adeo bene, vel cum difformitate, atque adeo male moraliter: ergo etiam secundum eãdem rationem est agens morale. Patet *hac consequentia*, quia ratio agentis moralis est, quæ immediate determinatur ad rationes particulares agentis bene aut male moraliter; sicut in artificialibus, ratio agentis artificialis est veluti gradus immediate determinabilis ad rationes agentis bene vel male artificialiter.

Vltimvm medivm est, quia inter conforme & difforme rectæ rationi in actionibus humanis non datur aliquod medium abstrahens secundum propriam rationem ab vtroque, præter liberum: ergo in hoc consistit formaliter esse morale sumptum in communi quod conuenit actionibus humanis. *Consequentia* patet, quia esse morale sumitur in communi quando consideratur vt abstrahit à particularibus rationibus moralitatis, quæ constituuntur per conformitatem & difformitatem ad rectam rationem. Et *antecedens* probatur, quia si daretur aliquid aliud, quod esset medium, maximè id esset aliqua habitudo ad rectam rationem vt ad regulam morum: & tamen videtur impossibile explicare aut fingere rationem habitudinis regulati ad regulam, quæ non constituatur in conformitate vel difformitate ad eandem regulam.

§. 4. *Secundum fundamentum primæ sent. libertatem actionum comparari ad rationes particularium moralitatum sicut subiectum ad accidentia.*

Secvndvm argvmentvm fit ad probandum *secundum*; scilicet, *esse morale* ita sumptum in communi non comparari ad particulares bonitates sicut genus ad species, vel differentias; sed sicut subiectum ad accidentia; & est huiusmodi: Rationes particulares moralitatis, scilicet bonum & malum, diuidunt immediatè actum humanum quatenus liber est; & non vt genus proprie sumptum: ergo vt subiectum. *Antecedens* quoad *priorem* partem patet ex vltimo medio, quo probauimus antecedens præcedentis argumenti: quia ex eo constat, actum, vt liberum, includere omne illud, quod potest intelligi vt commune intra genus moris ad prædictas rationes. N[illegible] au-

A tem non dixi *absolute commune*, sed *intra genus moris*: vt excludam communes rationes relationis, vel habitudinis, quæ etiam sunt communes ad habitudines conformitatis & difformitatis; verum cum non respiciant rectam rationem vt regulam, non pertinent ad *genus moris*, sed ad *genus naturæ*. Et has excludo, quia habitudines conformitatis & difformitatis solum secundum *esse naturæ*, quod habent in se imbibitum, sicut reliquæ habitudines non morales, diuidunt eas: & ideo hoc non obstat, ne intra genus moris diuidant aliquid aliud immediatè; & hoc dicimus esse actum humanum quatenus liber. Et quoad *posteriorem* partem probatur idem *antecedens*, *Tum quia* idem actus, etiam quoad libertatem, potest de bono fieri malus, & è conuerso; quod ab omnibus ferè conceditur de actibus, qui solum sunt mali, quia prohibiti præcepto positiuo; Ergo esse liberum, non comparatur ad bonum & malum vt genus propriè sumptum ad differentias; patet consequentia, quia impossibile est destrui differentiam, quæ constituit speciem cum aliquo genere, & non

B destrui ipsum genus; *Tum etiam quia* genus proprie sumptum, quia est vna & eadem entitas cum differentia, quæ constituit speciem; & quatenus distinguitur ab ea, consideratur vt eius radix & inchoatio; debet esse eiusdem generis cum ea: atque ideo, si differentia pertinet ad genus moris, etiam genus debet ad ipsum pertinere. Et ex his manet probata *prima consequentia* huius argumenti; quia si bonum & malum diuidunt immediate actum liberum, & non vt genus propriè sumptum; bene sequitur, diuidere ipsum vt subiectum.

§. 5. *Tertium fundamentum primæ sententiæ. Esse morale non addere aliud actuum entitati, quam denominationem extrinsecam.*

Tertivm argumentum fit ad probandum *tertium*, scilicet, hoc *esse morale* addere solum entitati naturali ipsarum actionum, denominationem extrinsecam; & est huiusmodi: Libertas in nostris actionibus est formaliter denominatio extrinseca sumpta à libertate & indifferentia potentiæ, à qua procedit: sed hoc *esse morale*, de quo lo-

C quimur, consistit formaliter in libertate, quæ est in actionibus humanis; ergo etiam consistit formaliter in illa denominatione extrinseca, quæ est libertas ipsarum actionum. *Minor* supponitur probata ex prima propositione huius sententiæ; & *maior* probatur duobus medijs. Primvm est, quia per solam mutationem in principio actionis humanæ, sine vlla mutatione in entitate intrinseca ipsius actionis, mutatur actio de necessaria in liberam, & è conuerso: ergo libertas in actione humana non est aliquid intrinsecum, sed sola denominatio extrinseca. *Consequentia* videtur nota, quia si libertas esset aliquid intrinsecum in actione, necesse esset, apposita vel ablata libertate, mutari actionem intrinsece & secundum seipsam; quia haberet se aliter nunc, quam prius, quoad aliquid pertinens intrinsecè ad suam entitatem. Et *antecedens* probatur,

quia ſiquis incipiat libere operari ex ſufficienti aduertentia rationis, & poſtea vel propter amentiam, vel propter diſtractionem cogitationis, amittat libertatem & indifferentiam principij operatiui: poterit vlterius operari ſicut alij, qui ex eiſdem cauſis patiuntur eundem defectum indifferentiæ, exercent ſimiles operationes: & tamen in eo caſu operatio, vt cõtinuata, carebit libertate, & nulla fit mutatio in entitate intrinſeca ipſius, neque quoad ſubſtantiam, neque quoad aliquem modum intrinſecum, ſiue abſolutum ſiue relatiuum. Quod poteſt probari, quia nulla fit mutatio, in obiecto, aut in motiuo operationis; ergo neque in eius entitate intrinſeca. Et idem argumentum fieri poteſt, ſiquis cum ſimili inaduertentia incipiat operari neceſſario & naturaliter, & poſtea adueniente aduertentia continuet operationem libere. SECVNDVM mediũ eſt, quia ſi libertas in actione eſſet aliquid intrinſecum ſuæ entitati, maximè eſſet relatio aliqua realis ad principium operans cum libertate & indifferentia ad vtramque partem: At hoc dici non poteſt, *Tum quia* libertas principij, cum operatur, conſiſtit in hoc, quod ita operetur, vt ſimul poſſit hic & nunc operari: & tamen effectus, quamuis importet relationem realem ad cauſam vt actu efficientem, non poteſt importare eam ad eandem cauſam, quatenus poteſt non efficere, quia effectus non pendet à cauſa quatenus habet hanc potentiam, ſed quatenus actu efficit; *Tum etiam quia* cum relatio realis neceſſario conſequatur ad ſuum fundamentum, non poteſt libertas actus, quæ opponitur neceſſitati, conſiſtere formaliter in aliqua relatione reali; quare ſequitur, hanc libertatem conſiſtere in denominatione extrinſeca, ſumpta ab indifferentia principij operantis.

§. 6. *Quartum fundamentum primæ ſententiæ, ex authoritate S. Thomæ.*

VLTIMVM argumentum ſit ad probandum omnia illa tria, quæ in hac ſententia continentur; authoritate Diu. THOMÆ. Nam *primum* eorum expreſsè docet ſupra q. 1. quia cum art. 1. definiat, actiones humanas eſſe illas, quarum homo eſt dominus; aut, quę procedunt ex voluntate deliberata; (quod eſt eſſe liberas) poſtea art. 3. in fine inquit, idem eſſe *actus morales & actus humanos*. Et hoc idem ſepe repetit in tota hac q. 18. quia actiones noſtras quatenus eis bonum, ſeu bonitas & malitia moralis conuenit, ſemper appellat *actiones humanas*. Et peculiariter art. 4. vbi docet, in actione humana poſſe conſiderari quadruplicem bonitatem, ex quibus ſola prima (quæ ei conuenit quatenus eſt actio & ens) pertinet ad genus naturæ: & reliquæ tres, (quæ ſumuntur ex obiecto, & ex circumſtantijs, & ex fine) pertinent ad genus moris; & tamen de omnibus dicit D. THOMAS, conuenire immediatè actioni humanæ *vt humana eſt*, & non prout pertinet ad diuerſa genera, ſcilicet *naturæ*, & *moris*. Et artic. 5. vbi docet, bonum & malum morale eſſe differentias per ſe reſpectu actuum noſtrorum, prout procedunt à ratione vt à principio. Ex quo ſic poſſumus argumentari; Nullæ differentiæ appellantur differentię per ſe, niſi reſpectu eius, quod ad eas compa-

A ratur vt genus: ergo bonum & malum non ſunt per ſe differentiæ actus, vt procedit à ratione deliberata, niſi actus vt ſic ſe habeat vt genus. Et poſtea inquit, actus aliquos dici humanos, vel morales, ſecundum quod ſunt à ratione: In quibus verbis pro eodem ſumit, actum aliquem eſſe humanum; & eſſe moralem, & vtrumque tribuit actibus noſtris vt procedunt à ratione, hoc eſt, vt ſunt liberi. Huic teſtimonio poteſt adiungi aliud ex 2. d. 40. quęſt. 1. art. 1. vbi Diu. THOMAS docet, ea, quę per ſe pertinent ad aliquod genus, differre per ſe differentijs illius generis: ſicut albedo & nigredo per ſe differunt differentijs colorum, quia per ſe pertinent ad genus coloris; ea vero, quæ per accidens pertinent ad aliquod genus, etiam per accidens diſtingui differentijs eius, ſicut clauis & cultellus, quia per accidens reducuntur ad genus entis artificialis, & per ſe pertinent ad genus ſubſtantiæ: ideo ſolum per accidens diſtinguuntur differentijs generis artificij, & per ſe ſunt eiuſdem generis ſubſtantiæ; & ſubdit, actiones voluntatis, quia per ſe ſunt in genere moris, ideo per ſe diuidi & diſtingui differentijs illius generis. Et eandem tradit doctrinam quæſt. ſequenti artic. 1. vbi inquit, bonum & malum eſſe per

B ſe differentias actus voluntatis, quia per ſe pertinent ad voluntatem: ſicut verum & falſum, quia per ſe pertinent ad rationem, ideo etiam per ſe diſtinguunt eius actus; Ex quo exemplo poteſt amplius confirmari hæc ſententia, quia actus intellectus vt eſt in genere cognitionis intellectiuæ, & non vt reducitur ad aliud genus, diuiditur per verum & falſum. Et artic. 8. huius quęſtionis, vt explicet an detur aliquis actus indifferens ad bonitatem & malitiam ſecundum ſuam ſpeciem, ſupponit hanc propoſitionem; *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet ſpeciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod eſt ratio*; Ex quo apertè concedit, actum humanum dici moralem: quod non eſt accipiendum *materialiter*, aut denominatiuè, vt ſit ſenſus, actum humanum eſſe rem, quæ dicitur & denominatur moralis vt ſubiectum moralitatis; ſed *formaliter*, vt eius ſenſus ſit, actum humanum in quantum humanum formaliter eſſe moralem; quia Diu. THOMAS ex eo infert, actum moralem ſumere ſpeciem ex obiecto re-

C lato ad principium humanorum actuum, quod eſt ratio: & tamen hæc illatio eſſet inefficax, ſi actus humanus ſolum diceretur moralis materialiter aut denominatiuè, ſcilicet, per aliquid ſibi ſuperadditum. Ex alijs etiam locis poſſunt adduci teſtimonia ad idem confirmandum, quia 3. contra gent. cap. 9. ita inquit: *ſecundum hoc aliquid ad genus moris pertinet, quod eſt voluntarium*, & quæſt. 2. de malo art. 6. ſic ait: *actus moralis eſt actus, qui eſt à ratione procedens voluntarius*. Deinde *reliqua duo* quę in hac ſententia continentur, poſſunt ex his eiſdem teſtimonijs confirmari. Nam cum ex eis probetur, actum aliquem habere formaliter ex eo, quod eſt humanus aut liber, eſſe moralem; conſequenter poſſunt probari illa duo de ipſo eſſe morali ſumpto in communi: ſcilicet, non comparari propriè vt genus ad differentias particulares boni & mali: ſed vt ſubiectum ad accidentia; & præterea non addere aliquid intrin-

ſecum

secum entitati naturali actus, sed solum denominationem extrinsecam; si ad hoc adiungamus secundum & tertium argumentum principale: quia in vtroque supponitur, esse morale actionum cõsistere in earum libertate.

§. 7. Esse morale non consistere in libertate actionum, sed in aliquo alio ipsis superaddito.

SECVNDA sententia est aliorum, qui quamuis admittant, non posse reperiri esse morale in actibus humanis, nisi supposita in eis libertate: dicunt, ipsum esse morale non consistere formaliter in libertate, sed in aliquo alio superaddito; atque adeo hoc habere rationem formæ dantis formaliter actibus nostris esse morale sumptum in communi. In hac sententia quantum ad hoc, conueniunt aliqui ex recentioribus (quos statim referam) & sunt diuisi in tres modos explicandi quid sit illud, quod *esse morale* addit entitati naturali & libertati actuum. Quorum,

PRIMVS MODVS est, *esse morale*, esse habitudi- B nem quandam realem intrinsecam actui ad suum principium, quatenus est agens morale: quod est, habere subordinationem & subiectionem ad rectam rationem, vt ad regulam morum. Hic modus mihi aliquando placuit, & placet aliquibus ex recentioribus doctissimis, fauetque ei ex antiquis RICARDVS, 2. d. 41. circa 2. principale quæ. 4. vbi inquit, moralitatem, quæ inest actui, ex sui comparatione ad obiectum & circumstantiam, inesse ei, per comparationem ad rationem. Sed ad explicandum hunc modum dicendi, & eius fundamentum, solet *adnerti* ex CONRADO q. 18. art. 5. voluntatem posse subordinari rationi *quatuor* modis, qui comprehenduntur vna diuisione, & alia subdiuisione. *Primus* modus est quo voluntas subordinatur rationi, vt proponenti obiectum cum indifferentia ad vtrumque; *Secundus* quo subordinatur vt regulæ dictanti quid expediat agere aut non agere. Et rursum hic secundus modus potest in alios duos subdiuidi; quorum *primus* qui sit ordine *tertius*, est, quo voluntas quoad actum secundum, vt comprehendit operationem, & eius negationem, subordinatur & subijcitur ratio- C ni vt regulæ. *Secundus*, qui ordine sit *quartus*, est, quo voluntas antecedenter ad actum secundum, & quatenus per modum principij præsupponitur ad ipsum, subordinatur rationi tanquam regulæ, vt obligata sequi eius ductum, & conformare se ei quoad hoc, quod est, agere & non agere. Per primam subordinationem constituitur voluntas in ratione principij liberi intrà genus naturæ: quia cum illa propositio obiecti pertineat ad genus naturæ, non est sufficiens vt per eam voluntas, transferatur ad alium ordinem agentium. Per *secundam* constituitur in ratione agentis moralis, abstrahendo à coniunctione cum actu secundo, & à separatione ab eo; Per *tertiam* constituitur etiam in ratione agentis moralis, cæterum determinatè prout includit coniunctionem cum actu secundo, prout actus secundus dictatur per rationem vt regulã; & ideo illa subordinatio consistit in conformitate voluntatis quoad actum secundum cum sua regula, & est bonitas moralis ipsius actus. Per *quartam* constituitur voluntas in A ratione agentis moralis determinatè prout per modum principij præsupponitur ad coniunctionem cum actu secundo, & excludit eam quantũ est ex se: ideoque illa subordinatio non importat actualem conformitatem voluntatis cum regula; sed obligationem ad habendum hanc conformitatem; Explicaturque hæc obligatio in voluntate per modum cuiusdam ponderis, aut determinationis moralis ad agendum conformiter ad regulam sibi propositam per rationem: sicut agens naturale, antequam operetur, intelligitur determinatum per suam inclinationem naturalem, tanquam per regulam ad operandum, seruata conformitate cum ea; Et agens artificiale etiam præsupponitur determinatum per apprehensionem exemplaris aut regularũ ad seruandum in suis operationibus conformitatem cum eis. Quamuis in modo determitionis sit magnum discrimen inter hæc agentia: quia agens naturale determinatur omninò necessariò, & sine vlla connexione cum aliqua libertate aut indifferentia sua, & ideo, quantum est ex se, non potest deficere à conformitate cum regula; At verò voluntas, & agens artificiale determinatur B dependenter à sua libertate: atque ideò ex vi suæ libertatis possunt non seruare conformitatem cum suis regulis. Et de hac quarta subordinatione intelligitur hæc sententia, quia per eam voluntas constituitur in ratione principijs moralis. Et hoc supposito,

FVNDAMENTVM huius sententiæ est, quia voluntas ab illa subordinatione habet formaliter esse principium morale, ergo etiam actio voluntatis ab habitudine ad voluntatem ita subordinatam, tanquam ad principium suum, habet formaliter esse morale sumptum in communi; patet consequentia, quia quæcumque actio ex ordine ad suum principium habet formaliter rationem, saltem genericam & communem; vt actio vitalis habet quod sit vitalis ex ordine ad principium vitale à quo procedit; & actio quæcunque habet communem rationem actionis ex ordine ad agens, & in quantum procedit ab ipso.

Confirmatur, quia potentia exequutiua, in quantum illo modo subordinatur regulis artis, habet esse principium artificiale: & eius operationes, quatenus procedunt ab ea vt ita subordinata, C quod est, quatenus important habitudinem ad eam, habent esse artificiales; ergo idem dicendum est de voluntate & eius actibus.

Quod vero in hoc modo dicendi *supponitur*, scilicet, hanc habitudinem esse realem & intrinsecam entitati actuum, debet intelligi de actibus immediatè *elicitis* à voluntate; non autem de *imperatis*, siue internis siue externis; cuius rationem reddituri sumus postea. Et quantum ad *elicitos* ratio est manifesta: quia dependentia actionis à suo principio effectiuo est realis & intrinseca ipsi actioni; & habitudo, de qua loquimur, est hæc dependentia.

SECVNDVS MODVS explicandi hanc sententiam est, illud superadditum libertati & entitati naturali actionis, esse *modum quendam realem*, absolutum & intrinsecum ipsi actioni. Hunc modum dicendi sequitur CAIETANVS infra quęst. 49. artic. 3. §. *Præterea quinta* in solutione ad argumentum, quod proposuerat ex DVRANDO, ad probandum, habitum non esse per se principium *esse moralis*

in actu

in actu. Vbi (non reijciendo alias sententias de eo, in quo consistat esse morale in actu) defendit, consistere in modo quodam absoluto, & non relatiuo, existente in ipso actu. FUNDAMENTAM eius est, quia hoc supposito melius soluitur illud argumentum, quod erat huiusmodi; *Esse morale* in actu est relatiuum, atque adeo non habet per se causam nisi ratione sui fundamenti, quia ad relationem non est per se motus: sed habitus nõ potest esse principium fundamenti, quod est ipsa substantia actus secundum esse naturæ; ergo neque est principiũ ipsius esse moralis. Et assignat tres solutiones, in quarum secunda, & tertia admittit, *esse morale* in actu esse relatiuum; ceterum in prima id negat quantum ad actus *elicitos* à voluntate, licet quantum ad *imperatos* dicat esse verum. Et *confirmat* hoc amplius, quia inter habitus morales est contrarietas, secundum esse absolutum, vt inter fortitudinem & timiditatem; libertatem & auaritiam: ergo similiter inter actus elicitos horum habituum; patet consequentia, quia nulla est ratio propter quam inter habitus morales sit contrarietas secundum esse absolutum, potius quam inter eorum actus.

TERTIVS MODVS explicandi eandem sententiam est aliorum, qui dicunt, illud *superadditum* libertati & entitati naturali actionis esse proprietatem quandam, quæ est, *posse regulari per rationem* vt est quid commune ad conformitatem & difformitatem cum ratione, & consistit in sola denominatione extrinseca sumpta ab ipsa regula rationis, tanquam à forma; & præsupponit in actione, cui attribuitur, libertatem, vt fundamentum necessarium; hunc modum dicendi sequitur ex recentioribus GABRIEL VAZQVEZ to.1. in primam secundæ DIVI THOMÆ disputatione 3. cap. 9. & disputatione 95. c. 10. & disputatione 129. cap. 17. qui etiam addit, posse prædictam proprietatem (disputationis causa) appellari *regulabilitatẽ per rationem*, & illam denominationem extrinsecam esse relationem rationis, FVNDAMENTVM eius, quantum colligi potest ex locis citatis, est quia nihil potest dari commune per modum superioris ad conformitatem & difformitatem, præter hanc *regulabilitatem*; & hæc non potest esse aliud, quam denominatio extrinseca, *tum quia* importat duo, scilicet, potentiam ex parte actus vt reguletur, & specificatiuum huius potentiæ quæ est regula rationis: & neutrum addit aliquid reale intrinsecum super entitatem naturalem actus: quia potentia conuenit actui immediate per suam entitatem, & sine aliquo superaddito; & regula est realiter separata ab eo; *tum etiã quia* differentiæ inferiores, scilicet conformitas, & difformitas, consistunt in denominatione extrinseca sumpta à regula rationis, quia important entitatẽ naturalẽ actus & regulã extrinsecã, cui talis entitas est cõformis vel difformis: sicut propter hanc rationem esse dextrum, aut sinistrum in ligno, est denominatio extrinseca, sumpta à parte animalis dextra aut sinistra, cui respondet; ergo idem est dicendum de regulabilitate, quę se habet vt genus ad has differentias: quia genus debet esse eiusdem ordinis cum differentijs per se diuidentibus ipsum. Quod vero hic author vlterius addit, scilicet, hanc denominationem extrinsecam esse relationem rationis, videtur certum, si admittantur relationes rationis: quia, quamuis tam entitas actus, quam re-

A gula rationis, & correspondentia vnius ad alteram, habeat esse ex natura rei; tamen hanc correspondentiam habere modũ formæ constituentis intrinsecè actum in ratione regulabilis, non habet esse ex natura rei, sed per considerationem intellectus.

§ 2. *Decisio quæstionis. Esse morale in communi requirit libertatem tanquam conditionem sine qua non conueniret actibus: At non in ea cõsistit formaliter, sed in alio aliquo superaddito.*

PRIMA CONCLVSIO, *esse morale sumptum in communi requirit in actu cui conuenit, libertatẽ tanquã conditionẽ necessario requisitã, & sine qua non conueniret: non tamen consistit formaliter in ipsa libertate, sed in aliquo alio superaddito.* Hæc conclusio duas continet partes, quarum PRIOR est, non posse conuenire alicui actui *esse morale*, nisi sit liber; & intelligitur de libertate saltem quoad exercitium, & de hac non solum expressa & *formali*, sed cuiuscunque modi fuerit, siue *virtualis*, siue *interpretatiua*, siue
B *directa*, siue *indirecta*. Et in hoc sensu hæc pars admittitur ab omnibus. Et probatur, quia actio quæ nullo modo est libera, non procedit ab homine vt ab agente morali: ergo neque habet esse morale. *Consequentia* patet, quia impossibile est actionem, vt actio est, habere aliquam proprietatem aut conditionem, nisi eam participet quatenus procedit ab agente, atque adeo nisi in agente præsupponat virtutem actiuã sibi proportionatam: & nulla virtus est proportionata respectu *esse moralis*, nisi suo modo sit moralis; sicut nulla virtus est proportionata ad dandum actioni efficienter esse vitale aut artificiale, nisi sit aliquo modo vitalis aut artificialis; & vniuersaliter quæcunque causa efficiens debet continere aliquo modo esse quod dat effectui, quoniam alias non erit in actu respectu eius; & *antecedens* probatur, quia homo constituitur in ratione agentis moralis per subordinationem ad regulas morũ, & nõ habet talem subordinationem quoad actiones, quæ omnino carent libertate.

C *Confirmatur primo*, quia actiones, quæ simpliciter sunt naturales & necessariæ, non sunt capaces differentiarum particularium, per quas diuiditur *esse morale*, scilicet, bonitatis & malitiæ moralis; neque suarum proprietatum, scilicet imputabilitatis ad laudem, vel vituperationem; & ad præmium vel pœnam: ergo neque ipsius *esse moralis* sumpti in communi; *consequentia* patet, quia ratio communis non potest à parte rei subsistere separata à differentijs particularibus, per quas diuiditur per se, & ab earum proprietatibus. Et *antecedens* probatur, quia homo in illas actiones non habet dominium neque potestatem vllam: & nullus potest censeri bonus aut malus, neque dignus laude aut vituperatione, neque prœmio aut pœna, propter actiones, quæ nullo modo sunt in eius libera potestate; quia quoad tales actiones non se habet vt mouens se perfecte, sed potius vt motus ab alio, saltem quoad directionem in finem.

Ad hoc aliqui respondent admittendo, non reperiri in eo casu *esse morale*, nisi coniunctum alicui, ex illis differentijs particularibus, scilicet, bonitati; & negando posse coniungi indifferenter cuicunque ex eis, scilicet, aut bonitati, aut malitiæ, aut etiam,

illis proprietatibus, scilicet imputabilitati ad præmium, vel pœnam, quæ explicantur per meritum & demeritum, & rationem discriminis dicunt esse, quia non potest aliquis reddi culpabilis, neque dignus præmio aut pœna, nisi per id, quod est ipsi voluntarium & liberum. At vero potest reddi bonus & sanctus & iustus per actū, qui est bonus ex obiecto suo, quamuis non sit liber: vt per actum charitatis necessario elicitum.

Sed hac solutio nulla est, quia absque ratione cōstituitur hoc discrimen inter bonitatem & malitiā moralem, cum non minus bonitas postulet cōformitatem cum lege, quā malitia difformitatem; & lex non habeat locum nisi respectu illorum, qui libere operantur. *Item quia* sicut ex malitia morali sequitur dignitas pœnæ: ita etiam ex bonitate opposita sequitur meritū præmij; ergo saltem de hac bonitate erit verum, postulari libertatem in actu; quod late probabimus cum D. THOMA quæstione vigesima prima; quare si actui voluntatis necessario conueniat illa bonitas, secundum quā sumus sancti & iusti (de quo est agendū in materia de gratia) dicendum est, illam bonitatem esse similem bonitati habituum scilicet, gratię & charitatis per quos habemus esse iustos & sanctos: atque adeo esse distinctam ab ea, de qua nunc agimus, quæ opponitur formaliter & immediate malitiæ morali, & habet tanquā proprietatem inseparabilem, valorem meriti; & ideo postulat in actu, cui conuenit, omnes conditiones requisitas ad meritum, ex quibus vna est libertas.

Confirmatur secundo, quoniā alias sequeretur, actiones puerorum, antequā perueniant ad perfectū vsum rationis; & amentiū, esse capaces *esse moralis* sumpti in communi, atque adeo prædictarū differentiarum, & proprietatum; patet *sequela*, quia nihil eis deest ad hoc præter libertatem; & tamen *consequens* est absurdum, etiam stando in solo lumine naturali, quia nullus iudicat, pueros aut amentes esse bonos aut malos, neque laudabiles aut vituperabiles, neque mereri aut demereri propter suas actiones; de quo videndus est ARISTOTELES 3. ethicorum capite 5.

Sed ad hoc etiam respondent aliqui, actiones puerorum & amentium, nō propter defectū libertatis; sed propter defectū plenitudinis iudicij requisiti ad discernendum inter bonū & malum morale, esse incapaces moralitatis in communi, & suarum differentiarum particularium, & proprietatum.

Sed hac solutio omnino est reijcienda, quia subiectio ad rectā rationem vt ad regulam actionum, tā necessario cōiuncta est agenti libero, vt impossibile sit eū hominem, qui habet cognitionem sufficientem ad operandū libere, carere perfectione iudicij requisita ad cognoscendum, se esse obligatū ad cōformandū se huic regulæ in suis actibus: atque adeo ad discernendū inter conforme & difforme, quod est bonum & malum morale. Et ita ARISTOTELES loco citato dicit, ebrios & eos, qui cum inscientia aut ignorantia res improbas faciunt, solum puniri à legislatoribus, cum sibi fuerunt causa inscientiæ; quæ fuit causa vt eas facerent: quia tunc solū fuit ipsis liberum eas facere, aut non facere.

SECVNDA PARS est, non consistere formaliter in libertate *esse morale* sumptum in communi, sed in aliquo alio ei superaddito; & ab hac solum dissentiunt authores citati pro prima sententia: & contra eos potest probari potissimum duobus argumentis desumptis ex alijs duobus, quibus CAIETANVS quæstione sequenti articulo primo vtitur, ad probandum bonum & malum morale non esse differentias substantiales aut per se diuidentes actū humanum vt est in genere naturæ. *Primum est*, quia idem numero actus voluntatis potest simul esse in duabus speciebus moralibus: vt, cum volo homicidium propter furtum, hæc volitio est in duabus speciebus mali moralis, scilicet homicidij, & furti; & cum volo ieiunium propter finem pœnitentiæ, scilicet ad satisfaciendum pro peccatis, hęc volitio est in duabus speciebus bonitatis moralis, scilicet temperantiæ & pœnitentiæ: ergo differentiæ constituentes has species non addūtur immediate actui libero contrahendo aut determinando ipsum ad constitutionem prædictarum specierum; & ex cōsequenti non cōsistit in libertate actus formaliter *esse morale* sumptum in cōmuni, quod per has differentias diuiditur in has species; *antecedens* nunc supponatur vt certum, quia postea sumus acturi de eo; & quamuis admittamus sententiam eorum, qui dicunt, solum esse verum de speciebus malitiæ, & non de speciebus bonitatis (quā ibidē probabimus esse falsam) adhuc argumentū retinebit suam vim: quia si actus vt liber non est id, quod immediate diuiditur in differentias malitiæ; neque etiā erit, quod per se diuiditur per differentias bonitatis: cū, quantum ad hoc, eadem sit ratio de omnibus; & *consequentia* probatur, quia impossibile est, eundem gradum contrahi aut determinari simul per duas differentias *totales* in suo genere, hoc est non componētes vnam totalem; & *aeque vltimas*, hoc est non subordinatas inter se in ratione superioris & inferioris; quia in hoc casu quælibet ex eis differentijs actuabit potentialitatem gradus contrahibilis *totaliter*, hoc est independenter ab altera; & *vltimo*, hoc est non relinquendo potentialitatem ad hoc, vt actuetur per alteram, quia neutra est potentialis respectu alterius; & ita mutuo se impedient ab actuatione talis gradus, cum quælibet earum repleat & satiet adæquate eius capacitatem.

Dices iuxta hanc sententiam, has differentias non determinare actum humanum tanquam genus, vel tanquam aliquo modo superius: sed tanquam subiectum; & ideo quamuis genus nō posset simul contrahi per duas differentias totales & æque vltimas, non sequi esse idem dicendum de actu humano respectu differentiarum. Cuius ratio videtur esse, quia gradus genericus importat vnam tantum potentialitatem respectu differentiarum, per quas immediate diuiduntur; at vero subiectum habet plures potentialitates respectu formarum distinctarum secundum speciem, sicut patet in quacumque substantia prout est in potentia ad recipiendum plura accidentia specie distincta.

Sed hac solutio falsum supponit fundamentum, & etiam est falsum id, quod ex eo deducitur: nam imprimis falsum est, differentias constitutiuas specierum addi alicui præcise vt subiecto, & non vt generi, aut superiori potentiali: quia differentia, si sit proprie differentia, semper additur generi cum quo componit & constituit speciem; si vero non sit proprie differentia, sed modus differentialis, additur suo modo alicui

superiori

ſuperiori potentiali & confuſo, vt patet in modis determinantibus eius; ergo non poteſt addi alicui præciſe vt ſubiecto. *Item* quia differentia ſecundum ſe præciſe ſumpta non poteſt habere aliquẽ modum eſſendi à parte rei, ſed ſolum vt coniuncta cum eo, quod habet rationem generis, ad cõſtitutionem ſpeciei: ergo neque poteſt habere hunc modũ eſſendi, qui eſt eſſe in aliquo vt in ſubiecto. *Et tandem*, quia ex vnione formæ accidentalis ſiue naturalis ſiue artificialis, cũ ſuo ſubiecto, nõ reſultat vna natura ſpecifica accidentalis, ſed vnum cõcretum accidẽtale: ergo ſimiliter ex vnione formæ moralis particularis v.g. bonitatis aut malitiæ cum ſuo ſubiecto, ſcilicet cum actu humano, non reſultat vna natura ſpecifica moralis, ſed vnum cõcretum morale; atque adeo rationes particulares moralitatis non vniuntur immediate actui libero ad conſtituendum cum eo ſpecies morales; *& deinde* etiam falſum eſt, plures differentias moralitatis poſſe vniri ſimul eidem actui libero, quia vniuntur ei tanquam ſubiecto; quia duobus modis poteſt vniri aliqua forma ſubiecto, primo *ſubſtantialiter* aut eſſentialiter, vt cum vnitur tanquam pars cum altera parte eſſentiali ad conſtituendum aliquam naturam integram, ſicut vnitur forma ſubſtantialis cum materia prima; & ſecundo *accidentaliter* vt cũ vnitur tanquam natura totalis accidentalis cũ ſubiecto ad conſtituendum vnum concretum accidẽtale, ſicut vnitur quodcumque accidens cum ſuo ſubiecto; & quando vnio fit *priori modo*, impoſſibile eſt, ſaltem naturaliter, plures formas vniri eidẽ materiæ: cũ ergo in caſu, de quo loquimur, iuxta ſententiã quam impugnamus, differentiæ ſpecificæ moralitatis vniantur actui libero *ſubſtantialiter* aut eſſentialiter, ſcilicet tanquã partes cum altera parte ad componendum intrinſece & eſſentialiter vnã ſpeciem; quamuis vniatur ei tanquam ſubiecto, non poterunt plures ſimul vniri.

SECVNDVM ARGVMENTVM eſt, quia eadẽ actio voluntatis manens omnino eadẽ quoad ſubſtantiã, poteſt mutari quoad differentias moralitatis: ergo ratio communis, quæ cum his differentijs componit particulares ſpecis moralitatis, non eſt actio voluntatis vt libera. *Conſequentia* videtur nota, quia impoſſibile eſt, differentiam componentem aliquã ſpeciem deſinere eſſe, & alterã partẽ, quæ cũ ea per modũ generis componit eandẽ ſpeciem, non deſinere eſſe: quia deſinente eſſe differentia eſſentiali alicuius rei, neceſſe eſt totam ipſam rem deſinere eſſe. Et *antecedens* ſolet probari in tribus caſibus *primus* eſt, cum quis voluntarie incipit exercere aliquod opus, quando non eſt malum, ſed bonum, & continuat ipſum accedente prohibitione præcepti poſitiui, & nullã habet ignorãtiam huius prohibitionis redditur malũ: vt cum quis feria quinta comedit carnes & continuat idem opus feria ſexta, in qua ſcit eſſe prohibitũ; aut cũ accedit ad celebrandũ miſſam quando nullo modo eſt prohibitũ, & vlterius progreditur in eo opere facta prohibitione ſibi nota per interdictũ; quia tunc volitio faciẽdi hoc opus poteſt eſſe eadẽ ſecundũ ſubſtãtiã in principio, & in continuatione, cũ propter prohibitionẽ & eius notitiam nõ ſit neceſſe mutari motiuum formale, & expreſſum volitionis, ſicut requiritur ad mutationem ipſius volitionis, ſecundũ ſuã ſubſtantiam; & tamen in principio eſt bona, & in cõtinuatione redditur mala: *ſecundus caſus* eſt, cũ in eiſ-

A dẽ exemplis interuenit ignorãtia culpabilis prohibitionis; & diſtinguitur hic caſus à præcedẽti, quia in eo propter ignorantiã facilius explicatur, quo modo non variatur motiuũ expreſſum voluntatis. *Tertius caſus* eſt, cũ quis libere incipit exercere aliquod opus bonũ, & continuat ipſum ſine libertate propter defectum aduertentiæ ad eam requiſitę; aut è conuerſo incipit ſine libertate (ad eum modũ quo dantur motus primo primi in voluntate nõ ſolũ reſpectu mali, ſed etiã reſpectu boni) & continuat cũ libertate & aduertentia ſufficiẽti: quia etiã in hoc caſu actus voluntatis eſt idẽ ſecundũ ſubſtãtiam, cũ nullum proponatur nouum motiuũ propter quod ſit neceſſarium mutari; & omnes fateãtur poſſe eundem actum charitatis, qui in via eſt liber, continuari in patria ſine vlla libertate; & tamen de bono fit non quidẽ malus, ſed non bonus negatiue, quia propter defectum libertatis non eſt capax bonitatis moralis, neque vllius moralitatis; aut è conuerſo de non bono in eodem ſenſu fit bonus moraliter. Et hoc ad vim argumenti propoſiti videtur aliquibus eſſe ſatis, quia manente actu immoto quoad ſubſtantiã, deperditur in eo, vel acquiritur differentia moralitatis, ſcilicet bonitas moralis: quod in argumento contendimus non poſſe cõ-

B tingere, ſine deperditione aut acquiſitione gradus generici, qui per talem differentiam contrahitur.

Sed mihi ex hoc caſu videtur nihil poſſe probari cõtra primam ſententiã, quia iuxta eam nõ dicitur, actum humanum quomodocumque cõſideratum ſecundum ſuam ſubſtantiã, diuidi per ſe & immediate per differentias boni & mali moralis: ſed conſideratum vt liber eſt, & in hoc caſu libertas neque conuenit actui ante bonitatem neque permanet in eo poſt eam amiſſam, ſed ſimul cum ipſa bonitate incipit & deſinit eſſe.

Ad hoc argumentum duobus modis poteſt reſpõderi, pro prima ſententia: *primo* ſolum conuincere, actum humanum non contrahi per has differentias moralitatis tãquam genus, quia de genere proprie ſumpto verum eſt, non poſſe exiſtere ante differentiam, per quam contrahatur; neque permanere deperdita tali differentia: non tamen non contrahi aut determinari tanquam ſubiectum, ſicut ens naturale determinatur per figurã artificialẽ ad conſtituendum vnam ſpeciem in genere entis artificialis, & cõpoſitum reſultans ex vnione materię & formę alicuius ſacramẽti, determinatur per propriã ratio-

C nẽ eiuſdẽ ſacramẽti in genere ſacramenti, ſiue ſigni ad conſtituendum vnam ſpeciem in eodem genere.

Sed hæc ſolutio impugnata manet ex ijs, quæ diximus in præcedenti argumento, quia probauimus non poſſe differentiam eſſentialem, vt diſtinguitur à natura ſpecifica integra, determinare immediate ad conſtituendum aliquam ſpeciem, id quod tantum ſe habet vt ſubiectum, & non vt genus, vel ſuperius potentiale confuſum.

Et poteſt idem amplius conformari ex impugnatione horum exemplorum, quia in neutro additur ſubiecto aut materiæ differentia proprie ſumpta, vt diſtinguitur à natura integra in ſuo genere; ſed potius natura integra: in priori quidem talis figura, quæ eſt ſpecies conſtituta ex genere & differentia, atque adeo completa in genere entis artificialis; & in poſteriori talis ratio ſacramenti, quæ in genere ſacramenti eſt compoſita ex genere & differentia, atque adeo natura ſpecifica completa & integra.

Secundo

Secundo respondent alij, non sequi, esse inconueniēs, id, quod se habet vt genus in aliqua specie, manere idem destructa differentia essentiali, quod duobus modis dicunt posse accidere: *primo* si differentia essentialis non desinat esse secundum rem, sed secundum rationem differentiæ vltimæ: quæ est, esse vltimam actualitatem formalem intra terminos essentiæ: ita vt differentia maneat quidem secundū rē, non tamen in ratione vltimæ actualitatis formalis: quia tam ipsa, quam species, quam constituit, est potentialis ad aliā actualitatem formalem, per quam constituitur alia species: sicut contingit quoties cunque integra aliqua species ingreditur materialiter compositionem essentialem alterius speciei, vt iuxta opinionem ARISTOTELIS, qui dicit locum esse superficiem, concedēdum est integram speciem superficiei esse potentialem ad suscipiendum propriam differentiam loci, & ad componendum intrinsecè speciem loci; & in numeris integra speciè prioris numeri est potentialis ad suscipiendum propriam differentiam posterioris numeri, & ad constituendum eius speciem, vt ternarius manens integer quoad omnes suas vnitates, atque adeo quoad propriam speciem, est in potentia ad hoc vt vniatur quaternitati, & vt cum ea constituat speciem quaternarij; in quibus exemplis constat differentiam essentialem desinere esse quoad rationem vltimæ actualitatis, & gradū genericū manere omnino immutatum: & nihilominus mediante specie, quam constituit, suscipere nouam differentiam essentialem & constituere cum ea aliam speciem.

Secundo dicunt, posse id accidere si differentia desinat esse secundum rē, & succedat loco eius alia, quæ actuet genus, manens omnino immutatum secundum se: sicut contingit, cum differentia essentialis intrinsecè importat habitudinem ad aliquid extrinsecum, & genus non importat eā: quia tunc, ablato illo extrinseco, necesse est auferre differentiam, & nulla est ratio propter quam genus sit auferendum; hoc modo dicunt aliqui virtutes morales acquisitas, quia habent inter se, & cum prudentia, quæ est vna respectu omniū, & cum charitate intrinsecam connexionem, posse singulas acquiri per se quoad rationem genericam habitus, & non quoad propriam rationem virtutis, quæ in singulis postea producitur, cum omnes sunt simul; & similiter, postquam habent esse virtutis, posse illud amittere, manente ratione habitus; vel quia vna earum amittatur, vel quia charitas expellatur per aliquod peccatum mortale; & habent fundamentum in doctrina DIVI THOMÆ inf. quæst. 65. art. 1. ad 1. & art. 2. in corp. & art. 4. ad 1. & quæst. 71. art. 4. in corp. & ad primum; & alij dicunt, posse per potentiam Dei absolutam, intellectionem productam ab aliquo intellectu constitui in lapide, non secundum propriam rationem intellectionis, sed secundum communem rationem qualitatis, aut accidentis, in quibus exemplis etiam constat, manere rationes genericas non sine vllis differentijs quibus contrahantur; nec cum proprijs; sed cum alijs succedentibus loco earum; & vtroque modo dicunt hi authores, posse in nostro casu manere genus idem, ablata ab eo differentia essentiali, qua contrahebatur. Quia imprimis potest, integra species verbi gratia boni moralis, desinere esse quoad rationem vltimæ differentiæ, & fieri potentialis ad suscipiendum aliam actualitatem formalem, scilicet differentiam mali moralis, & ad componendum materialiter cum ea aliam speciem, quæ non sit boni, sed mali moralis: in quo casu actus non constituetur aliquo modo in specie boni moralis, sed simpliciter & omnino in specie mali, quia differentia boni non habeat rationem differentiæ sed materialiter ibi manet, & vnaquęquis res constituitur in specie per suam differentiam vltimam; & deinde etiam potest illa differentia verbi gratia boni moralis, quæ conuenit actui, auferri ab eo propter aliquam mutationem factam in obiecto extrinseco, quod respicit, quamuis non auferatur gradus genericus, qui, iuxta illam primam sententiam, non respicit idem obiectum.

Sed neque hæc solutio est sufficiens, quia neutro ex illis duobus modis potest differentia desinere esse manente gradu generico, quem contrahit: quod de *primo modo* probatur, quia in differentia vltima, esse vltimā actualitatem, est aliquid intrinsecū suæ entitati; sicut in differentia intermedia, esse actualitatem non vltimam, sed potentialem ad suscipiendum aliam actualitatem; & vniuersaliter in quacunque re, esse in actu aut in potentia: ergo impossibile est differentiam vltimam desinere esse in ratione vltimæ actualitatis & non secundum suam entitatem, & simpliciter. Neque exempla pro illo modo adducta ei fauent, quia quando ternario additur quarta vnitas dissoluitur omnino ternarius propter ablationem terminationis, quæ fiebat per tertiam vnitatem; & ita non manet in quaternario, sed manent in eo tres vnitates: & superficies non suscipit differentiam loci, sed integram speciem compositam ex genere & differentia, & sibi identificatam realiter, & distinctam formaliter: quod in multis alijs speciebus, quæ etiam materialiter vniuntur, contingit. Et de *secundo modo*, probatur, quia ablata differentia specifica destruitur indiuiduum, in quo est de facto: ergo etiam destruitur gradus genericus, quem de facto contrahit in eodem indiuiduo: quia destructis nobis, destruuntur omnia quæ sunt in nobis. Quare etiam propter hoc existimo, esse falsa omnia illa, quæ in exemplis pro illo secundo modo adductis dicuntur, de destructione differentiæ manente gradu generico in virtutibus, & in actibus nostris vitalibus, neque habent fundamentum in D. THO. vt suis locis est explicandum.

TERTIO potest hæc pars probari, quia esse morale non posset conuenire actibus nostris, si per impossibile nulla esset lex: & tamen esse liberum posset eis conuenire; ergo esse morale sumptum in communi, quod conuenit nostris actibus, non consistit formaliter in eorum libertate. *Minor* patet, quia indifferentia voluntatis creatæ, in qua cōsistit eius libertas, quāuis postulet legē, qua sui actus liberi regulentur, non habet dependentiam necessariam & intrinsecam à lege, quantum ad exercitium, & causalitatem eorundem actuum: ergo etiam si omnis lex auferatur, poterit voluntas ex vi suæ libertatis exercere actus liberos; & *maior* probatur, *tum quia* artificiale etiam sumptum in genere, non potest conuenire alicui rei seclusis regulis actus, ergo neque esse morale potest conuenire nostris actibus seclusa lege: quæ est regula morum; *tum etiā quia* dato illo casu non possent conuenire nostris actibus species illius generis, scil. bonitas, & malitia moralis, cum earum ra-

rum rationes consistant in conformitate & difformitate respectu legis; ergo neque ipsum genus posset conuenire, patet consequentia, quia impossibile est subsistere aliquod genus à parte rei separatum à suis speciebus.

VLTIMO, operari libere, est bonum naturæ rationalis, intra genus naturæ: ergo non consistit in libertate operationum *esse morale*, quod est aliud genus rerum distinctum à genere naturæ; probatur *antecedens*, quia sicut quæcunque natura creata habet proprium modum operandi, quo perficitur in ordine ad proprium finem intra genus naturæ: ita etiam natura rationalis, quia nulla est ratio propter quam conueniat cum reliquis naturis creatis in hoc, quod est pertinere ad genus naturæ: & non conueniat cum eis in hoc, quod est habere proprium modum operandi, quo intra idem genus possit perfici in ordine ad suum finem; sed nullus modus operandi est magis proprius naturę rationali quatenus rationalis est, quam is qui est cum libertate; ergo libere operari est bonũ perficiens naturã rationalem intra genus naturæ.

Confirmatur, quia libertas requiritur ad multa opera artis etiam præciso genere moris, quod eis superadditur: qualia sunt illa, quæ non possunt perfectè fieri intra limites artis sine pleno iudicio rationis: ergo esse morale sumptum in communi, nõ consistit formaliter in libertate nostrorum actuũ.

§. 9. *Illud superadditum, est habitudo actuum ad obiectum, quatenus subiectum regulæ morum vt fugiatur, aut procuretur.*

SECVNDA CONCLVSIO *illud superadditum libertati actuum, in quo formaliter consistit esse morale sumptum in communi, est habitudo ad obiectum sumptum secundum eam rationem communem, qua obiectiuè pertinet ad genus moris; & hæc ratio in obiecto non est aliud, quam esse subiectum regulæ morum, vt obiectum prosequendum, aut fugiendum nostris actibus liberis. Ad huius*, conclusionis explicationem & probationem SVPPONENDVM est id, quod in principio huius dubij diximus, scilicet, *esse morale* conuenire non solum actibus nostris, sed etiam eorum obiectis, non tamen eodem modo: quia actibus, conuenit formaliter; & obiectis terminatiuè, aut motiuè, vel causaliter: sicut sanum dicitur de animali formaliter, & de medicina causaliter; quare sicut in actu distinguimus naturam, aut substantiam actus, ab *esse morali*: ita etiam in obiecto est distinguenda eius natura, aut entitas, secundum quam pertinet ad genus naturæ, ab *esse morali* ratione cuius pertinet vt obiectum ad genus moris, vt verbi gratia in homicidio sumpto obiectiuè, debet distingui entitas naturalis ab esse formali. Et rursum sicut ibidem diximus de *esse morali* vt conuenit actibus, posse considerari duobus modis, scilicet, aut secundum rationes particulares, aut secundum rationem communem & genericam: ita etiam nunc de *esse morali* vt conuenit obiectis dicendum est, posse eisdem duobus modis considerari, scilicet, aut secundum rationes particulares, quæ sunt esse obiectum bonum tali bonitate vel malum tali malitia, aut secundum rationem genericam & communem his rationibus particularibus: & de vtroque agitur in hac conclusione secundum posteriorem rationem, scilicet, vt sumitur in communi; & explicatur in quo secundum talem rationem consistat formaliter. Et *hoc supposito* constat duas contineri partes in hac conclusione & quis sit earum sensus.

A PRIMA est, *esse morale* sumptum in communi, quod est in actibus nostris, consistere formaliter in habitudine ad obiectũ, non præcisè secundum suam entitatem naturalem, sed quatenus subest *esse morali* sumpto in communi; SECVNDA est *esse morale* sumptum in communi, quod conuenit obiecto, consistere formaliter in subiectione ipsius obiecti ad regulam morum dictantem an sit prosequendum vel fugiendum nostris actibus.

ET PRIMA PARS probatur *primo*, quia esse morale in actibus nostris, etiã secundum illum gradum communem, importat modum quendam ipsorum actuum, quatenus sunt actus, vel actiones tendentes ad obiecta: ergo consistit in habitudine ad obiectum sibi proportionatum; & ex consequenti ad obiectum, quatenus in eo est *esse morale* obiectiuè. Hæc *secunda consequentia* colligitur apertè ex *prima*, quia respectu actus moralis vt formaliter est moralis, non potest obiectum esse proportionatum secundum suam entitatem naturalem nisi obiectiuè habeat esse morale: alias non magis

B erit obiectum actuum vt morales sunt, quam vt pertinent ad genus naturæ; Et *prima consequentia* probatur ex doctrina ARISTOTELIS libro primo de anima capite quarto, recepta ab omnibus: actus specificantur per obiecta; quæ non solum est intelligenda de vltima specificatione ipsorum actuum, sed etiam de omnibus gradibus superioribus, & de modis superadditis, qui continentur sub communi ratione actionis, aut actus tendentis in obiectum; cum de his omnibus, quantum ad hoc, sit eadem ratio, scil. consistere in tendentia, aut in modo tendentiæ ad obiectum. *Et antecedens* probatur, quia actus nostri primo recipiunt esse morale, quatenus sunt liberi, & ex consequenti quatenus ex propria directione operãtis tendunt in obiectum aut finẽ.

Secundo probatur authoritate DIVI THOMÆ, nam articulo sequenti probat, actionem nostram habere bonitatem ex obiecto conuenienti in ordine ad rectam rationem, hoc est bono moraliter, quia quæcumque actio sumit speciem ab obiecto

C propriè sibi proportionato: ergo consequenter ad hanc doctrinam dicendum est, actionem nostram habere esse morale secundum rationem communem, ex obiecto, quatenus obiectiuè habet esse morale in communi, patet consequentia ex paritate rationis, quia sicut bonitas moralis fundatur in actione nostra, vt est talis actio libera: ita etiam *esse morale* sumptum in communi fundatur in ea, vt absolutè in communi est, actio libera.

Confirmatur, quia si tota essentia bonitatis moralis consistit in habitudine actus ad obiectum conformè rectæ rationi, vt DIVVS THOMAS docet loco citato, & nos ostendemus dubio sequenti: ergo ab habitudine ista debet sumi non solũ differentia propria bonitatis; sed etiã gradus genericus, qui est *esse morale* sumptũ in cõmuni, patet *cõsequentia*, quia in rebus non compositis ex materia & forma ab eadem entitate sumũtur genus & differentia.

Vltimo probatur ex impugnatione trium modorum, quibus diximus, explicari secundam sententiam quæ constituit esse morale in aliquo superaddito libertati actuum: quia si nullus eorum sit verus, sequitur quasi à sufficienti partium enumeratione, admittendum esse eum, qui à nobis in hac

conclu-

conclusione proponitur, & imprimis *contra primum* qui est, consistere *esse morale* in habitudine actionis ad principium morale, potest obijci, actionem vt actio est, & tendentia, non respicere vt terminum siue formam extrinsecam suum principium effectiuum, sed obiectum; & ideo nullum gradum aut modum conuenientem actioni intra genus actionis consistere formaliter in ordine ad principium efficiens, sed in ordine ad obiectum, quamuis quæcunque actio, sicut & quæcunque alia res, habens causam efficientem, accipiat ab ipsa causa in genere causæ efficientis propriam entitatem & essentiam siue formalitatem, & deinde *contra secundum* modum, qui est, consistere *esse morale* in aliquo absoluto, potest obijci, quia, vt nunc dicebam, est modus conueniens actui, quatenus importat tendentiam in obiectum: ergo non potest consistere in aliquo absoluto, & *præterea*, quia, si *esse morale* sit aliquid reale existens in ipso actu, vt etiam iuxta illam sententiam supponitur, necesse est assignare aliquam causam effectiuam ipsius, & de nullo alio poterit dici, esse talem causam, quam de voluntate, vt est causa sui actus liberi: quare cum voluntas, hoc modo non operetur, nisi vt mota ab obiecto, & in ordine ad ipsum, sequitur etiam *ipsum esse morale*, quod est eius effectus, importare ordinem ad obiectum, & tandem contra *tertium modum*, qui est consistere esse morale in regulabilitate per rationem, potest obijci: hæc regulabilitas vel non distinguitur à libertate actus, cum actus per suam libertatem immediatè, & secluso omni alio superaddito, habeat potentiam vt reguletur per rationem sicut & debitũ; vel si distinguatur, ad eũ modum quo iuxta aliquos distinguitur in quãtitate mensurabilitas ab eius essentia, solũ distinguetur vt quidã modus proprietatis pertinentis ad genus naturæ, & non ad genus moris; quia essentia, quæ non pertinet ad genus moris, nõ potest esse radix proprietatis pertinentis ad ipsum: sicut essentia, quæ nõ est artificialis, nõ potest esse radix proprietatis, quæ pertineat ad genus entis artificialis quod probatur, quia essentia solum dicitur radix proprietatum, quæ in ipsa continentur virtualiter, & quasi eminenter, & ordinantur ad eius perfectionem & complementum intra proprium genus, & consequantur ad eam naturali sequela aut substantia: sed proprietati pertinenti ad genus moris nihil horum potest conueniri respectu essentiæ, quæ præcise pertinet ad genus naturæ; ergo si illa regulabilitas pertineat ad genus moris (vt iuxta hanc sententiam supponitur non potest esse proprietas actus liberi, qui, vt sic pertinet præcisè ad genus naturæ. *Maior* admittitur ab omnibus, cum loquuntur de condicionibus proprietatum. & *minor* probatur, quia imprimis natura non est sufficiens principium *esse moralis*: ergo neque continet ipsum virtualiter & eminenter, & *deinde esse morale* non perficit entitatem naturalem intra proprium genus naturæ, sed eleuat & extrahit ipsum ad aliud genus rerum: ergo non ordinatur ad perfectionem & complementum eius intra genus naturæ. & *tandem esse morale* non consequitur ad actum liberum, quatenus procedit à principio suę libertatis, quod est voluntas, vt præcise est indifferens ad vtramque partem; sed quatenus procedit à principio morali, quod est eadem voluntas, vt, præter indifferentiam, importat subiectionem ad regulas mo-

A rum: ergo non consequitur naturali sequela ad actum liberum, vt liber est, vel vt pertinet ad genus naturæ. Et explicatur tota hæc probatio quia licet *esse* gratiæ & *esse* artificiale recipiatur in entitate naturali, vt in subiecto & perficiant naturam, tamen quia neque procedunt ab ea vt à principio, neque perficiunt eam intra genus naturæ; sed eleuant eam ad aliud genus rerum; neque consequuntur ad actionem, qua procedit à sua causa: ideo non habent rationem proprietatum respectu eius.

Confirmatur primo, quia in actu libero potentia vt reguletur per rationem, est obedientialis, & ex consequenti non est moralis per se & directe, cùm conueniat ipsi actui ex vi suæ naturę: sicut propter hanc rationem potentia, quæ est in ente naturali ad suscipiendum formam artificialem non est artificialis, sed obedientialis: ergo non potest constituere genus moris.

Confirmatur secundo, quia potentia vt actus reguletur, vel respicit tanquam terminum specificatiuum, regulationem, vt est quid commune ad conformitatem vel difformitatem, vel sumptam in particulari pro conformitate & difformitate; si

B dicatur *primum*, sequitur potius ipsam regulationem sumptam in communi constituere genus moris; si vero dicatur *secundum*, sequitur potentiam illam nullo modo habere rationem generis, quod per conformitatem & difformitatem contrahatur ad constitutionem particularium specierum, quia potentia receptiua alicuius formę nunquam habet rationem generis contrahibilis per ipsam formam, tanquam per differentiam; & *demum* contra hunc modum dicendi possunt obijci omnia, quibus contra reliquos probauimus *esse morale* importare habitudinem ad obiectum.

Secunda etiam pars huius conclusionis probatur, quia certum est, non conuenire *esse morale* obiecto secundum suam entitatem naturalem præcise sumptam vt pertinet ad genus naturæ. ergo conuenit secundum aliquem superadditum, quia non potest esse aliud, quam aliquis ordo ad regulam morum, & hic ordo non potest melius explicari, quàm per subiectionem illam.

Confirmatur, quia in obiecto reperiuntur duo, scilicet, sua *entitas naturalis*, & *subiectio illa*: & ratione *primæ* est indifferens ad terminandum quascumque actiones etiam non morales neque liberas

C sed purè naturales, & ratione *secundæ* habet determinate posse terminare actiones morales: ergo per secundum constituitur obiectum in ratione obiecti moralis, patet consequentia, quia in quocumque obiecto alicuius actus aut habitus, ratio formalis in genere obiecti, est illa secundum quam terminat ipsum.

§ 10. ***Hec habitudo respectu actuum elicitorum à voluntate, non est relatio rationis, nec denominatio extrinseca: sed aliquid reale existens in ipsis.***

Vltima conclusio, *hæc habitudo ad obiectũ, in qua diximus consistere esse morale, quod est in actibus nostris, non est relatio rationis, si comparetur ad elicitos à voluntate, neque denominatio extrinseca: sed aliquid reale existens in ipsis.* Hanc statuo contra *tertium modum* explicandi secundam sententiam: quia iuxta eum regulabilitas, in qua consistit esse morale, est denominatio extrinseca, & relatio ra-

 tionis.

tionis. Et addidi in ea limitationem illam, *si comparetur ad actus elicitos à voluntate*, quoniam de *imperatis* vt imperati sunt, quia solum sunt voluntarij quatenus subordinatur elicitis, est peculiaris difficultas, de qua agendum est postea. Et de his actibus probatur hæc conclusio, & imprimis quantum ad id, quod dicitur, *habitudinem illam non esse relationem rationis, sed aliquid reale*: quia conuenit actu & formaliter, & non solum fundamentaliter nostris actibus ante omnem operationem intellectus.

Confirmatur, quia rationes specificæ & particulares contentę sub hoc genere, scilicet bonitas, & malitia moralis, prout sunt in actibus nostris, non magis pendent ab intellectu, quantum ad suum esse actuale, & quantum ad distinctionem & oppositionem inter se, quam bonitas & malitia moralis, prout sunt in habitibus virtutis & vitij: imo & quam essentiæ reales quarumcunque rerum, verbi gratia, hominis & leonis; ergo idem dicendū est de genere, quod per se diuiditur per has rationes particulares: patet consequentia, quia impossibile est, relationē rationis diuidi per se per differētias reales.

B *Et deinde*, quantum ad id, quod postea dicitur, *non esse denominationem extrinsecam, sed aliquid reale existens in ipsis actibus* videtur sequi ex eo, quod nūc probauimus, scilicet, non esse relationem rationis, quia omnis denominatio extrinseca quantū ad suā formalitatē & actualitatē est ens rationis, quamuis forma, à qua sumatur, sit actu à parte rei: non enim habet rationem formę respectu rei denominatæ, nisi per operationem intellectus considerantis eam, vt dantem esse proportionatum ipsi denominationi; quare cum hæc denominatio habeat modum habitudinis, erit relatio rationis.

Verum quia aliqui contendunt, has denominationes extrinsecas, quando sumuntur à forma reali, quāuis extrinseca, esse reales: ideo oportet in particulari probare hāc habitudinem, de qua loquimur, non solum esse aliquid reale, sed etiam non esse denominationem extrinsecam: & hoc probatur *primo*, quia hæc habitudo est ratio actioni liberæ, vt sit in actu talis tendentia, & mutatio voluntatis in obiectum morale: ergo est intrinseca ipsi actioni liberæ; *antecedens* patet, quia voluntas per suam actionem actualiter tendit & mouetur in obiectum morale, & non tendit per eam sumptam præcisè quoad suam entitatem naturalem, & libertatē: ergo prout includit prædictam habitudinē; & *consequentia* probatur, quia ratio mutationis & tendentiæ actualis in obiectū est extrinseca entitati actionis: ergo non potest cōuenire ei per solā denominationē extrinsecā.

C *Ad hoc* aliqui assignant instantiā in libertate, quæ conuenit actioni; quia etiā ipsi est ratio vt sit actualis tendētia, & mutatio libera voluntatis in obiectum suum, & tamen solum importat in ea quādam extrinsecam denominationem.

Sed hæc instantia est omnino extra rem, quia admissa sententia, quæ asserit libertatem in actione esse solùm extrinsecam denominationem, dicendum est consequenter, non esse modum ipsius actionis, sed agentis, quatenus elicit eam, atque adeo actionem non dici mutationem liberam formaliter, & secundum se, sed solum concomitanter, propter conditionem, quæ est in agente: quod tamen non potest dici de tendentia in obiectum morale; & ratio discriminis est, quia libertas, etiam vt tribuitur actioni, non postulat specialem aliquam rationem in obiecto, sed solum specialem modum agendi, in suo principio, scilicet, cum indifferentia ad vtramque partem: at vero tendentia in obiectum morale postulat in ipso obiecto specialem quandam rationem, scilicet, *esse morale*.

§. II. *Soluuntur fundamenta primæ sententiæ.*

AD PRIMVM *primæ sententiæ*, respondetur negādo antecedens quoad priorē partē, & ad PRIMVM MEDIVM quo probatur, respondetur *primo*, vt plurimū probare, requiri in actu libertatē, vt conditionem necessariam ad hoc, vt sit moralis: quod nos asseruimus in 1. parte primæ conclusionis; & ab hac conditione sumptā esse denominationē moralis; nō tamen sufficere libertatem, vt actus sit moralis. Quare ad formam argumenti, distinguenda est *maior*, si enim sit eius sensus, actum dici moralem à *more* tāquam à ratione formali moralitatis, falsa est: si tamē sensus sit, dici, tanquam à conditione requisita, vera est; & concedenda est *minor* absolutè, & neganda est *consequentia*, quia vt valeret, oporteret maiorem esse veram in priori sensu.

Secundo respondetur iuxta regulam dialecticorum, non semper esse idem id à quo nomen imponitur, & id, ad quod significandum imponitur: vt lapis dicitur à lædendo pedem, & tamen non significat id, quod lædit pedem, alias etiam lignum, & ferrum posset dici lapis; & ita quamuis hoc nomē *morale* originem habeat à nomine *Mos*, vt sumitur pro consuetudine & assuefactione: non significat actum, quatenus præcisè habet, vt possimus ei assuefieri, sed quatenus, prętel hoc, importat ordinem ad obiectum morale.

AD SECVNDVM MEDIVM respondetur, negando antecedens, & ad probationem respondetur *primo*, negando maiorē, scilicet, duas illas imputabilitates, sumptas in communi esse proprietates esse moralis sumpti in communi; quia solum sunt rationes communes ad imputabilitates particulares quę sūt proprietates actuum humanorum, vt sunt boni & mali moraliter, & non est necesse rationem communem ad proprietates specierum, quæ continentur sub eodem genere; esse proprietates ipsius generis aut dimanare ab eo secundum se sumpto, tanquam à radice: quia in suis inferioribus, scilicet, in ipsis proprietatibus particularibus, emanant hoc modo à speciebus eiusdem generis. Sicut ratio communis ad proprietates hominis & equi v.g. naturalis potētia, nō est proprietas animalis neque emanat ab ipso secūdum se sumpto, sed in ipsis proprietatibus particularibus emanat quasi secundario ex speciebus, quibus ipsæ proprietates conueniunt: ad eum modum, quo dicimus, gradus communes non fieri aut corrumpi per se primo, sed consequenter ad productionē, vel corruptionem inferiorum. Et ad *primam probationem* illius maioris, negandum est antecedēs, quia duæ illę imputabilitates sumptæ in communi non emanant ex esse morali sumpto in communi, sed simul cum suis inferioribus emanant ex speciebus entis moralis scil. ex bonitate & malitia; & ad *secundam probationē* respondetur, duas illas imputabilitates sūptas in cōmuni ita conuenire omnibus actionibus moralibus, vt non conueniant ambæ omnibus indifferenter, tā bonis, quā malis; sed vna earum, scil. illa, quæ est ad prœmium & laudem, conueniat omnibus bonis; & altera, scil. illa, quæ est ad pœnam & vituperationē conueniat omnibus malis; & ideo non esse necessarium, dari vnam rationē moralē cōmunem omnibus

actionibus, tam bonis, quā malis, secundū quā ambę imputabilitates eis cōueniāt: sed satis esse, dari vnā rationē cōmunē omnibus bonis, sc. bonitatē, secundū quā eis conueniat prior imputabilitas, & alteram cōmunē omnibus malis, secundū quā eis conueniat posterior. *Secundo* respondetur ad probationē illius primi antecedētis huius argumēti negando minorē, & ad primam probationē, quæ est SCOTI respondetur, ad imputabilitatē actus, de quo hic loquimur, quoniā est moralis, non satis esse, attribui actū alicui vt domino quocunq; genere dominij: sed necessariū esse, attribui ei vt dn̄o *dominio morali*, q̄ nō solū postulat in principio act⁹ libertatē, sed etiā subiectionē ad regulas morū, qua posita, actus procedit non solū cum entitate & libertate naturali, sed etiam cū habitudine ad obiectum morale, in qua diximus consistere *esse morale* sumptū in cōmuni. Et quāuis apud homines omne dominiū rerum, quę sūt extra ipsos, dicatur morale: tamen respectu rerum, quæ sunt in ipsis, potest explicari hæc distinctio dominij *naturalis & moralis*; quia homo habet quodā modo *dominiū naturale* potentiarū, quæ subsunt suæ libertati quia ratione cōiunctionis naturalis potest pro suo beneplacito vti eis: & idem genus dominij habet suorū actuū quatenus procedūt ab eo, vt præcisè est agens liberum; & simul habet aliud *dominium*, sc. *morale* eorundē actuū & non potentiarū, quatenus est eorū causa cum subordinatione ad regulas morum: & ita ratione huius duplicis dominij, percipit distinctos fructus; nā ratione *dominij naturalis* percipit tam ex potentijs, quam ex actibus, fructum, qui est esse perfectum in genere naturæ: & ratione dominij moralis percipit ex actibus fructum, qui est vtilitas aliqua in genere morū, sc. prœmiū & laus, aut dānum in eodē genere, quod est pœna & vituperatio. Et eodē modo respondetur ad *secundam probationem*, quæ sumitur ex verbis DIVI THOMÆ, quia intelligūtur de *dominio morali*; & non oportuit DIVVM THOMAM id explicare, quia voluntas creata ex propria ratione habet operari cum subiectione ad regulas morum.

AD TERTIVM MEDIVM respondetur, negando antecedens, quia (vt iam cœpi dicere) voluntas non constituitur complerè in ratione agentis moralis per solā libertatē, sed vt simul includit subiectionem ad regulas morū quasi in actu primo, & vt pręsupponitur per modū principij, ad actualem operationē; Et *ad probationem* dicendū est, supponi in ea falsum, sc. in voluntate, vt est principium morale suorū actuū, distingui duas rationes morales, alteràm cōmunem, qua constituitur in ratione principij operatiui moraliter in cōmuni; & alteram specificam, qua constituatur determinatè in ratione principij operatiui bene moraliter, aut male moraliter in particulari. Dico autē, hoc esse falsum; quia voluntati nō potest conuenire hæc, posteriori ratio, cum secundū se sit indifferens ad vtrumque modū operandi moraliter, & in hoc differat ad habitibus virtutis & vitij, quia prior ratione suæ differentiæ essentialis est determinatus ad operandum bene moraliter, & posterior ad operandum male. Et non propter hoc concedimus, *esse morale*, quod conuenit voluntati tanquam principio, esse cōmune, & non determinatum ad aliquam speciē intra propriā latitudinē, quia solum dicimus, non determinari per differentias operandi bene aut male, cum quo stat determinari per aliam differentiam, quæ desumatur ex modo operādi moraliter, qui sit proprius voluntatis & distinguatur à

A modo, qui conuenit habitibus moralibus, & etiam intellectui tanquam dirigenti: & hac falsitate detecta, patet, probationem illam antecedentis, nullam habere vim, quia tota supponit, distingui in volūtate duas illas rationes, & quamuis distinguerētur, posset negari, voluntatem, vt pręcisè est principium liberū, esse immediatè determinabilem: quia prius intelligitur, vt principiū liberū, & subiectū regulę morū.

AD VLTIMVM MEDIVM respondetur, negando antecedens, & ad probationē dicendū est, prædictā habitudinem ad obiectū morale sumptū in cōmuni, in qua nos constituimus esse morale, quod est in actibus nostris, esse mediū inter conformitatē & difformitatem, abstrahens ab vtraq;. Quod facilius intelligetur ex eo, quod dicemus dubijs sequentibus, de cōformitate aut difformitate actuū ad rationē, sc. nō consistere in habitudine immediata ad ipsam rationē; sed ad obiectū ei conforme, aut difforme; quia sicut in obiecto, inter conforme, aut difforme, datur medium abstrahens ab vtroque, quod est esse subiectū regulę in sensu superius explicato: ita etiam ab habitudine, quæ terminatur ad obiectū, poterit dari medium, quod sit terminari ad ipsum secun-
B dum illam rationem communem.

Et si obiicias, manere eandem difficultatē in ipso obiecto, quia non potest in eo considerari aliqua subiectio aut habitudo ad rationē, vt ad regulā, quæ non sit per modum conformitatis aut difformitatis: *respondetur*, bene posse considerari per intellectum in obiecto illū modū habitudinis ad rationē, quem diximus cōsistere in subiectione ad ipsam rationē vt ad regulā, quæ secūdū se neque sit cōformitas, neq; difformitas, sed ratio quædam cōmunis abstrahens ab vtraque, quia potest cōsiderari obiectum vt subiectum regulæ quantum ad hoc, quod est præcipi aut prohiberi per eam indifferēter, & in hoc importatur quædam ratio subiectionis actualis ad regulam, quæ non conuenit obiectis, prout præcisè pertinent ad genus naturæ, sed vt ingrediuntur aliud genus obiectorum, scilicet, moralium; & non est secundum se actu conformitas aut difformitas, sed communis & indifferens ad vtramque.

Et si quæras, quid sit actuū secūdum se subiectio, si nō est conformitas, neque difformitas? *respondetur* difficile esse nobis id explicare in ipsa relatione secundū se: posse tamē aliquo modo explicari per or-
C dinē ad fūdamētum cōformitatis aut difformitatis; quia cum hæ duæ habitudines cōueniant in vna ratione fundamēti, quæ est ipsis communis, nō secūdū suā essentiā, sed ex parte fūdamēti, siue materialiter; & nō est ita cōmunis alijs relationibus, à quibus distinguuntur genere: poterimus dicere, illam subiectionem fundamēti posse explicari per hoc disiunctum, cōformabile, vel difformabile in ordine ad regulā: sicut relatio similitudinis & relatio dissimilitudinis conueniunt in vna ratione relatiua cōmuni sibi genericè, & nō alijs rationibus, à quibus differūt genere, & quia est difficile designare, in quo cōsistat hæc ratio relatiua cōmmuniter explicamus id, per ordinem ad rationem fundādi sibi adæquatè respōdētē, & dicimus, esse rationē relatiuā talis naturæ, vt postulet pro fundamēto adęquato aliquid cōmune ad fundamenta similitudinis & dissimilitudinis: & hoc cōmune explicamus per huiusmodi distinctum, *vnum vel plura*, quia *vnū* in qualitate est fundamētum similitudinis, & *plura* dissimilitudinis.

AD SECVNDVM ARGVMENTVM PRINCIPALE

respondetur, nullam habere vim contra nos, quia negato antecedenti quoad priorem partem, sc. bonũ & malum diuidere immediatè actum humanũ quatenus liber est; corruit totum argumentum, & illa pars supponitur vt probata ex vltimo medio, quo probauimus primã partem antecedentis præcedentis argumenti, cui tamen abunde est satisfactum.

A

Ad tertium argumentum, quantum attinet ad hanc sententiam, facile potest responderi negando minorem, scilicet, *esse morale*, de quo loquimur, cõsistere formaliter in libertate, quæ est in nostris actibus: & ad *probationem huius minoris*, quę sumitur ex primo argumento huius sententiæ, patet solutio ex ijs, quæ ad idem argumentum diximus. *Si quis tamen obijciat*, hoc argumentum non solum habere vim, supposito eo, quod iuxta hanc sententiam dicitur in illa minore, scilicet, *esse morale* nostrorum actuũ consistere formaliter in libertate eorundẽ actuum: sed etiam quamuis admittatur, cõsistere in aliquo superaddito libertati, quia si libertas in actibus est solũ quædam denominatio extrinseca, etiã *esse morale*, quod in ea fundatur, consistet in extrinseca denominatione. *Ad hoc*, quamuis videretur respondendũ in solutione ad fundamentum vltimi modi explicandi secundam sententiam, iuxta quam hoc totũ asseritur, vt in eo retuli; tamen, quia Authores illius modi vtũtur hoc argumento, vt probent, bonitatem moralem consistere in extrinseca denominatione, & non vt idem probent de *esse morali* sumpti in cõmuni: ideo eius solutionem differimus vsque ad dubium sequens, in quo est agendum de bonitate morali.

B

Ad vltimum argumentum, quod sumitur ex testimonijs D. Tho. respondebimus explicando singula testimonia eo ordine, quo posita sunt: *& ad primum*, quod est ex q.1.ar.1. & 3. Respõdetur si admittamus, D. Tho. per verba art.1. intelligere actiones nostras, quatenus præcisè sũt liberæ: posse exponi verba ar.3. de identitate, non *formali*, qualis est necessaria, vt *esse morale* consisteret formaliter in libertate: sed de *materiali*, ad quam sufficit inseparabilis coniunctio, quæ est respectu actuum nostrorum, inter libertatẽ & *esse morale*: quia neutra earum potest sine altera in eis reperiri. *Secundo respõdetur* D. Tho. per verba citata ex 1. artic. non intelligere actiones nostras quatenus præcisè sunt liberæ; sed quatenus, præter hoc, habent *esse morale* superadditum: quia loquitur de *dominio morali*, quod (vt diximus in solutione primi argumenti) habet homo respectu suorum actuũ, vt sunt subiecti regulis morum; & de deliberatione in ordine ad huiusmod regulas: Imò actio aliqua non dicitur simpliciter & absolutè deliberata, quia procedit ex deliberatione sufficienti ad indifferentiam quoad vtramque partem, nisi simul procedat ex deliberatione sufficienti ad discernendum inter bonum & malum secundum rectam rationem, Et altero ex his duobus modis potest exponi id, quod in secundo testimonio adducitur ex hac qu.18. de vsu appellandi actiones nostras, quatenus eis conueniunt bonitas & malitia moralis, *actiones humanas*. *Ad tertium testimonium* desumptũ ex art.4. huius quæstionis Respondetur, D. Thom. satis explicuisse, primam bonitatem, quæ pertinet ad genus naturæ, conuenire actioni nostræ, vt est in eodem genere naturæ; & tres alias bonitates, quæ sunt morales, conuenire ei vt est in alio genere, scil. in genere moris; quia dixit, solam primam

C

bonitatem conuenire actioni quatenus est actio, & ens; & per hoc aperte significauit, reliquas tres bonitates non cõuenire ei in hoc genere, sed in alio, quod non potest esse aliud, quam genus *moris*. *Ad quartum & quintum testimonium* respondebimus quæstione sequenti, articulo primo, vbi disputabimus an bonum & malum morale sint differentiæ per se actus voluntatis.

Ad sextum testimonium, quod desumitur ex articulo octauo huius quæstionis, respondetur, verba illa, quibus D. Thomas asserit, actum humanũ dici moralem, esse intelligenda *subiectiuè*, vt sit sensus actum humanum, hoc est, liberum, esse subiectũ moralitatis, à qua dicitur moralis; Et *non obstat*, D. Thomam ex illa propositione inferre, actum moralem sumere speciẽ ab obiecto: Quia ex hac bene sequitur, actionem humanam quæ dicitur moralis, siue consideretur præcisè vt humana & libera, siue vt moralis; sumere speciem ab obiecto, quia secundum vtramque rationem est actio.

Ad septimum, quod est ex.3. cõtra Gentes, Respõdetur, D. Tho. illis verbis explicuisse solum conditionem necessario requisitam, vt aliquid pertineat ad genus moris: non tamen rationem formalem secundum quam pertinet. Et eodem modo respondetur *ad duo sequentia* testimonia, quę sunt vltima, & ex horum testimoniorũ explicatione constat, non posse ex eis desumi argumentũ ad duas alias propositiones, quæ in illa prima sententia continentur.

§. 12. *Ad argumenta secundæ sententiæ.*

Ad fundamentum *primi modi* explicandi secundam sententiam Respondeo concedendo antecedens, & distinguendo consequens, si enim eius sensus est, actionem voluntatis habere *esse morale* ab habitudine ad suum principium in genere causæ efficientis, verum est, & concedenda est consequentia: si tamen sensus sit, habere *illud esse* ab hac habitudine in genere causæ formalis, falsum est, & neganda est consequentia; quia hoc modo actio habet *illud esse* ab habitudine ad terminum, vel obiectum; & ratio huius est, quia principium actionis solum comparatur ad ipsam actionem, vt causa efficiens, & non vt forma: at vero terminus comparatur ad eam vt forma, quia complet & determinat potentialitatem, quam habet in quantum est via ad ipsum. Et eodem modo respondetur ad *probationem consequentiæ*, solum probare eam sumendo consequens in priori sensu, & hac distinctione applicata antecedenti *confirmationis* potest ei responderi.

Ad fundamentum secundi modi explicandi eandem secundam sententiam respondetur, necessarium non esse, vti illa doctrina, ad dissoluendum illud argumentum Durandi, vt patet ex ipso Caieta. qui aliis modis ipsum dissoluit, de quo agendũ est in materia de habitibus, in qua, qui negant, habitum esse principium actus quoad suam substantiam, etiam negant esse principium eius quoad esse morale; & qui concedunt esse principium quoad substantiam, etiam concedunt, esse principiũ quoad esse morale; non quidem propter rationem, quæ in illo argumento proponitur, scilicet, quia ad relationem non est per se motus, atque adeo id, quod non est causa fundamenti, non est causa relationis quæ ad ipsum consequitur; & quod est causa fundamenti, etiam est causa relationis: quia hæc ratio

solum

solum habet locum in relationibus prædicamentalibus, & non transcendentalibus, & habitudo, in qua consistit *esse morale*, non est prędicamentalis, sed similis transcendentalibus, in duobus: quorum *primum* est, posse esse primã entitatẽ rei in suo genere, nempè in genere moris; *alterum* est, non sufficere ad eius productionem, ex parte causæ, virtutem productiuam subiecti, sed requiri virtutem sibi proportionatam; quia voluntas, vt præcisè est principium liberum, non potest producere actum moralem, nisi constituatur in esse principij moralis per subiectionem ad regulas morum. Et hæc duo sufficiunt, vt ad hoc genus habitudinis possit esse per se motus, quamuis nunquam producatur, nisi præsupposita substantia actus. Quare tota ratio diuersitatis inter illos authores est, quia *priores* supponunt vt certum, si voluntas sufficiens sit principium actus quoad substantiam & esse morale, superflue addi habitum in ordine ad eundem effectum; & *posteriores* id negant.

A

Ad confirmationem respondebimus dubio sequenti, vbi explicabimus, qua ratione sit oppositio contraria inter bonum & malum morale, tam in actibus, quam in habitibus.

B

AD FVNDAMENTVM TERTII MODI explicandi eandem secundam sententiam respõdetur, falsum esse id, quod in eo supponitur, scil. nihil dari commune per modum superioris ad conformitatem & difformitatem actuum, prę er *regulabilitatem*, in qua, iuxta illum modum, constituitur esse morale: quod satis est ostensum in probatione secundæ conclusionis. An vero, eo admisso, dicendum sit, *regulabilitatem* illã esse denominationem extrinsecam, quod illo argumento amplius contenditur, non pertinet ad nos explicare, sed ad authores illius modi dicendi, qui tamen meo iudicio decipiuntur, dum in hoc sequuntur partem affirmatiuam: quia *regulabilitas* illa non est aliud, quam ipsa entitas actus, aut proprietas quędam ad eam consequens, supposita tamen libertate, tanquam conditione requisita: Ergo siue libertas in actu sit denominatio extrinseca, siue aliquid ei intrinsecum, dicendum est, *regulabilitatem* non esse denominationem extrinsecam; *consequentia* patet, quia neque ipsa entitas rei, neque proprietas ad eam naturaliter consequens, potest esse denominatio extrinseca respectu talis rei; Et *antecedens* probatur, quia id, quod regulatur per rationem, non est libertas, sed entitas actus cum eadem conditione libertatis. Et ex hoc patet solutio *ad primam probationem* oppositi, quia in ea supponitur, *regulabilitatem* hanc debere esse aliquid superadditum entitati, & proprietatibus naturalibus actus, & ex hoc infertur, esse denominationem extrinsecam. Et *ad secundam* dicendum est, solum probare contra hos authores, esse repugnantiam inter duo, quæ ab eis asseruntur, scilicet genus moris consistere in illa regulabilitate, quæ, vt ostendimus, est aliquid intrinsecum actibus; & differentias diuisiuas huius generis, quæ sunt conformitas & difformitas, esse denominationes extrinsecas, (de quo agendum dubio sequenti) quod ab ipsis non probatur, quia conformitas & difformitas non consistunt in formali correspondentia ad regulam, sed in eo quod est ex parte actus ratio talis correspondentiæ.

C

DVBIVM SECVNDVM.

Per quid tanquam per formam, constituatur bonitas moralis?

§ 1. *Explicatur titulus dubij.*

QVOD EST INQVIRERE, quid sit differentia contrahens genus moris explicatum dubio præcedenti, ad constitutionem huius speciei, quæ dicitur bonitas moralis? quare ad explicationem huius tituli SVPPONENDVM est in primis ex ijs, quæ diximus circa titulum illius dubij, formam & rationem formalem, siue id, quod habet modum formæ; & bonitatem moralem; non sumi prout communis est aliquo modo habitibus, actibus, legibus, & obiectis: sed prout determinatè conuenit tantum actibus, sicut ibi diximus *esse morale* sumi, vt tantum est in actibus nostris.

ET PRÆTEREA SVPPONENDVM est ex SCOTO quodlib. 18. id, quod ipse colligit ex AVG. to 3. lib. 8. de Trinitate cap. 2. dupliciter posse aliquid dici bonum in communi, siue secundum suam entitatem; scilicet, *respectiuè* siue in ordine ad alterum; & *absolutè* siue in seipso. *Priori* modo dicitur bonum, quod est expediens & conueniens alteri, quod est, *esse perfectionem alterius*; *Posteriori* vero, quod in se habet omnia, quæ requiruntur ad suum esse completum sibi debitum, siue essentiale, siue accidentale; quod est, *esse in seipso perfectum*; quia perfectum de formali est idem, quod habens omnia requisita & debita ad suum esse, vt docuit ARISTOT. lib. de cœlo cap. 2. aut (quod in idem recidit,) cui nihil deest, scilicet, ex requisitis ad suum esse; Nam quamuis homini desint multa ex ijs, quæ non requiruntur ad esse hominis: dicetur perfectus, si habeat omnia, quæ sunt ad hoc esse requisita; quam definitionem etiam tradidit ARISTOT. primo de cœlo cap. 1. & 5. metaph. tr. 21. & lib. 10. tract. 13. Et iuxta hos duos modos, quibus aliquid potest dici bonum, distinguũtur duæ bonitates, ex quibus *vna*, quæ respondet *priori modo*, consistit in habitudine conuenientiæ eius, quod ab ea dicitur bonum, ad id cui est bonum; & *altera* quæ respondet *posteriori*, in integritate & concursu eorum omnium, quæ requiruntur, vt id, quod ab ea dicitur bonum, sit completum & perfectum quoad esse sibi debitum, siue essentiale, siue substantiale; siue accidentale. Et vtrumque modum explicuit AVGVSTI. loco citato exemplis; *priorem* quidem cum dicit, cibum suauem & aptum valetudini esse bonum, sc. in ordine ad valetudinem; & valetudinem ipsam esse bonum homini: *Posteriorẽ* vero cum inquit, faciem hominis dimẽsam pariliter, & affectam hilariter, & luculenter coloratam, esse bonam: quia tota ratio propter quam appellat eam bonam, est, habere in seipsa eam commensurationẽ partium & accidentium, quæ requiruntur ad eius pulchritudinem, & perfectionem. Et sicut distinguũtur hi duo modi quibus aliquid dicitur bonum, & hæ duæ bonitates in naturalibus: ita etiam debẽt distingui in genere moris, prout reperitur, in actibus nostris. Nam actus aliquis potest dici bonus moraliter, in quantum est conueniens naturæ

rationali, & in quãtum secundũ se, & sine ordine ad aliud, quod perficiat, habet omnia, quæ requirũtur ad suum complementum, & ad suam perfectionem secundum regulas morum, & ex consequenti etiam debent distingui in hoc actu duæ bonitates morales, à quibus vtroque modo dicitur bonus moraliter, ex quibus vna dicetur relatiua, & altera absoluta: Verum titulus huius dubij non intelligitur de vtraque; sed solum de absoluta, nam de altera, quæ dicitur relatiua, certum est, consistere in habitudine conuenientiæ actus, qui ab ipsa dicitur bonus moraliter, ad id, cui est bonus: Quare sensus tituli est, *quæ sit forma, siue ratio formalis, per modum differentiæ specificæ constituens eam bonitatem moralem, à qua actus nostri dicuntur absolute & in seipsis boni moraliter.*

§. 2. *Prima sententia Scoti, constituit per aggregatum omnium, quæ secundum rectam rationem requiruntur ad alicuius actus perfectionem: cum carentia eorum, quæ recta ratio prohibet.*

IN *qua re* etiam sunt variæ theologorum sententiæ. PRIMA est eorum, qui dicunt, rationem formalem bonitatis moralis consistere in concursu, & collectione eorum omnium, quæ secundum rationem rectam requiruntur ad alicuius actus perfectionem, cum carentia eorum, quæ possent illum inficere, aut quæ prohibet recta ratio. Quæ autem sint illa, quæ secundum rectã rationem requiruntur ad perfectionem actus humani, enumerat DIVUS THOM. articulo quarto, huius quæstionis, vbi inquit, præter entitatem actionis, requiri bonitatem ex parte obiecti, circumstantiarum, & finis. Itaque, iuxta hanc sententiam, ratio formalis bonitatis moralis, consistet in concursu horum omnium ad actionem, iuxta præscriptum rationis. In hac sententia, debent conuenire omnes, qui admittentes id, quod communiter solet dici, bonitatem moralem nostrorum actuum consistere in conformitate ad rectam rationem, explicant conformitatem hanc, non esse aliud, quam ipsos actus habere ex parte obiecti & circumstantiarum id, quod recta ratio postulat aut dictat: quia hoc est idem, atque dicere, bonitatem, à qua actus nostri sunt secundum se boni, consistere in integritate, & concursu eorum omnium, quæ secundum rectam rationem requiruntur ad ipsos actus. Nam quãuis demus, hanc integritatẽ consistere in multis respectibus particularibus eorũ omnium, quæ ita concurrũt; aut in vno totali ex eis resultante: certum est, esse eorum cõcursum & conuenientiam ad ornandum & perficiendũ actũ, & distingui ab omni alia habitudine actus, siue conformitatis ad regulam, siue tendentiæ ad hæc omnia vt ad obiectum, hanc sententiã ita explicatã sequũtur SCOT. in 2.d.40.q.1.§.8. *de secundo dico* & quodli.18. §. *de primo* & ex suis expositoribus LYCHETVS in priori loco & BARGIVS in 1.d.26.q.1.art.1. vbi dicit, esse communẽ apud suos aduersarios, cũ quibus disputabat, & apud omnes theologos GABR. d.7.q.1. art.5. in principio & in 3.d.26.q.1.art. 1 notab. 3. & ALMAI. in moral. tract.1.c.13.& 14.& probatur hęc sententia,

PRIMO, quia in genere entis naturalis & artificialis hæc bonitas absoluta, qua aliquid dicitur in seipso,

A bonum & perfectum, consistit in concursu eorum omnium, quæ ad eius bonitatem & perfectionem requiruntur: Ergo etiam in genere entis moralis; *Consequentia* patet ex paritate rationis, & *antecedens* probatur in primis quoad bonitatem entis naturalis, quia in naturalibus tunc dicitur aliquid bonum in seipso, cum habet omnem perfectionem sibi debitam secundum suam naturam, vt D. THO. docet 1.p.q.5.art.1.ad 1.& est euidens, quia id, quod sic habet omnem perfectionem, non habet defectum alicuius perfectionis sibi debitæ secundum suam naturam; ergo non est imperfectum secundum suã naturam; & ex consequenti est perfectum: quia inter perfectum, & imperfectum non datur mediũ in subiecto capaci. Et *deinde* probatur quoad bonitatem entis artificialis, inductione, quia vt locutio sit bona in grammatica, & vt syllogismus sit bonus in dialectica, & vt cathedra vel statua sit bona in sua arte, satis est, inueniri in ijs operibus ea, quæ secundum præcepta suarum artium requiruntur.

B *Confirmatur* quia ratio boni sumpti absolutè, aut in seipso, quæ in principio huius dubij est explicata, est communis ad tria bona, scilicet, naturalia, artificialia, & moralia. Ergo ratio formalis vniuscuiusq; ex his tribus bonis & ex consequenti eius bonitas, consistit in concursu eorum omnium, quæ sibi debentur in suo genere. Et cum mensura eorum, quæ debentur, sit respectu boni naturalis propria natura; & respectu artificialis, regula artis; & respectu moralis, regula morum, quæ est recta ratio: sequitur, bonitatem moralem, quæ est in nostris actibus, consistere formaliter in concursu eorum omnium, quæ ipsis actibus debent conuenire secundum rectam rationem. *Consequentia* vtraque patet, quia secunda sequitur ex prima, et prima est applicatio rationis formalis sumptæ in communi ad particularia quæ sub ea continentur. Et *antecedens* probatur, *tum quia* ratio formalis boni sumpti relatiuè ibidem explicata, est communis ad eadem tria bona: Ergo etiam ratio boni sumpti absolutè, quia nulla est ratio disparitatis: *Tum etiam quia* negari non

C potest, illam rationem conuenire alicui bono sumpto absolutè, & nulla est ratio propter quam determinatè conueniat solum naturali, aut artificiali, aut morali, ergo conuenit omnibus.

SECVNDO, posito in nostro actu concursu eorum omnium, quæ secundum rectam rationem requiruntur ad ipsum, & omni alio secluso aut re ipsa, aut consideratione intellectus; ponitur in eo bonitas moralis; & ablato tali concursu, aufertur bonitas; ergo bonitas moralis nostrorum actuum consistit in illo concursu. *Antecedens* quoad *posteriorem* partem non indiget probatione, quia in nullo genere potest manere bonitas simul cum defectu eorum, quæ in eodem genere sunt debita; & *quoad priorem* probatur, quia in eo casu actus erit qualis postulat sua regula, quod est, esse ei conformem fundamentaliter, cum habeat omnia, quæ ipsa regula requirit: ergo & bonus, quia in re mensurabili aut regulabili tota bonitas consistit in hoc genere adæquationis cum regula.

Confirmatur, quia, iuxta doctrinam DIONYSII, bonum consurgit ex integra causa, & malum ex

quocunque

quocunque defectu; sed posito in actu humano illo concursu, & omni alio secluso, ponitur in eo integra causa moralis, id est, tota integritas requisita in genere moris; ergo & bonitas moralis.

VLTIMO probatur authoritate DIVI THOMÆ nam imprimis in hoc articulo inquit, de bonitate in actionibus, hoc est de morali, loquendum esse, sicut de bonitate in rebus, hoc est, de naturali & entitatiua. Et ex hoc colligit, sicut bonitas in rebus consistit in plenitudine essendi in suo genere, scilicet, in genere naturæ, & hæc plenitudo est concursus in vnaquaque re eorum omnium quæ ei debentur secundum suam naturam: ita etiam bonitatem in actionibus: consistere in plenitudine essendi in suo genere, scilicet, in genere moris, & hanc plenitudinem esse concursum eorum omnium, quæ actionibus debentur in hoc genere moris, aut, quod idem est, secundum rationem. Et ita in fine articuli explicans, quæ sint illa, quæ pertineāt ad hanc plenitudinem in actionibus, refert circumstantias. Et eandem doctrinam repetit art. 3. huius quæstionis vbi inquit, sicut in naturalibus tota plenitudo perfectionis non consistit solum in forma, sed simul in accidentibus superadditis: ita etiam in actione plenitudinem bonitatis eius, non consistere totam in sua specie, sed aliquid addi ex ijs, quæ adueniunt tanquam accidentia quædam, cuiusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Et adhuc apertius articulo quarto sequenti, vbi inquit, in actione humana quadruplicem bonitatem considerari: ***vnam*** secundum genus, prout scilicet, est actio; ***aliam*** secundum speciem, quæ accipitur ex obiecto: ***tertiam*** secundum circumstantiam & ***quartam*** secundum finem. Quibus verbis videtur significare, quamlibet ex his bonitatibus esse partialem, & secundum quid; & aggregatum ex omnibus esse bonitatem simpliciter, à qua actus dicitur simpliciter bonus.

§. 3. *Sententia secunda Conradi, bonitatem moralem consistere in relatione conformitatis ad rectam rationem, seu ad legem tanquam ad regulam.*

SECVNDA SENTENTIA est aliorum qui dicunt, rationem formalem bonitatis moralis consistere in relatione conformitatis ad rectam rationem, siue ad legem, tanquam ad regulam. Hanc sequitur aperte CONRAD. in hoc articulo parum ante solutionē argumentorum ipsius articuli; & articulo quinto sequenti in principio corporis. Et quamuis adducat pro eadem sententia SCOTVM in locis citatis, pro præcedenti, in quantum dicit, bonitatem moralem esse relationem, aut multas relationes, & appellat eam conformitatem, tamen valde decipitur, quia SCOTVS per relationem ibi non intelligit illam relationem, quæ est conformitas formalis ad rationem; sed illam, quæ est concursus mutuus, aut conuenientia eorum, quæ requiruntur ad actum, & hunc concursum appellat conformitatem cum ratione, non formalem; quæ est relatio, sed fundamentalem. Eandem sententiam sequitur ANGESTVS in moralibus cap 6. in principio commentarij, & cap. 7. in principio textus, quia in priori loco dicit, tres conditiones

A requisitas ad bonitatem moralem actus, scilicet, libertatem, integritatem omnium debitarum circumstantiarum, & conformitatem ad rectam rationem; & per conformitatem intelligit conformitatem formalem quæ est relatio, quoniam alias non distingueret eam ab integritate; & in posteriori loco dicit bonitatem moralem consistere formaliter in hac conformitate, prout, distinguitur ab aliis duabus conditionibus. Et idem videntur sentire communiter recentiores Thomistæ, cum dicunt, bonitatem moralem consistere in conformitate ad rectam rationem, & malitiam in difformitate ab ea. Et referunt pro se CANVM. & consentit cum eis VAZQVEZ to. 1. in. 1. 2. disputatione 45. cap. 10. nam quamuis dicat, hanc relationem esse conuenientiam cum natura rationali, vt rationalis est, non negat esse conformitatem cum recta ratione; sed quia existimat, esse in nobis duas regulas nostrorum actuum, vnam *primam*, quam dicit esse naturam rationalem, quatenus rationalis est; & alteram ***proximam***, quam dicit esse rectam rationem; (de quo agemus quæstione sequenti articulo 3.) ideo inquit, bonitatem moralem esse relationem conuenientiæ cum natura rationali vt rationalis est, tanquam cum prima regula, & simul

B admittit, esse relationem conformitatis cum recta ratione tanquam cum proxima regula, & ita ipse pro eodem sumit, quantum ad hoc, relationem conuenientiæ cum natura rationali, & relationem conformitatis cum recta ratione.

Et si ab his authoribus *quæras* an huiusmodi relatio sit realis, vel rationis? ad hoc duo priores nihil respondent, & duo posteriores scilicet, CANVS, & VAZQVEZ dicunt esse relationem rationis, & denominationem quandam extrinsecam, sumptam à regula, tanquam forma afficiente actum ipsum, & dante ei esse regulatum & mensuratum per eam.

QVARE vt proponamus integrum fundamentum huius sententiæ duo sunt probanda: *Primum* est, rationem formalem bonitatis consistere in illa relatione; *Secundum* est ipsam relationem esse rationis, & denominationem extrinsecam; quod præstabimus sequentibus argumentis.

PRIMVM SIT pro primo, quia ratio formalis mensurabilis, vt tale est, consistit in relatione, &

C commensuratione ad mensuram: sed formalis ratio bonitatis moralis est ratio mensurabilis per rectam rationem, vt per suam mensuram; ergo consistit in relatione ad ipsam rationem rectam vt ad mensuram; ***maior*** patet in potentijs, habitibus, & actibus, quorum omnium rationes formales ideo constituuntur in quibusdam respectibus siue commensurationibus ad obiecta, quia comparantur ad ipsa, vt mensurabilia ad suas mensuras. Et ***minor*** probatur, quia recta ratio est regula præscribens ea, quæ necessaria sunt ad bonitatem actus: ergo etiam bonitas actus est regulabilis & mensurabilis per eam.

Confirmatur, quia veritas intellectus speculatiui consistit in relatione adæquationis ad obiectum: ergo etiam bonitas moralis actus consistit in relatione conformitatis ad rectam rationem, Patet *consequentia*, quia tota ratio, propter quam id dicimus de veritate intellectus, est, actum intellectus comparari ad obiectum vt mensurabile ad suam mensuram.

SECVN-

SECVNDVM ARGVMENTVM sit ad probandum idem, quia variata in actu solum habitudine ad legem, fit in eo mutatio à bonitate morali in malitiam: ergo ratio formalis bonitatis moralis consistit in habitudine ad legem, siue ad rectam rationem. Probatur *antecedens*, quia si postquam cœpit fieri aliquis actus sine vlla prohibitione legis, accedat talis prohibitio, incipiet actus esse malus, qui antea erat bonus, & rursum, si cesset prohibitio, incipiet esse bonus: & tamen propter hanc mutationem legis non est necesse, mutari aliquid in actu, præter relationem ad ipsam legem.

TERTIVM ARGVMENTVM sit ad probandum *secundum*, quia relatio mensurabilis ad mensuram est rationis & extrinseca, vt docet ARIST. 5. metaph. cap. 15. si ergo relatio hæc, in qua consistit bonitas, est mensurabilis ad rectam rationem, vt ad mensuram (vt argumento primo est ostensum) sequitur esse relationem rationis, & extrinsecam.

Confirmatur, quia quandoque actus habet esse conformem rectæ rationi ex ordine ad obiectum non existens actu, imo & impossibile: Ergo in hoc casu conformitas est relatio rationis. Patet *consequentia*, quia ordo ad obiectum est fundamentum conformitatis; hæc .n. causalis est vera, quia actus respicit tale obiectum, ideo est conformis formaliter regulæ: & tamen huiusmodi ordo ad obiectum in casu posito est relatio rationis, cum relatio realis requirat extrema realia, & realiter existentia, ergo etiam conformitas est relatio rationis.

QVARTVM ARGVMENTVM sit ad probandum *idem secundum*, quia libertas in actu solum est denominatio extrinseca relatiua sumpta ab indifferentia principij: ergo etiam bonitas moralis in eodem actu non est aliquod reale ei inhærens, sed denominatio extrinseca relatiua sumpta à sua regula. *Consequentia* patet, quia libertas in actu est fundamentum bonitatis moralis, imo & totius moralitatis quæ est in eo, vt dubio præcedenti est ostensum; & habitudo aut modus quicunque non habet maiorem entitaté quam suum fundamentum. Et *antecedens* solet probari potissimum duobus medijs, quæ proposuimus dubio præcedenti in tertio argumento primæ sententiæ, ad probandum eius maiorem propositionem, quæ erat hoc idem antecedens; scilicet, libertatem nostrorum actuum esse denominationem extrinsecam sumptam ab indifferentia principij à quo procedunt. Et eis potest adiungi aliud *tertium medium*, quod est huiusmodi: libertas hoc loco sumitur pro indifferentia ad vtrũque: ergo non conuenit intrinsecè actui, sed solum potentiæ; & ex consequenti tantum potest dici de actu secundum denominationem extrinsecam sumptam à libertate potentiæ. Probatur *consequentia*, quia indifferentia est modus intrinsecus potentiæ, in quantum secundum suam entitatem est operatiua cum indifferentia ad vtrumque; & non est modus intrinsecus actui, quoniam actus secundum suam entitatem, neque habet indifferentiam ad operandum, vt constat; neque ad inhærendum, cum non minus determinatè inhæreat suo subiecto, quàm si non esset productus à causa libera, & non apparet in quo alio posset constitui eius indifferentia.

QVINTVM ARGVMENTVM sit ad

A probandum idem, quia ex libera voluntate hominum, non quidem operante physicè media potentia executiua, sed constituente aliquid circa actus humanos, pendet, ipsos actus esse bonos moraliter: ergo bonitas moralis in nostris actibus non est aliquid reale eis intrinsecum. *Consequentia* patet, quia quod hoc modo pendet ex libera voluntate hominum, non potest esse aliquid reale, sed vel est aliquid rationis, vel denominatio extrinseca fundamentalis, cuius ratio à priori est, voluntatem secundum hanc rationem non influere physicè aliquam entitatem in subiectum suæ dispositionis: & ita relatio signi, qua vox refertur ad suum significatum, non est realis, sed rationis, quia pendet ex libera hominum impositione: & similiter valor, qui conuenit monetæ in ratione monetæ, non est realis, quia pendet ex libera institutione reipublicæ. Et *antecedens* probatur, in primis in actibus, qui solum sunt mali, quia prohibiti iure humano: quia si stante prohibitione legis, fiat aliquis ex his actibus, erit malus; & ea ablata, erit bonus; & totum hoc, scilicet poni, & auferri prohibitionem legis, pendet ex libera hominum voluntate.

B Et *deinde* probatur in actibus qui sunt mali iure naturæ, quia multi ex his actibus, vt importent repugnantiam ad ius naturæ, & sint mali, postulant conditionem, aut circumstantiam aliquam dependentem ex libera hominum voluntate: vt furtum est acceptio rei alienæ inuito domino, in quo duo includuntur, quæ pendent ex libera voluntate hominum, scilicet, rem, quæ accipitur, esse sub dominio alterius, & eum, qui est dominus, esse inuitum. Et ad adulterium requiritur, alterũ eorum, à quibus committitur, esse alicui matrimonio coniunctum, & hoc pendet ex libero consensu voluntatis eorum, qui matrimonium contraxerunt.

Confirmatur, quia sola mutatione voluntatis alienæ non mutatur aliquid reale in actu, qui nullo modo pendet physicè à tali voluntate: ergo in his casibus, cum acquiritur aut deperditur bonitas moralis in actu, nõ mutatur aliquid reale in eo, sed solũ denominatio extrinseca, aut relatio rationis.

C **§. 4. *Sententia Caietani, constituit in modo quodam reali absoluto superaddito intrinsecè entitati actus liberi, ab aggregato Scoti: & à relatione, quam ponit secunda sent. distincto.***

TERTIA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt, bonitatem moralem consistere in modo quodam reali absoluto, superaddito intrinsecè entitati actus liberi, & distincto ab omni relatione actus siue ad obiectum, siue ad rationem, vel aliam regulam; & ab aggregato eorum omnium; quæ ex parte obiecti, & circumstantiarum requiruntur ad bonitatem ipsius actus, hanc sententiam sequitur CAIETA. in hac quæstione articulo quinto & quæst. 71. artic. 6. & quæst. 72. artic. 1. & quamuis ipse loquatur, expresse solum de malo morali: tamen supponit vt certum, debere dici idem de bono. Et probatur PRIMO argumento simili, confirmationi, quam pro eodem CAIET. proposuimus dubio præcedenti in secundo modo explicandi secundam sententiam, quia inter actum bonum & malum est oppositio contraria, non minus quam inter habitum bonum & malum, scilicet, virtutem & vitium: Ergo vtriusque ratio formalis, scilicet,

boni & mali moralis, conſiſtit in modo aliquo reali, & abſoluto ſuperaddito entitati actus; patet conſequentia, quia alias non poterit eſſe inter ipſa oppoſitio contraria.

SECVNDO, bonitas moralis in habitu virtutis conſiſtit in ratione formali reali & abſoluta, pertinente ad prædicamentum qualitatis; ergo etiam bonitas moralis in actu conſiſtit in ratione formali, reali, & abſoluta pertinente ad prædicamentum, in quo collocatur ipſe actus; quod dico, propter diuerſitatem opinionum circa prædicamentum, in quo huiuſmodi actus immanentes ſunt collocandi. *Antecedens* patet, quia habitus virtutis, ſecundum ſpecificam rationem virtutis atque adeo vt bonus moraliter, pertinet ad prædicamentum qualitatis. Et *conſequentia* probatur ex paritate rationis, quia ſicut habitus virtutis eſt habituale pondus in obiectum conforme rectæ rationi: ita etiam actus virtutis eſt actuale pondus ſiue actualis tendentia in idem obiectum.

TERTIO, in actu bono eſt relatio vel ad obiectum conforme regulę, vel conformitatis ad ipſam regulam: Ergo præſupponitur in eo ad hanc relationem aliquid abſolutum, tanquam fundamentum, ad quod ipſa relatio conſequatur; & vlterius, ergo in illo abſoluto conſiſtit formaliter bonitas moralis actus. *Prima conſequentia* patet, quia commune eſt omni relationi, præſuppònere aliquod fundamentum, quod infallibiliter comitetur & conſequatur. Et *ſecunda* probatur, *tum quia* ratione illius abſoluti erit actus conueniens naturæ rationali atque adeo bonus bonitate morali relatiua: ergo etiam ratione eius eſt in ſeipſo bonus & perfectus ſecundum rectam rationem atque adeo bonus bonitate morali abſoluta: *tum etiam quia* ſi illud abſolutum eſt fundamentũ conformitatis relatiuę: ergo eſt conformitas radicalis & fundamentalis; & ex conſequenti, eſt bonitas moralis.

Confirmatur, quia quamuis bonitas delectabilis, quæ eſt in aliquo obiecto, importet relationem ad appetitum, cui tale obiectum eſt delectabile; & bonitas vtilis, quæ eſt in medio, importet relationem ad finem, ad cuius conſecutionem tale medium eſt vtile, neutra conſiſtit formaliter in relatione, ſed in abſoluto, quod ad relationem præſupponitur tanquam fundamentum ex quo procedit: ergo ſimiliter, quamuis bonitas moralis, quæ eſt in actu, importet relationem ad regulam vel ad obiectum: non conſiſtit formaliter in hac relatione, ſed in abſoluto, quod ad eam præſupponitur.

§. 5. *Bonitas moralis actus conſiſtit in aliquo reali inhærenti in ipſo actu.*

PRIMA CONCLVSIO, *ad bonitatem moralem, quæ eſt in actu humano, requiritur collectio eorum omnium quæ ex parte obiecti & circumſtantiarum ſunt debita ſecundum rectam rationem actus, non tamen conſiſtit in huiuſmodi collectione ratio formalis ipſius bonitatis.* PRIMA PARS probatur latè à D. THOMA articulis ſequentibus huius quæſtionis, Et nunc poteſt breuiter probari, quia deficiente quocunque eorum, quæ pertinent ad illam collectionẽ, actus erit diſſentaneus rectæ rationis, atque adeo malus: ergo tota illa collectio requiritur ad bonitatem actus: & in ea conuenire debent omnes ſententiæ relatæ & quotquot in hac quæſtione poſſunt excogitari.

SECVNDA ETIAM PARS, quæ peculiariter ſtatuitur *contra primã ſententiã*, probatur PRIMO, quia ad actum voluntatis in genere naturæ requiritur ſuum obiectum; & tamen ſpecificatio eius nõ conſiſtit formaliter in ipſo obiecto; ergo ſimiliter, quãuis ad actum vt bonum moraliter, requirantur obiectum, & circumſtantiæ, prout dictat recta ratio, non cõſiſtit in eis formaliter ſpecificatio eius quoad bonitatem moralem.

Confirmatur, quia ad veritatem iudicij intellectus requiritur obiectum, & talis modus ſe habendi; & tamen non conſiſtit formaliter in hoc veritas iudicij: ergo etiam quamuis ad bonitatem moralem actus voluntatis requirantur obiectum & circumſtantiæ; non conſiſtit formaliter in eis bonitas.

SECVNDO, gradus genericus entis moralis diſtinguitur realiter ab illa collectione, vt patet ex ijs, quæ de ipſo diximus, dubio præcedenti: ergo ratio formalis bonitatis moralis diſtinguitur ab ea relatione, & ex conſequenti non conſiſtit formaliter in ea. Patet *conſequentia*, quia gradus genericus & differentialis in quacunque re ſunt idem realiter, atq; adeo non poteſt vnus eorũ diſtingui realiter ab alio, quin alter etiam diſtinguatur: Et per rationem formalem bonitatis moralis intelligimus differentiam cõtractum gradus generici entis moralis, vt in principio huius dubij diximus.

VLTIMO, ex oppoſita ſententia ſequuntur duo inconuenientia. *Primum* eſt, non dari proprie in actibus ſpeciem bonitatis moralis, atq; adeo actus diſtinctarũ virtutũ non diſtingui inter ſe ſpecie in genere moris: Patet ſequela, quia ſpecies propriè ſũpta eſt vnũ per ſe, & illa collectio eſt vnũ per accidẽs, & aggregatione: *ſecundum* eſt, bonitatem moralẽ conſiſtere formaliter in extrinſeca denominatione, quod ſtatim probauimus eſſe falſum: patet ſequela, quia tota illa collectio eſt extra entitatem actus.

SECVNDA CONCLVSIO *ratio formalis bonitatis moralis eſt aliquid reale, vt diſtinguitur ab ente rationis, & exiſtens in ipſo actu, ſeu inhærens ei vt diſtinguitur à denominatione extrinſeca.* Hæc concluſio intelligitur de actibus elicitis à voluntate vt eliciti ſunt, quia de imperatis quantum ad hoc, alia eſt ratio, vt dubio præcedenti dixi de *eſſe morali* in communi, & continet duas partes, & quoad vtramque proponitur *contra ſecundam ſententiam*, nam quamuis breuiter ſit oſtenſum dubio præcedenti, denominationes extrinſecas, etiam quantum ad habitudinẽ quaſi formalem inter rem, à qua ſumitur denominatio, & rẽ denominatam, eſſe actu & formaliter entia rationis, tamen quia aliqui ex ijs, qui defendunt illam ſententiã, ne videantur concedere, bonitatẽ noſtrorũ actuũ non habere actu eſſe à parte rei ante operationẽ intellectus, dicunt has denominationes extrinſecas non ſẽper eſſe entia rationis, ſed aliquãdo eſſe reales, non quidẽ quantũ ad exercitiũ denominandi, quod etiam in denominationibus intrinſecis eſt opus rationis, ſed quantũ ad habitudinẽ & cõuenientiã quaſi formalẽ rei à qua ſumitur denominatio ad rẽ denominatã, vt cũ ſumitur à forma reali, & in hoc habent pro ſe FRANCISCVM SVAREM diſp. 54 metaph. ſectione 2. § 10. ideo diſtinximus has duas partes, vt aperiremus falſitatẽ illius ſententiæ quoad omnes ſenſus, in quibus defendi ſolet. Et probatur, PRIMA, quia ante operationẽ intellectus ſunt actu diſtinctæ ſpecies bonitatis moralis in noſtris actibus; ergo bo-

nitas

nitas nostrorum actuũ consistit formaliter in aliquo reali, & non in ente rationis. *Consequentia* patet, quia nullo alio efficaciori argumento vti possumus ad probandum aliquid esse ens reale, quàm quod habeat actu esse ante operationẽ intellectus; & *antecedens* probatur, quia ante operationem intellectus tres actus trium virtutum, v.g. iustitiæ, temperantiæ, & misericordiæ habent actu tres bonitates morales, distinctas inter se specie.

A

Ad hoc respondent aliqui, esse aliqua entia rationis, quæ dant subiectis suum esse & suã denominationẽ seclusa operatione intellectus; vt in moralibus, titulo dignitatũ & officiorũ reipublicæ vtg prætoris, ducis, regis & similiũ sunt entia rationis: & nihilominus dant suũ esse, & suã denominationẽ subiectis ante operationem intellectus. & in physicis priuationes & negationes, sunt formaliter entia rationis, & dant suũ esse & suã denominationẽ subiectis ante intellectus operationẽ; nam homo carens visu dicitur, & est à parte rei, & sine dependentia ab intellectu, cæcus: & tabula est eodem modo non videns; quare similiter ratio formalis, in qua consistit bonitas formalis, quamuis sit ens rationis, poterit dare actui à parte rei & sine dependentia ab intellectu esse bonum moraliter.

B

Sed hæc solutio facile impugnari potest, quia ens rationis est ens, cuius *esse* aut *existere* pendet ab intellectu, non quidẽ *subiectiuè*, aut *efficienter*, sicut conceptus & actus ipsius intellectus, sed *obiectiuè*: ergo impossibile est, ipsũ aut habere, aut dare alicui esse seclusa operatione intellectus, qua ei obijciatur. Et non probatur oppositum illis duobus exemplis: nã in priori dicendum est, nõ habere aliquẽ esse aut dici prętorem vel ducẽ, à parte rei, & sine depẽdentia ab intellectu, ratione tituli, prout formaliter est ens rationis: sed ratione sui fundamenti, s. electionis factæ ab habente potestatem, quę licet physicè trãsierit, manet moraliter in memoria, & æstimatione hominũ; & similiter in posteriori dicendũ est, hominẽ aut lapidẽ in eo casu esse cæcũ, aut non videntẽ, non ratione priuationis, aut negationis prout formaliter est ens rationis, si vere ita est: sed ratione sui fundamenti, quod est, suũ subiectũ esse, & formam oppositam non esse, quia etiã est à parte rei non per modũ entis positiui, sed per modũ remotionis; & ita vniuersaliter dicendũ est in omnibus alijs exemplis, quę ad explicandũ illã solutionẽ solent adduci: vt de Deo creante, & domino creaturarum, & volente aliquid libere, & alijs similibus: quia nunquam aliquid est tale à parte rei & seclusa operatione intellectus, à relatione rationis, sed ab eo, quod reipsa præsupponitur, tã quam fundamentũ vel motiuũ, vt intellectus consideret, aut fingat relationẽ rationis.

C

Dicet tamen aliquis, esse quantũ ad hoc eandẽ rationem de bonitate morali: quia quamuis ipsa cõsistat formaliter in relatione rationis, poterit actus dici bonus reipsa moraliter, nõ ratione talis relationis, sed sui fundamẽti, sc. cõcursus eorũ omniũ, ex quib. intellectus in eo considerat talẽ relationẽ rationis.

Sed etiã hoc potest impugnari, quia ex eo sequitur, bonitatẽ moralẽ non consistere formaliter in relatione rationis, sed in fundamento, quod à parte rei pręsupponitur ad eã. Patet sequela, quia in argumẽto probatur bonitatẽ moralẽ esse à parte rei, & ante operationẽ intellectus, non solũ fundamentaliter, sed etiam formaliter, & quoad propriam rationem formalem ipsius; & tamen iuxta hanc solutionem, solum ponitur à parte rei fundamentum.

Deinde probatur secunda pars & in primis authoritate D. Th. quia in hoc ar. dicit, bonitatẽ moralẽ cõsistere in plenitudine essendi debitã actui humano sicut bonitas naturalis consistit in plenitudine essendi secundum naturã; ergo sicut bonitas naturalis cõsistit in plenitudine quoad esse intrinsecũ rei, ita etiam bonitas moralis. Et art. 2. non solũ repetit hanc doctrinam, sed etiã dicit, sicut res naturalis habet primã & essentialẽ speciẽ ex sua forma: ita etiam actionem moralem habere eã ex obiecto; sicut etiam motus eã habet ex termino: & loquitur de specie in actione morali, quæ consistit in bonitate morali, vt ipse paulò inferius explicat, ex hoc autẽ aperte sequitur, sicut species, quã res naturalis habet à sua forma, non est extrinseca denominatio, sed aliquid ipsi rei intrinsecũ, ita etiã speciẽ quã actio moralis habet ex obiecto, quæ est prima bonitas moralis, non cõsistere (iuxta sententiã D. Th.) in extrinseca denominatione; præsertim cũ simul comparet hanc speciẽ actionis, speciei, quam motus quicũque naturalis habet ex termino: quia cum eodẽ modo se habeat actio ad obiectũ, sicut motus ad terminum: non potest assignari sufficiẽs ratio disparitatis propter quã species motus, quæ sumitur à termino, sit intrinseca ipsi motui, & species actionis sumpta ab obiecto consistat in extrinseca denominatione.

Secundo probatur ratione desumpta ex hac doctrina D. Tho. quia actio humana sumit bonitatem moralẽ ex obiecto: ergo bonitas moralis est aliquid reale intrinsecũ ipsi actioni humanæ: *Cõsequentia* patet, *tum quia* id quod actus sumit à suo obiecto, est modus, secundũ quẽ actus ex parte sua attingit ipsũ obiectũ, atque adeo non potest esse denominatio extrinseca; *tum etiam* exemplis, nã veritas, quã actus intellectus sumit à suo obiecto, eo modo quo actio humana sumit bonitatẽ moralẽ à suo, sc. quia per ordinem ad obiectum habet veritatem, non est denominatio extrinseca respectu ipsius actus intellectus sed aliquid reale intrinsecũ ipsi: & similiter specificatio, quã quicunque actus intellectus & voluntatis in genere naturæ sumit à suo obiecto, est aliquid ei intrinsecum: quare idem dicendum erit de bonitate morali, quam actio humana sumit etiã ab obiecto; aut assignanda erit ratio discriminis. Et *antecedens* probatur ex doctrina Arist. 2. de anima cap. 4. recepta ab omnibus theologis & philosophis, de specificatione actuum per sua obiecta, quia non solũ intelligitur de specificatione in genere naturæ, sed etiã in genere moris, atque adeo quoad bonitatem moralem, cũ sit eadẽ ratio quantũ ad hoc in vtroque genere, sc. actũ cõparari vt viam & tendentiam, & ex consequẽti vt quid potentiale, ad obiectũ vt ad terminum, atque adeo vt ad actum & formã: & vnumquodque sumere suam specificationem ab eo, quod respectu eius habet rationem formæ.

Tertio, bonitas moralis in habitu virtutis nõ est extrinseca denominatio, sed aliquid reale ei intrinsecum: ergo etiã in actu virtutis, qui vt sic est bonus moraliter *Antecedens* nunc suppono, vt certũ, ex cõmuni sententia omnium theologorum; quia licet aliqui dicant, bonitatẽ moralẽ in habitu virtutis non esse differentiam contrahentem per se rationem habitus ad constitutionem ipsius virtutis, sed supponere, vt materiam & fundamentum, rationem habitus contractam ad vltimã speciẽ in genere habitus: nullus est, qui dicat, esse denominationẽ extrinsecã,

de quo

de quo agendum est in materia de virtutibus. Et *consequentia* probatur, quia quicunque habitus, eo modo quo concurrit ad suum actum, facit eum intrinsece & secundum suam entitatem participem sui obiecti, & dat ei specificationem sibi proportionatam: vt, habitus scientiæ facit suum actum secundum suam entitatem participem obiecti sciẽtiæ, & dat ei specificationem scientiæ: ergo idem pręstabit habitus virtutis in suo actu.

Confirmatur, quoniam alias sequitur, actus nostros non concurrere, neque dispositiuè, neque efficienter ad acquisitionem virtutum moralium vt virtutes sunt, & bonæ moraliter; quod est contra communem omnium theologorum & philosophorum sententiam. Patet *sequela*, quia actus nostri neutro ex illis duobus modis possunt concurrere ad acquisitionem virtutum moralium secundum illam rationem, nisi vt ipsi sunt boni moraliter: alias non magis concurrent ad virtutem vnius speciei, quam alterius; imo neque ad virtutem vt virtus est, & bona moraliter, quia seclusa ab eis bonitate morali, non habent per quid sint proportionati magis ad bonitatem vnius virtutis quam alterius, neque ad aliquã bonitatem virtutis: ergo neque possunt concurrere, nisi sint boni bonitate intrinseca, & quæ non consistat solum in denominatione extrinseca. Probatur hæc *consequentia*, quia vterque modus causalitatis, scilicet dispositiuæ & efficientis, est physicus, & conueniens actibus ex natura rei: ergo etiam id, quod ad vtrumque modum causalitatis requiritur ex parte ipsorum actuum tanquam ratio concurrendi, debet esse intrinsecum eis: quia non potest aliquid constitui in ratione causæ concurrentis physicè, & ex natura rei, per solam denominationem extrinsecam; Et ex hoc sequitur aliud inconueniens, scilicet, non dari in nobis virtutes morales acquisitas: quia non dantur actus, per quos possimus eos acquirere; Dicere vero, esse satis concursum obiecti realis, & circumstantiarum realium, quamuis totus sit extrinsecus actui, vt actus ille concurrat illis duobus modis ad acquisitionem virtutis, & vnius virtutis potius, quam alterius (sicut aliqui ex ijs, qui defendunt, malitiam moralem in peccato commissionis esse denominationem extrinsecam, aut relationem rationis, dicunt, esse satis vt peccatum ipsum expellat ex natura rei gratiam) videtur omnino ridiculũ: quia quod concurrit illis duobus modis ad virtutem, non est concursus obiecti, & circumstantiarum, sed actus per seipsum; & tamen neque habet vim proportionatam ad hoc, secundum aliquid suæ entitatis, neque potest eam accipere tanquam à forma, ex concursu illorum omniũ: quia omnino est extrinsecus ipsi; & non potest id, quod est extrinsecum alicui rei, habere rationem formæ dantis ei proportionem ad concurrendum physicè, & ex natura rei, ad aliquem effectum Et *prætereà*, iuxta hanc solutionem, hæc sententia videtur coincidere cum prima, asserente, bonitatem moralem consistere formaliter in concursu eorũ omnium, quę ex parte obiecti & circumstantiarum requiruntur ad actum secundum rectam rationem.

QVINTO sequitur ex opposita sententia, Deum non esse causam efficientem actus virtutis vt virtutis est, siue (quod est idem) vt est bonus moraliter: probatur sequela, quia denominatio extrinseca, si habet aliquam causam efficientem, non habet aliam præter eam, quæ est causa eius, quod consequitur, & secundum eam rationem, qua consequitur: sed Deus iuxta oppositam sententiam, non est causa efficiens actus humani secundum eam rationem, secundum quam ad ipsum consequitur hæc denominatio extrinseca, in qua consistit bonitas moralis, ergo neque ipsius denominationis, siue bonitatis moralis: *maior* probatur exemplis, quia denominationis extrinsecę, quà color dicitur visus nihil potest esse causa efficiens, præter id, quod est causa visionis, secundum eam rationẽ, quà ad eam consequitur talis denominatio: & ita, quia huiusmodi denominatio consequitur ad visionem pręcise secundum eã rationem, qua elicitur à principio vidente vt videns est; & Deus nõ est hoc modo eius causa. quia licet efficiat totam entitatem visionis, non efficit eam vt principium videns, ideo non dicitur causa efficiens huius denominationis; & idem est de alijs omnibus denominationibus extrinsecis, quæ conueniunt obiectis, quatenus terminant actiones potentiarum cognoscitiuarũ aut appetitiuarũ. Et *minor* etiam probatur, quia, iuxta sententiam oppositam, hæc denominatio extrinseca, in qua consistit bonitas moralis, consequitur ad actum humanum quatenus habet libertatem, & omnia requisita secundum rectã rationem ex parte obiecti & circumstantiarum, & tamen neque habere in particulari libertatem, neque habere in communi aliqua requisita secũdum rectam rationem, cõuenit ei, iuxta oppositam sententiã, vt est à Deo, sed præcise vt est à libero arbitrio creato: quia Deus eodẽ modo, quantum est ex parte sua, concurrit ad actum voluntatis nostræ liberum, & ad necessarium & sine subiectione ad aliquã regulam, ratione cuius sint aliqua debita actui nostro, prout procedit ab ipso; atque adeo etiam concurrit eodem modo ad actum, cui conueniunt omnia requisita secundum regulã, & ad eum cui desunt.

Confirmatur, quia denominationes extrinsecę non habent proprie causam efficientem: ergo si bonitas moralis consistit in denominatione extrinseca, non habebit Deũ pro causa efficiẽti; probatur *antecedens*, quia postquam est facta res, cui cõuenit denominatio, & forma à qua prouenit, talis denominatio, non potest intelligi fieri aliquem nouum effectũ realẽ: ergo neque esse necessariũ concursũ causæ efficientis. Et explicatur exemplo: quia postquã est factus color, & actus videndi ipsum, non fit aliquis effectus realis qui sit, colorem esse visum: ergo neque est necessarius nouus concursus causæ efficientis propter huiusmodi effectũ; & eodẽ exẽplo potest explicari *consequentia*; quia si bonitas moralis consisteret formaliter in hoc, quod est, colorem esse visum, similiter nõ haberet proprie causam efficientẽ, sicut neque colorẽ esse visum habet eam: quare idẽ dicendũ erit de quacũque alia denominatione extrinseca, in qua consistat.

AD HOC ARGVMENTVM respõdent aliqui ex aduersarijs, solũ cõuincere, Deũ nõ esse causã physicã bonitatis moralis, quia neque ipsa bonitas, saltem immediate, potest habere talem causam; ne tamen videatur concedere, Deũ nõ magis esse causam bonitatis, quã malitię moralis, addunt, nõ probari hoc argumento Deũ non esse causam moralẽ bonitatis: quia Deus exhortatione, cõsilio, & præcepto mouet nos ad eã. Et dicunt, in hoc esse discrimẽ in causalitate Dei respectu bonitatis, & malitię moralis:

quia, licet neutrius sit Deus causa physica, tamen bonitatis est causa moralis, & non malitiæ, cum neque consilijs, neque præceptis moueat nos ad malum, sicut ad bonum.

Et contra hanc solutionem ego non video quid possit obijci, quod vim vllam habeat, si præcise sistamus in bonitate morali actuum naturalium, vt distinguuntur à supernaturalibus; nisi repetamus argumenta præcedentia, ad probandum, bonitatem moralem esse aliquam entitatem positiuam realem, existentem actu à parte rei; & ex hoc colligemus, esse à Deo, vt à causa efficienti, sicut omne ens per participationem est ab ente per essentiam. Si tamen hanc rem examinemus in bonitate morali actuum supernaturalium, videtur mihi esse sufficiens fundamentum Theologicum ad impugnandum prædictam solutionem; quod sic potest colligi: iuxta doctrinam conciliorum non sufficiunt vires naturæ ad credendum, sperandum, diligendum, & persistendum sicut oportet, scilicet, in ordine ad salutem supernaturalem animæ: sed requiruntur vires gratiæ & supernaturales; & per illud verbum *sicut oportet*, intelliguntur, iuxta communem Theologorum sententiam, omnes conditiones, quæ ex parte actus requirûtur adhoc, vt deseruiat ad salutê animæ, siue per modum dispositionis ad iustificationem, siue per modum meriti gloriæ, & augmenti gratiæ, vt nunc suppono ex materia de gratia; sed vna ex his conditionibus est bonitas moralis, quia ea deficiente, non erit actus, qualis requiritur ad meritum, imo neque ad dispositionem, vt multi volunt: ergo ad bonitatem moralem illorum actuum requiruntur vires gratiæ; & cum huiusmodi vires sunt actiuæ, quia dantur ad operandum; sequitur bonitatem moralem illorum actuum procedere ab eis efficienter, & ex consequenti etiam à Deo; quare videtur concedendum, Deum non solû esse causam moralem bonitatis moralis illorum actuum, sed etiam efficientem physicè.

Confirmatur ex modo loquendi Conc. Trident. nam imprimis sess. 6. decreto de iustificante cap. 5. docet, hominem posse resistere gratiæ Dei præuenienti, ex excitanti, & sine adiutorio huius gratiæ non posse mouere se ad iustitiam; & statim id probat, quia cum dicitur, *Cõuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*; libertatis nostræ admonemur; cum respondemus, *conuerte nos domine ad te, & conuertemur*; Dei nos gratia præuenitri confitemur, vbi Cõcilium supponit vt certum, motum nostrum ad iustitiam, quem appellat conuersionem in Deum, esse bonum moraliter: quoniam alias non moueremur per eum ad iustitiam, neque côuerteremur in Deû, & dicit expresse esse liberum, & de eo prout includit hæc duo, scilicet bonitatem moralem, & libertatem, docet esse effectum diuinæ gratiæ. Et deinde sess. 14. doctrina de sacramento pœnitentiæ c. 4. docet attritionem, quę vel ex consideratione turpitudinis peccati, vel ex pœnarû metu communiter cõcipitur nõ solum non facere hominê hypocritã, & magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, & spiritus sancti impulsum, non adhuc inhabitantis, sed tantum mouentis; quo pœnitens adiutus, viam sibi ad iustitiã parat; vbi etiam docet expresse concilium, hanc attritionem non esse peccatum, sed *donum Dei*, atque adeo bonum moraliter, & secundum hanc rationem esse effectum gratiæ diuinæ: Et præterea can. 5. eiusdem doctrinæ definit,

A contritionem esse vtilem dolorem, & præparare ad gratiam, & non facere hominem hypocritam, & magis peccatorem; in quibus necessario includitur non esse peccatum, sed bonam moraliter, & subdit, non esse dolorem coactum, sed liberum, & voluntariû; & præsupponit, hanc contritionem secundû hanc rationem esse effectû diuinæ gratiæ, *tum ex eo*, quod dixerat de attritione, *tum etiam quia* id definierat sess. 6. decreto de iustificante cap. 3.

VLTIMA CONCLVSIO, *illud reale superadditum intrinsece entitati actus humani, in quo dixi consistere formaliter eius bonitatem moralem, non est absolutum simpliciter, sed est quædam habitudo siue relatio transcendentalis, terminata ad obiectum, secundum eam rationem particularem; quæ est bonum moraliter obiectiue, quæ est, conformitas obiectiua cum recta ratione*, hæc conclusio statuitur *contra tertiam sententiam*, & continet duas partes, in quarum *priori* explicatur, quid sit formaliter bonitas moralis actus, & *in posteriori*, quid sit bonitas moralis obiecti. & quoad vtramque manet explicata ex ijs, quæ diximus dubio præcedenti, ad explicationem secundæ conclusionis. Solum est ADVERTENDVM *circa priorem*, consulto dici, non esse absolutum simpliciter, sed relationem transcendentalem: quia duobus
B modis dicitur aliquod ens absolutum, scilicet, quia nulla ratione respicit secûdum suã essentiã aliquid extrinsecû, vt homo & Angelus; vel quia eius essentia ita est in se absoluta, vt habeat esse in particulari talis rationis & modi, potius quam alterius, intra latitudinê essentiæ, iuxta exigentiã alicuius extrinseci; vt potentia, habitus, & actus, de quorû essentijs solet dici consistere in coaptatione, & cõmensuratione ad obiecta, vel terminos. Et quod hoc posteriori modo est absolutum, dicitur non esse simpliciter absolutum, quia respicit prædicto modo extrinsecû; neque tamen dicitur relatiuû prædicamẽtale, sed transcendentale; *tum quia* extrinsecû, quod respicit nõ est correlatiuû, sed terminus, à quo specificatur; *tum etiã quia* potest esse prima entitas rei, & primario intenta ab agente, saltem in suo ordine, scilicet entis moralis quod nunquam conuenit relationi prædicamẽtali, quia nunquã fit per se, sed consequenter ad aliud in suo ordine, scilicet entis naturalis. *Et hoc supposito* probatur PRIMA PARS ratione desumpta ex doctrina D. THO. & ARISTOTELIS; nã ARISTOTELES lib. 2. de anima cap. 4. docuit, actiones sumere speciê ex termino, vel obiecto: &
C ex hoc colligit D. THO. articulo sequenti, actiones humanas sumere speciê bonitatis moralis ex obiecto; quia par ratio est quantû ad hoc de omnibus actionibus siue in genere naturæ, siue in genere moris, vt explicui dubio pręcedenti, in probatione cõclusionis citatę; & hanc doctrinam omnes ita explicant, vt dicant, actû sumere speciem ab obiecto vel termino, quia obiectû est quasi causa formalis, non intrinseca, sed extrinseca, talis speciei, vt D. T. explicuit in illo articulo, & ratio eius est, quia per *esse id*, vnde sumitur aliquod *esse* importatur aliqua causalitas respectu talis esse; & hæc, in re, de qua loquimur, cum non possit esse efficiens, nec materialis; erit finalis, vel formalis, non intrinseca, sed extrinseca: quia obiectum non informat intrinsece, actum, sed terminat extrinsece. Et ex hac doctrina ita intellecta sic argumẽtor: forma extrinseca non potest esse causa alicuius esse realis absoluti, sed solum respectiui ad ipsam:

ergo

ergo specificatio actus quæ sumitur à suo obiecto, vt à forma extrinseca non est aliquid absolutū, sed respectiuū ad ipsum obiectū antecedens hoc patet, quia forma extrinseca, aut finis solum potest esse causa commensurationis & coaptationis ad ipsam formam, in quantum res, cuius est forma, est cōmensurata iuxta eius exigentiam; & hæc commensuratio est quædam habitudo transcendentalis.

Confirmatur, quia omnes, cum explicant illam doctrinam Aristotelis de specificatione actuum per obiecta, dicunt, rationem eius esse, quia specificatio intrinseca & essentia actuum consistit in ordine & commensuratione ad obiecta; & idem dicunt de potentijs, & habitibus.

Svperest avtem probandum in hac parte, hanc relationem terminari ad obiectum in quantum in eo est bonitas moralis obiectiua. Et hoc probatur, quoniam alias non erit proportio inter relationem & terminum; item quia in hoc obiecto tantum possunt distingui duo, scilicet entitas naturalis, & bonitas moralis; & ratione prioris terminat actum vt est in genere naturæ; & indifferenter potest terminare actum bonum aut malum moraliter; ergo ratione posterioris terminat actum in quantum est bonus moraliter.

Secvnda etiam pars probatur quia supposito conuenire obiectis actuum humanorum bonitatem moralem obiectiuam, vt nunc ostendimus ex proportione requisita inter actus & obiecta, non potest hæc bonitas obiectorum constitui in alio, quam in eorum conformitate ad regulam: quia nō potest constitui in eorum entitate naturali præcise sumpta, vt pertinet ad genus naturæ, propter eandem rationem: ergo debet constitui in alio superaddito; & hoc non potest esse aliud, quam prædicta conformitas; quia in obiecto, vt obiectum est (licet interdum sit actus. vt cum per actum voluntatis volumus alium actum, siue internum, siue externum) non est formalis tendentia in suum obiectū, & ideo nihil restat in quo constituatur bonitas moralis præter illam conformitatem.

Et tandem aduertendum ex Durando in 2. d. 18. q. 1. n. 8. nomen *obiecti* in vtraque parte non sumi stricte, vt distinguitur à circumstantijs: sed late, & secundum totum suum ambitum, & prout est idem, quod volitum, secundum quam rationem comprehendit non solum obiectum, sed etiam circumstantias, quia non est volitum obiectum nude sumptum, sed quatenus est affectum suis circumstantijs; vt cum quis vult v. g. opus eleemosinæ, non vult ipsam solum, sed quatenus fit tali loco, & tempore & propter talem finem, & vt procedit à tali operante. & obiectum ita sumptum est quod importat plenam conformitatem cum regula, & quod dat actui speciem bonitatis moralis.

Sed dvæ restant difficvltates circa hanc conclusionem. Prima est, *an hac relatio, in qua consistit bonitas moralis actus, sit distincta ab ea, in qua dubio praecedenti conclusione secunda diximus consistere esse morale sumptum in genere. Secunda est an conformitas obiecti ad regulam: in qua consistit eius bonitas, sit relatio rationis aut denominatio extrinseca respectu ipsius obiecti, vel potius sit aliquid reale existens realiter in eo.*

Ad primam Respondetur, non esse distinctam relationem. sed distinctum gradum essentiæ eiusdem relationis; quia in actu humano bono vna

A tantum est relatio transcendentalis, in qua consistit suum *esse morale*, & quoad gradum genericum supremum, scilicet *esse morale sumptū in communi*, & quoad differentialem, seu specificum subalternum, scilicet *bonitatem moralem in communi*, & quoad differentialem, seu specificum vltimum, scilicet *bonitatem moralem talis speciei* v. g. temperantiæ, obedientiæ aut humilitatis, & in hac relatione distinguuntur hi tres gradus per ordinem ad tres rationes morales obiectiuas correspondentes proportionaliter in obiecto, quæ omnia facile poterunt intelligi exemplo desumpto ex modo, quo similes gradus essentiæ distinguuntur in quacumque relatione in genere naturę, v. g. in paternitate aut filiatione.

Ad secvndam difficultatem respondetur in conformitate illa obiecti cum regula, duo posse considerari, scilicet, *concursum & conuenientiā* quādam eorum omnium, quę ex parte obiecti & circumstantiarum requiruntur secundum regulam; & *ipsam conformitatem*, quam tale obiectum habet ad regulam, & *quoad primum*, esse relationem rationis mutui concursus, & quasi mutuæ coniunctionis

B illorum omnium inter se, ad constituendum obiectum, quale postulat regula; & *quoad secundum* esse etiam relationem rationis, siue denominationem extrinsecam, sumptam à regula cui obiectum dicitur conforme. & hoc conuincunt aperte aliqua ex argumentis factis pro secunda sententia.

Et si obijcias sequi ex hoc, etiam relationem in qua diximus consistere bonitatem moralem actus, non esse realem. sed rationis; quia relatio realis postulat terminum realem, quod videtur maxime verum in hoc genere relationum transcendentalium, quę non solum respiciunt suos terminos, sed etiam pendent quoad suum esse ab eis, vt à mensuris & formis extrinsecis: quia impossibile est ens reale dependere quoad suum esse ab ente rationis.

Respondetur negando sequelam; & ad probationem, (quicquid sit de requisitis ad realitatem relationis prædicamentalis) dicendum est, non semper requiri ad realitatem relationis transcendentalis terminum realem: quia neque requiritur propter fundamentum relationis, cum relatio trāscendentalis non habeat proprie fundamentum, neque propter naturam ipsius relationis, quamuis aliquando consistat in dependentia quoad suum esse à termino, vt in nostro casu, quia hæc dependen-

C tia sæpe solum est ab obiecto vt à forma extrinseca, & mensura coaptationis & commensurationis, in qua consistit sua essentia; & hoc modo bene potest essentia realis ab ente rationis dependere, quia non est accipere realitatem aut esse ab ente rationis, sed esse commensuratam iuxta exigentiam entis rationis tanquam obiecti, hoc est sicut oportet ad attingendum ens rationis tanquam obiectum: & ita datur conceptus realis & cognitio entis rationis, quamuis per ordinem ad ens reale; & de habitu dialecticæ tenentur fateri idem omnes, qui dicunt, eius obiectum esse secundam intentionem; & idem demum est de actibus, quibus appetuntur officia reipublicæ, quorum ratio formalis consistit in relatione rationis, aut denominatione extrinseca.

§. 6. *Ad argumenta primæ sententiæ.*

AD PRIMVM PRIMÆ SENTENTIÆ Respõdetur, distinguendo antecedens, aut enim intelligitur de ijs, quæ pertinent ad vtrumque genus, tanquam entia omnino, & simpliciter absoluta, vt in genere entis naturalis sunt homo, angelus & similia; & in genere entis artificialis, domus, & effectus artis, qui non consistunt in commensuratione ad extrinseca; aut de ijs, quæ pertinent, non vt simpliciter absoluta, sed vt commensurata quoad suas essentias, iuxta exigentiam alicuius extrinseci; & in vtroque genere, potentiæ habitus & actiones. Si intelligatur *primo modo*, concedendum est, tamen neganda est *consequentia*, quia proceditur à bonitate entis absoluti simpliciter, ad bonitatem entis respectiui transcendentaliter: quasi huiusmodi entia conuenirent in modo suæ bonitatis, cum tamen sicut differũt in modo essentiæ etiam intra idem genus, vt ex dictis constat, ita debeant differre in modo bonitatis essentiæ; quia sicut essentia entis absoluti non postulat aliquid extrinsecum, vt essentia entis respectiui postulat obiectum aut terminũ: ita etiam bonitas essentiæ entis absoluti non postulat concursum alicuius extrinseci; sicut bonitas entis respectiui. Si tamẽ intelligatur *secundo modo*, falsum est, nisi intelligatur cum limitatione, scilicet de cõcursu tantum eorum, quę requiruntur intrinsece, aut in recto, ad rei perfectionem; & non eorũ, quę requiruntur extrinsece, & vt connotata, vel in obliquo. Dico autẽ antecedens illud intellectum in *secundo sensu sine hac limitatione* esse falsum, quia in entibus respectiuis aliqua requiruntur ad eorum perfectionem vt connotata, & hæc quamuis requirantur ad eorum bonitatem, non sunt formaliter ipsa bonitas, sicut neque sunt ipsa essentia, quamuis requirantur ad eam: & quia addita hac limitatione excluduntur hæc connotata, ideo dixi, esse cum ea verum antecedens; cæterum ex eo intellecto cum hac limitatione non potest deduci consequẽtia, quia obiectũ & circumstantię non requirũtur ad perfectionem actus in genere moris, nisi vt connotata, & extrinsece. Et ad probationem antecedentis, quatenus deseruire potest ad probandum ipsum in secundo sensu, Respondetur imprimis, *quantum attinet ad bonitatem entis naturalis*, solum conuincere, ens naturale respectiuum esse bonum in seipso, cum habet omnem perfectionem sibi debitam secundum suam naturam: non tamen consistere eius bonitatem in collectione harum perfectionum, quia aliquæ perfectiones sunt ei debitæ extrinsece, & vt connotatæ, vt respectu actus naturalis, aut habitus, vel potentiæ, eius obiectum; & in his non consistit formaliter talis entis bonitas; & *quantum attinet ad bonitatem entis artificialis*, dicendum est, illam inductionem fieri solum in effectibus artificialibus, quorum essentiæ non sunt respectiuæ in ordine ad aliquid extrinsecum, & ideo non esse ad propositum: si tamen sermo fiat de actionibus artificialibus, quibus fiunt effectus, dicemus ad eorum bonitatem & perfectionem requiri aliquid vt intrinsecum, scilicet habitudinem & commensurationem ad effectum vt ad terminum artificialem; & aliquid vt extrinsecum & connotatum, scilicet ipsum terminum; & earum bonitatem artificialem consistere in priori, & non in posteriori.

A *Ad Confirmationem* respondetur concedendo antecedens, si in illo ratio, siue definitio boni absoluti intelligatur de requisitis intrinsece, & non vt connotata, ad completum: & similiter concedo vtramque consequentiam, si vtriusque consequens sumatur in eodem sensu: cęterum ex hoc nihil sequitur contra nostram sententiam, quia hoc modo solum debetur actui, secundum rectam rationem, habitudo ad obiectum cum circumstantijs, ipsum vero obiectum cum circumstantijs solum debetur vt extrinsecum & connotatum.

AD SECVNDVM RESPONDETVR concedẽdo antecedens, si consequens intelligatur de concursu eorum quæ requiruntur vt extrinseca, qua ratione debet sumi, vt argumentum sit contra nos: & tota antecedentis ratio est, quia posito & ablato illo concursu, ponitur & aufertur proportio actus ad ipsum, in quo consistit eius bonitas, & possunt assignari duæ instantiæ huius consequentię *prior* est in termino relationis, qui adeo necessarius est ad esse relationis in altero extremo, vt eo posito, & secluso omni alio, ponatur relatio; & eo ablato auferatur: & tamen essentia relationis non cõsistit formaliter in termino, sed in habitudine ad ipsum; *posterior* est in scientia, quę sumit suam dignitatem ex nobilitate B obiecti, ita vt quo obiectũ est nobilius, eo scientia sit præstantior: & satis sit poni & auferri nobilitatem obiecti vt ponatur & auferatur bonitas & præstantia scientiæ, vt docuit ARISTOTELES lib.1. de anima c.1. & tamen pręstantia scientiæ non consistit formaliter in nobilitate obiecti, sed in habitudine sibi intrinseca ad ipsum.

Ad Confirmationem Respondetur, solum conuincere, posito in actu humano toto illo concursu, poni in eo bonitatem moralem: non tamen consistere in tali concursu ipsam bonitatẽ; & ita sensus DIONYSII est, bonum consurgere ex integra causa; quia ad bonitatem cuiuscumque rei requiritur hęc integritas: non tamen, quia in ea consistat formaliter ipsa bonitas.

AD VLTIMVM respondetur, D. THOMAM in duobus primis testimonijs, plenitudinẽ essendi aut perfectionis, quã docet esse ipsam bonitatẽ moralẽ nostrorũ actuum, cõstituisse in collectione obiecti & circumstantiarũ, quæ debentur ipsis actibus, secundũ rectã rationẽ: non quia plenitudo consistat formaliter in huiusmodi collectione, sed quia cõsistit in cõmensuratione & coaptatione ad eã; ita vt C tunc actus dicatur habere totã plenitudinẽ essendi, aut perfectionis sibi debitam secũdum rectã rationem, cũ est cõmensuratus iuxta exigentiam huius collectionis. Quemadmodũ cum ARISTOTELES & D. THOM. dicunt, actus specificari per sua obiecta: non est eorum sensus, specificationem actuũ consistere formaliter in ipsis obiectis; sed consistere in commensuratione & habitudine ad obiecta. Et esse hunc sensum D. THOMÆ, colligitur ex articulo sequenti ad tertium, vbi vt explicet, qua ratione actio humana sumat bonitatem ex obiecto, quod interdum est eius effectus; inquit, effectum esse terminum actionis, & ideo dare speciem bonitatis ipsi actioni, non quia proprie sit eius causa; sed quia actio dicitur bona ex eo, quod bonum potest inducere effectum, & ita ipsam proportionem actionis ad effectum esse rationem bonitatis ipsius actionis; & art. 4. ad 2. cum in argumento probasset, actionem humanam non sumere bonitatem

ex fine,

ex fine, quia bonitas actus est aliquid in ipso existens, finis autem est causa extrinseca: Respondet his verbis; *quamuis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni*: ex quibus locis aperte colligitur, Diu. THOMAM constituere plenitudinem essendi in collectior[illegible] obiecti & circumstantiarum tanquam in [illegible] proportionis, quæ est formaliter ips[illegible] & ex eis etiam ostenditur aperte [illegible] am in hac quæstione esse ipsa[illegible] æ, quia in *priori* di[illegible] m actionis ad ob[illegible] nē dicit esse re[illegible] clarius dici pot[illegible] in *vltimum testi*[illegible] ex corpore eiusdem art[illegible] ius Diu. THOMAM, quamuis [illegible] cem illam bonitatem in actione sum[illegible] nsecis, scilicet obiecto, circumstantijs, & fine: non constituisse eam formaliter in horum collectione, sed in proportiotione & habitudine actionis ad ipsa.

§. 7. *Ad argumenta secundæ sententiæ; quomodo libertas sit in actibus.*

AD PRIMVM SECVNDÆ SENTENTIÆ vt respondeamus SVPPONENDVM est, *mensurabile* sumi duobus modis, scilicet *formaliter* pro relatiuo constituto per relationē prædicamentalem, fundatam in mensurabili, quæ solet appellari tertij generis, quia mensurabile, quod est eius fundamentum, connumeratur ab ARISTOTELE tertio loco inter fundamenta relationum; Secundo sumitur *fundamentaliter*, pro eo quod est fundamentum huius relationis prædicamētalis, quæ, vt nunc dicebam, est ipsum ens mensurabile, & hoc etiam sæpe est relatiuum formaliter, non quidem à relatione prædicamentali, sed à transcendentali, quę consistit in commensuratione & proportione ad suum terminum, vel obiectum, vt ad mensuram: quia est entitas commensurata & proportionata iuxta exigentiam talis termini; & vtroque modo potest intelligi, quod dicitur de bonitate morali actus, scilicet, consistere in mensurabili per rectam rationem vt per mensuram suam; nam potest esse sensus, vel, consistere formaliter in ipsa relatione prædicamentali mensurationis ad rectam rationem; vel consistere fundamentaliter in huiusmodi relatione, quod est consistere formaliter in eius fundamento; si intelligatur *priori modo*, falsum est, si vero intelligatur *posteriori modo*, verum: quod probatur, quia ad hanc relationem præsupponitur in actu fundamentum ratione cuius verum est dicere, actum ita se habere, sicut postulat recta ratio: alias non consurgeret talis relatio ergo etiam præsupponitur bonitas moralis, quia impossibile est actum ita se habere sicut postulat recta ratio, & non esse bonum moraliter. Et explicatur exemplo, quia cum dicimus, summam nostram perfectionem consistere in conformitate cum voluntate diuina: non intelligitur de ipsa relatione conformitatis, sed de eius fundamento; quia quod summe nos perficit, non est talis relatio, sed eo modo nos habere, quo Deus vult vt nos habeamus; quod est eius fundamentum; & quia

A fundamentum relationis conformitatis cum ratione est habitudo actus ad obiectum bonum moraliter conforme obiectiuè eidem rationi, quia impossibile est actum habere hanc habitudinem, & non consurgere in eo talem relationem; aut non habere hanc habitudinem, & consurgere: ideo idem est dicere, bonitatem moralem actus consistere fundamentaliter in tali relatione, atque si diceremus, consistere formaliter in prædicta habitudine ad obiectum. Et hoc modo exponenda sunt duo, quæ communiter dici solent de bonitate morali nostrorum actuum; scilicet, ipsam consistere in conformitate ad rectam rationem; & actus nostros in tantum esse bonos, in quantum habent huiusmodi conformitatem: quia in vtroque *per conformitatem* non intelligitur ipsa relatio conformitatis, quæ immediate terminatur ad rationem: sed relatio transcendentalis ad obiectum conforme rectæ rationi; hæc enim, quia est eius fundamentum, appellatur conformitas, & relatio conformitatis: & posset appellari cum addito, *fundamentalis*. Aut etiam de secundo dicere possumus, particulam *in tantum* non denotare rationem formalem bonitatis, sed signum, quo nos à posteriori significamus, aliquem actum esse bonum: quia cum relatio conformitatis necessario consequatur ad relationem transcendentalem, in qua consistit bonitas actus; recte per eam, tanquam per signum, poterit significari ipsa bonitas. Et *hoc supposito*, ad formam argumenti respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem: quia quamuis ratio bonitatis consistat in mensurabili: non respicit tanquam propriam & immediatam mensuram rectam rationem, sed suum obiectum, quia est commensurata in ordine ad ipsum; quod in omnibus relationibus transcendentalibus, quæ habent modum inclinationis, & propensionis ad aliud, vt ad obiectum, est necessario dicendum. Et ad probationem respondetur, rectam rationem solum præscribere, quę necessaria sunt ad bonitatem actus, extrinsece, scilicet ex parte obiecti & circumstantiarum: non tamen modum habitudinis, & commensurationis, in qua consistit bonitas, quia hic modus solum determinatur iuxta exigentiam obiecti voliti.

AD SECVNDVM respondetur negando antecedens, quia impossibile est, variari in aliquo actu relationem ad legem, quin saltem prius natura varietur habitudo ad obiectum, quæ ad eam præsupponitur tanquam fundamentum. Et ad probationem respondetur, in eo casu, facta mutatione legis, variari obiectum in genere moris de bono in malum, & è conuerso: & ideo necessario etiam variari in actu habitudinem ad idem obiectum; non quidem *naturalem*, quæ terminatur ad ipsum vt est in genere naturę: sed *moralem*, quę respicit ipsum, vt est in genere moris.

AD TERTIVM respondetur, *primo*, quicquid sit de antecedenti, posse negari consequentiam: quia supponitur in ea ex primo argumento, relationem, in qua consistit bonitas, esse commensurationem ad rectam rationem, vt ad regulam; quod tamen in solutione eiusdem argumenti est ostensum esse falsum. Sed quia posset aliquis dicere, argumentum illud habere eandem vim, si relatio, in qua consistit bonitas, est mensurabilis, siue respiciat tanquam mensuram rectam

Secundum argumentum fit ad probandum idem, quia variata in actu solum habitudine ad legem, fit in eo mutatio à bonitate morali in malitiam: ergo ratio formalis bonitatis moralis consistit in habitudine ad legem, siue ad rectam rationem. Probatur *antecedens*, quia si postquam cœpit fieri aliquis actus sine vlla prohibitione legis, accedat talis prohibitio, incipiet actus esse malus, qui antea erat bonus, & rursum, si cesset prohibitio, incipiet esse bonus: & tamen propter hanc mutationem legis non est necesse, mutari aliquid in actu, præter relationem ad ipsam legem.

Tertium argumentum fit ad probandum *secundum*, quia relatio mensurabilis ad mensuram est rationis & extrinseca, vt docet Arist. 5. metaph. cap. 15. si ergo relatio hæc, in qua consistit bonitas, est mensurabilis ad rectam rationem, vt ad mensuram (vt argumento primo est ostensum) sequitur esse relationem rationis, & extrinsecam.

Confirmatur, quia quandoque actus habet esse conformem rectæ rationi ex ordine ad obiectum, non existens actu, imo & impossibile: Ergo in hoc casu conformitas est relatio rationis. Patet *consequentia*, quia ordo ad obiectum est fundamentum conformitatis; hæc.n. causalis est vera, quia actus respicit tale obiectum, ideo est conformis formaliter regulæ: & tamen huiusmodi ordo ad obiectum in casu posito est relatio rationis, cum relatio realis requirat extrema realia, & realiter existentia, ergo etiam conformitas est relatio rationis.

Quartum argumentum fit ad probandum *idem secundum*, quia libertas in actu solum est denominatio extrinseca relatiua sumpta ab indifferentia principij: ergo etiam bonitas moralis in eodem actu non est aliquod reale ei inhærens, sed denominatio extrinseca relatiua sumpta à sua regula. *Consequentia* patet, quia libertas in actu est fundamentum bonitatis moralis, imo & totius moralitatis quæ est in eo, vt dubio præcedenti est ostensum; & habitudo aut modus quicunque non habet maiorem entitaté quam suum fundamentum. Et *antecedens* solet probari potissimum duobus medijs, quæ proposuimus dubio præcedenti in tertio argumento primæ sententiæ, ad probandum eius maiorem propositionem, quæ erat hoc idem antecedens; scilicet, libertatem nostrorum actuum esse denominationem extrinsecam sumptam ab indifferentia principij à quo procedunt. Et eis potest adiungi aliud *tertium medium*, quod est huiusmodi: libertas hoc loco sumitur pro indifferentia ad vtrúque: ergo non conuenit intrinsecè actui, sed solum potentiæ; & ex consequenti tantum potest dici de actu secundum denominationem extrinsecam sumptam à libertate potentiæ. Probatur *consequentia*, quia indifferentia est modus intrinsecus potentiæ, in quantum secundum suam entitatem est operatiua cum indifferentia ad vtrumque; & non est modus intrinsecus actui, quoniam actus secundum suam entitatem, neque habet indifferentiam ad operandum, vt constat; neque ad inhærendum, cum non minus determinatè inhæreat suo subiecto, quàm si non esset productus à causa libera, & non apparet in quo alio posset constitui eius indifferentia.

Quintum argumentum fit ad

A probandum idem, quia ex libera voluntate hominum, non quidem operante physicè media potentia executiua, sed constituente aliquid circa actus humanos, pendet, ipsos actus esse bonos moraliter: ergo bonitas moralis in nostris actibus non est aliquid reale eis intrinsecum. *Consequentia* patet, quia quod hoc modo pendet ex libera voluntate hominum, non potest esse aliquid reale, sed vel est aliquid rationis, vel denominatio extrinseca fundamentalis, cuius ratio à priori est, voluntatem secundum hanc rationem non influere physicè aliquam entitatem in subiectum suæ dispositionis: & ita relatio signi, qua vox refertur ad suum significatum, non est realis, sed rationis, quia pendet ex libera hominum impositione: & similiter valor, qui conuenit monetæ in ratione monetæ, non est realis, quia pendet ex libera institutione reipublicæ. Et *antecedens* probatur, in primis in actibus, qui solum sunt mali, quia prohibiti iure humano: quia sistante prohibitione legis, fiat aliquis ex his actibus, erit malus; & ea ablata, erit bonus; & totum hoc, scilicet poni, & auferri prohibitionem legis, pendet ex libera hominum voluntate. Et *deinde* probatur in actibus qui sunt

B mali iure naturæ, quia multi ex his actibus, vt importent repugnantiam ad ius naturæ, & sint mali, postulant conditionem, aut circumstantiam aliquam dependentem ex libera hominum voluntate: vt furtum est acceptio rei alienæ inuito domino, in quo duo includuntur, quæ pendent ex libera voluntate hominum, scilicet, rem, quæ accipitur, esse sub dominio alterius, & eum, qui est dominus, esse inuitum. Et ad adulterium requiritur, alterũ eorum, à quibus committitur, esse alicui matrimonio coniunctum, & hoc pendet ex libero consensu voluntatis eorum, qui matrimonium contraxerunt.

Confirmatur, quia sola mutatione voluntatis alienæ non mutatur aliquid reale in actu, qui nullo modo pendet physicè à tali voluntate: ergo in his casibus, cum acquiritur aut deperditur bonitas moralis in actu, nõ mutatur aliquid reale in eo, sed solũ denominatio extrinseca, aut relatio rationis.

C **§.4. *Sententia Caietani, constituens in modo quodam reali absoluto superaddito intrinsecè entitati actus liberi, ab aggregato Scoti: & à relatione, quam ponit secunda sent. distincto.***

Tertia sententia est aliorum, qui dicunt, bonitatem moralem consistere in modo quodam reali absoluto, superaddito intrinsecè entitati actus liberi, & distincto ab omni relatione actus siue ad obiectum, siue ad rationem, vel aliam regulam; & ab aggregato eorum omnium; quæ ex parte obiecti, & circumstantiarum requiruntur ad bonitatem ipsius actus, hanc sententiam sequitur Caieta. in hac quæstione articulo quinto & quæst.71. artic.6. & quæst.72. artic.1. & quamuis ipse loquatur, expressè solum de malo morali: tamen supponit vt certum, debere dici idem de bono. Et probatur primo argumento simili, confirmationi, quam pro eodem Caiet. proposuimus dubio præcedenti in secundo modo explicandi secundam sententiam, quia inter actum bonum & malum est oppositio contraria, non minus quam inter habitum bonum & malum, scilicet, virtutem & vitium: Ergo vtriusque ratio formalis, scilicet,

boni-

boni & mali moralis, consistit in modo aliquo reali, & absoluto superaddito entitati actus; patet consequentia, quia alias non poterit esse inter ipsa oppositio contraria.

SECVNDO, bonitas moralis in habitu virtutis consistit in ratione formali reali & absoluta, pertinente ad prædicamentum qualitatis; ergo etiam bonitas moralis in actu consistit in ratione formali, reali, & absoluta pertinente ad prædicamentum, in quo collocatur ipse actus; quod dico, propter diuersitatem opinionum circa prædicamentum, in quo huiusmodi actus immanentes sunt collocandi. *Antecedens* patet, quia habitus virtutis, secundum specificam rationem virtutis atque adeo vt bonus moraliter, pertinet ad prædicamentum qualitatis. Et *consequentia* probatur ex paritate rationis, quia sicut habitus virtutis est habituale pondus in obiectum conforme rectæ rationi: ita etiam actus virtutis est actuale pondus siue actualis tendentia in idem obiectum.

TERTIO, in actu bono est relatio vel ad obiectum conforme regulę, vel conformitatis ad ipsam regulam: Ergo præsupponitur in eo ad hanc relationem aliquid absolutum, tanquam fundamentum, ad quod ipsa relatio consequatur; & vlterius, ergo in illo absoluto consistit formaliter bonitas moralis actus. *Prima consequentia* patet, quia commune est omni relationi, præsupponere aliquod fundamentum, quod infallibiliter comitetur & consequatur. Et *secunda* probatur, *tum quia* ratione illius absoluti erit actus conueniens naturæ rationali atque adeo bonus bonitate morali relatiua: ergo etiam ratione eius est in seipso bonus & perfectus secundum rectam rationem atque adeo bonus bonitate morali absoluta: *tum etiam quia* si illud absolutum est fundamentũ conformitatis relatiuę: ergo est conformitas radicalis & fundamentalis; & ex consequenti, est bonitas moralis.

Confirmatur, quia quamuis bonitas delectabilis, quæ est in aliquo obiecto, importet relationem ad appetitum, cui tale obiectum est delectabile; & bonitas vtilis, quæ est in medio, importet relationem ad finem, ad cuius consecutionem tale medium est vtile, neutra consistit formaliter in relatione, sed in absoluto, quod ad relationem præsupponitur tanquam fundamentum ex quo procedit: ergo similiter, quamuis bonitas moralis, quæ est in actu, importet relationem ad regulam vel ad obiectum: non consistit formaliter in hac relatione, sed in absoluto, quod ad eam præsupponitur.

§. 5. *Bonitas moralis actus consistit in aliquo reali inhærenti in ipso actu.*

PRIMA CONCLVSIO, *ad bonitatem moralem, quæ est in actu humano, requiritur collectio eorum omnium quæ ex parte obiecti & circumstantiarum sunt debita secundum rectam rationem actus, non tamen consistit in huiusmodi collectione ratio formalis ipsius bonitatis.* PRIMA PARS probatur latè à D. THOMA articulis sequentibus huius quæstionis, Et nunc potest breuiter probari, quia deficiente quocunque eorum, quæ pertinent ad illam collectionẽ, actus erit dissentaneus rectæ rationis, atque adeo malus: ergo tota illa collectio requiritur ad bonitatem actus: & in ea conuenire debent omnes sententiæ relatæ, & quotquot in hac quæstione possunt excogitari.

A SECVNDA ETIAM PARS, quæ peculiariter statuitur *contra primã sententiã*, probatur PRIMO, quia ad actum voluntatis in genere naturæ requiritur suum obiectum; & tamen specificatio eius nõ consistit formaliter in ipso obiecto; ergo similiter, quãuis ad actum vt bonum moraliter, requirantur obiectum, & circumstantiæ, prout dictat recta ratio, non cõsistit in eis formaliter specificatio eius quoad bonitatem moralem.

Confirmatur, quia ad veritatem iudicij intellectus requiritur obiectum, & talis modus se habendi; & tamen non consistit formaliter in hoc veritas iudicij: ergo etiam quamuis ad bonitatem moralem actus voluntatis requirantur obiectum & circumstantiæ; non consistit formaliter in eis bonitas.

SECVNDO, gradus genericus entis moralis distinguitur realiter ab illa collectione, vt patet ex ijs, quæ de ipso diximus, dubio præcedenti: ergo ratio formalis bonitatis moralis distinguitur ab ea relatione, & ex consequenti non consistit formaliter in ea. Patet *consequentia*, quia gradus genericus & differentialis in quacunque re sunt idem realiter, atq; adeo non potest vnus eorũ distingui realiter ab aliquo, quin alter etiam distinguatur: Et per rationem B formalem bonitatis moralis intelligimus differentiam cõtractum gradus generici entis moralis, vt in principio huius dubij diximus.

VLTIMO, ex opposita sententia sequuntur duo inconuenientia. *Primum* est, non dari proprie in actibus speciem bonitatis moralis, atq; adeo actus distinctarũ virtutũ non distingui inter se specie in genere moris: Patet sequela, quia species propriè sũpta est vnũ per se, & illa collectio est vnũ per accidẽs, & aggregatione: *secundum* est, bonitatem moralẽ consistere formaliter in extrinseca denominatione, quod statim probauimus esse falsum: patet sequela, quia tota illa collectio est extra entitatem actus.

SECVNDA CONCLVSIO *ratio formalis bonitatis moralis est aliquid reale, vt distinguitur ab ente rationis, & existens in ipso actu, seu inhærens ei vt distinguitur à denominatione extrinseca.* Hæc conclusio intelligitur de actibus elicitis à voluntate vt eliciti sunt, quia de imperatis quantum ad hoc, alia est ratio, vt dubio præcedenti dixi de *esse morali* in communi, & continet duas partes, & quoad vtramque proponitur C *contra secundam sententiam*, nam quamuis breuiter sit ostensum dubio præcedenti, denominationes extrinsecas, etiam quantum ad habitudinẽ quasi formalem inter rem, à qua sumitur denominatio, & rẽ denominatam, esse actu & formaliter entia rationis, tamen quia aliqui ex ijs, qui defendunt illam sentẽtiã, ne videantur concedere, bonitatẽ nostrorũ actuũ non habere actu esse à parte rei ante operationẽ intellectus, dicunt has denominationes extrinsecas non sẽper esse entia rationis, sed aliquãdo esse reales, non quidẽ quantũ ad exercitiũ denominandi, quod etiam in denominationibus intrinsecis est opus rationis, sed quantũ ad habitudinẽ & cõuenientiã quasi formalẽ rei à qua sumitur denominatio ad rẽ denominatã, vt cũ sumitur à forma reali, & in hoc habent pro se FRANCISCVM SVAREM disp. 54 metaph. sectione 2. §. 10. ideo distinximus has duas partes, vt aperiremus falsitatẽ illius sententiæ quoad omnes sensus, in quibus defendi solet. Et probatur, PRIMA, quia ante operationẽ intellectus sunt actu distinctæ species bonitatis moralis in nostris actibus; ergo bonitas

nitas nostrorum actuũ consistit formaliter in aliquo reali, & non in ente rationis. *Consequentia* patet, quia nullo alio efficaciori argumento vti possumus ad probandum aliquid esse ens reale, quàm quod habeat actu esse ante operationẽ intellectus; & *antecedens* probatur, quia ante operationem intellectus tres actus trium virtutum, v.g. iustitiæ, temperantiæ, & misericordiæ habent actu tres bonitates morales, distinctas inter se specie.

Ad hoc respondent aliqui, esse aliqua entia rationis, quæ dant subiectis suum esse & suã denominationẽ seclusa operatione intellectus; vt in moralibus, titulo dignitatũ & officiorũ reipublicæ v.g. prętoris, ducis, regis & similiũ sunt entia rationis: & nihilominus dant suũ esse, & suã denominationẽ subiectis ante operationem intellectus. & in physicis priuationes & negationes, sunt formaliter entia rationis, & dant suũ esse & suã denominationẽ subiectis ante intellectus operationẽ; nam homo carens visu dicitur, & est à parte rei, & sine dependentia ab intellectu, cæcus: & tabula est eodem modo non videns; quare similiter ratio formalis, in qua consistit bonitas formalis, quamuis sit ens rationis, poterit dare actui à parte rei & sine dependentia ab intellectu esse bonum moraliter.

Sed hæc solutio facile impugnari potest, quia ens rationis est ens, cuius *esse* aut *existere* pendet ab intellectu, non quidẽ *subiectiuè*, aut *efficienter*, sicut conceptus & actus ipsius intellectus, sed *obiectiuè*: ergo impossibile est, ipsũ aut habere, aut dare alicui esse seclusa operatione intellectus, qua ei obijciatur. Et non probatur oppositum illis duobus exemplis: nã in priori dicendum est, nõ habere aliquẽ esse aut dici prętorem vel ducẽ, à parte rei, & sine depẽdentia ab intellectu, ratione tituli, prout formaliter est ens rationis: sed ratione sui fundamenti, s. electionis factæ ab habente potestatem, quę licet physicè trãsierit, manet moraliter in memoria, & æstimatione hominũ; & similiter in posteriori dicendũ est, hominẽ aut lapidẽ in eo casu esse cæcũ, aut non videntẽ, non ratione priuationis, aut negationis prout formaliter est ens rationis, si vere ita est: sed ratione sui fundamenti, quod est, suũ subiectũ esse, & formam oppositam non esse, quia etiã est à parte rei non per modũ entis positiui, sed per modũ remotionis; & ita vniuersaliter dicendũ est in omnibus alijs exemplis, quę ad explicandũ illã solutionẽ solent adduci: vt de Deo creante, & domino creaturarum, & volente aliquid libere, & alijs similibus: quia nunquam aliquid est tale à parte rei & seclusa operatione intellectus, à relatione rationis, sed ab eo, quod reipsa præsupponitur, tãquam fundamentũ vel motiuũ, vt intellectus consideret, aut fingat relationẽ rationis.

Dicet tamen aliquis, esse quantũ ad hoc eandẽ rationem de bonitate morali: quia quamuis ipsa cõsistat formaliter in relatione rationis, poterit actus dici bonus reipsa moraliter, nõ ratione talis relationis, sed sui fundamẽti, sc. cõcursus eorũ omniũ, ex quib. intellectus in eo considerat talẽ relationẽ rationis.

Sed etiã hoc potest impugnari, quia ex eo sequitur, bonitatẽ moralẽ non consistere formaliter in relatione rationis, sed in fundamento, quod à parte rei prę supponitur ad eã. Patet sequela, quia in argumẽto probatur, bonitatẽ moralẽ esse à parte rei, & ante operationẽ intellectus, non solũ fundamentaliter, sed etiam formaliter, & quoad propriam rationem formalem ipsius; & tamen iuxta hanc solutionem, solum ponitur à parte rei fundamentum.

Deinde probatur secunda pars & in primis authoritate D. Th. quia in hoc ar. dicit, bonitatẽ moralẽ cõsistere in plenitudine essendi debitã actui humano, sicut bonitas naturalis consistit in plenitudine essendi secundum naturã; ergo sicut bonitas naturalis cõsistit in plenitudine quoad esse intrinsecũ rei, ita etiam bonitas moralis. Et art. 2. non solũ repetit hanc doctrinam, sed etiã dicit, sicut res naturalis habet primã & essentialẽ speciẽ ex sua forma: ita etiam actionem moralem habere eã ex obiecto; sicut etiam motus eã habet ex termino: & loqui ut de specie in actione morali, quæ consistit in bonitate morali, vt ipse paulò inferius explicat, ex hoc autẽ aperte sequitur, sicut species, quã res naturalis habet à sua forma, non est extrinseca denominatio, sed aliquid ipsi rei intrinsecũ, ita etiã speciẽ quã actio moralis habet ex obiecto, quæ est prima bonitas moralis, non cõsistere (iuxta sententiã D. Th.) in extrinseca denominatione; præsertim cũ simul comparet hanc speciẽ actionis, speciei, quam motus quicũque naturalis habet ex termino: quia cum eodẽ modo se habeat actio ad obiectũ, sicut motus ad terminum: non potest assignari sufficiẽs ratio disparitatis propter quã species motus, quæ sumitur à termino, sit intrinseca ipsi motui, & species actionis sumpta ab obiecto consistat in extrinseca denominatione.

Secundo probatur ratione desumpta ex hac doctrina D. Tho. quia actio humana sumit bonitatem moralẽ ex obiecto: ergo bonitas moralis est aliquid reale intrinsecũ ipsi actioni humanæ: *Cõsequentia* patet, *tum quia* id quod actus sumit à suo obiecto, est modus, secundũ quẽ actus ex parte sua attingit ipsũ obiectũ, atque adeo non potest esse denominatio extrinseca; *tum etiam* exemplis, nã veritas, quã actus intellectus sumit à suo obiecto, eo modo quo actio humana sumit bonitatẽ moralẽ à suo, sc quia per ordinem ad obiectum habet veritatem, non est denominatio extrinseca respectu ipsius actus intellectus sed aliquid reale intrinsecũ ipsi: & similiter specificatio, quã quicunque actus intellectus & voluntatis in genere naturæ sumit à suo obiecto, est aliquid ei intrinsecum: quare idem dicendum erit de bonitate morali, quam actio humana sumit etiã ab obiecto; aut assignanda erit ratio discriminis. Et *antecedens* probatur ex doctrina Arist. 2. de anima cap. 4. recepta ab omnibus theologis & philosophis, de specificatione actuum per sua obiecta, quia non solũ intelligitur de specificatione in genere naturæ, sed etiã in genere moris, atque adeo quoad bonitatem moralem, cũ sit eadẽ ratio quantũ ad hoc in vtroque genere, sc. actũ cõparari vt viam & tendentiam, & ex consequẽti vt quid potentiale, ad obiectũ vt ad terminum, atque adeo vt ad actum & formã: & vnumquodque sumere suam specificationem ab eo, quod respectu eius habet rationem formæ.

Tertio, bonitas moralis in habitu virtutis nõ est extrinseca denominatio, sed aliquid reale ei intrinsecum: ergo etiã in actu virtutis, qui vt sic est bonus moraliter. *Antecedens* nunc suppono, vt certũ, ex cõmuni sententia omnium theologorum; quia licet aliqui dicant, bonitatẽ moralẽ in habitu virtutis non esse differentiam contrahentem per se rationem habitus ad constitutionem ipsius virtutis, sed supponere, vt materiam & fundamentum, rationem habitus contractam ad vltimã speciẽ in genere habitus: nullus est, qui dicat, esse denominationẽ extrinsecã,

de quo agendum est in materia de virtutibus. Et *consequentia* probatur, quia quicunque habitus, eo modo quo concurrit ad suum actum, facit eum intrinsece & secundum suam entitatem participem sui obiecti, & dat ei specificationem sibi proportionatam: vt, habitus scientiæ facit suum actum secundum suam entitatem participem obiecti sciétiæ, & dat ei specificationem scientiæ: ergo idem præstabit habitus virtutis in suo actu.

Confirmatur, quoniam alias sequitur, actus nostros non concurrere, neque dispositiuè, neque efficienter ad acquisitionem virtutum moralium vt virtutes sunt, & bonæ moraliter; quod est contra communem omnium theologorum & philosophorum sententiam. Patet *sequela*, quia actus nostri neutro ex illis duobus modis possunt concurrere ad acquisitionem virtutum moralium secundum illam rationem, nisi vt ipsi sunt boni moraliter: alias non magis concurrent ad virtutem vnius speciei, quam alterius; imo neque ad virtutem vt virtus est, & bona moraliter, quia seclusa ab eis bonitate morali, non habent per quid sint proportionati magis ad bonitatem vnius virtutis quam alterius, neque ad aliquã bonitatem virtutis: ergo neque possunt concurrere, nisi sint boni bonitate intrinseca, & quæ non consistat solum in denominatione extrinseca. Probatur hæc *consequentia*, quia vterque modus causalitatis, scilicet dispositiuæ & efficentis, est physicus, & conueniens actibus ex natura rei: ergo etiam id, quod ad vtrumque modum causalitatis requiritur ex parte ipsorum actuum tanquam ratio concurrendi, debet esse intrinsecum eis: quia non potest aliquid constitui in ratione causæ concurrentis physicè, & ex natura rei, per solam denominationem extrinsecam; Et ex hoc sequitur aliud inconueniens, scilicet, non dari in nobis virtutes morales acquisitas: quia non dantur actus, per quos possimus eos acquirere; Dicere vero, esse satis concursum obiecti realis, & circumstantiarum realium, quamuis totus sit extrinsecus actui, vt actus ille concurrat illis duobus modis ad acquisitionem virtutis, & vnius virtutis potius, quam alterius (sicut aliqui ex ijs, qui defendunt, malitiam moralem in peccato commissionis esse denominationem extrinsecam, aut relationem rationis, dicunt, esse satis vt peccatum ipsum expellat ex natura rei gratiam) videtur omnino ridiculũ: quia quod concurrit illis duobus modis ad virtutem, non est concursus obiecti, & circumstantiarum, sed actus per seipsum; & tamen neque habet vim proportionatam ad hoc, secundum aliquid suæ entitatis, neque potest eam accipere tanquam à forma, ex concursu illorum omniũ: quia omnino est extrinsecus ipsi; & non potest id, quod est extrinsecum alicui rei, habere rationem formæ dantis ei proportionem ad concurrendum physicè, & ex natura rei, ad aliquem effectum Et *præterea*, iuxta hanc solutionem, hæc sententia videtur coincidere cum prima, asserente, bonitatem moralem consistere formaliter in concursu eorũ omnium, quę ex parte obiecti & circumstantiarum requiruntur ad actum secundum rectam rationem.

Qvinto sequitur ex opposita sententia, Deum non esse causam efficientem actus virtutis vt virtutis est, siue (quod est idem) vt est bonus moraliter: probatur sequela, quia denominatio extrinseca, si habet aliquam causam efficientem, non habet

A aliam præter eam, quæ est causa eius, quod consequitur, & secundum eam rationem, qua consequitur: sed Deus iuxta oppositam sententiam, non est causa efficiens actus humani secundum eam rationem, secundum quam ad ipsum consequitur hæc denominatio extrinseca, in qua consistit bonitas moralis, ergo neque ipsius denominationis, siue bonitatis moralis: *maior* probatur exemplis, quia denominationis extrinsecę, quã color dicitur visus nihil potest esse causa efficiens, præter id, quod est causa visionis, secundum eam rationẽ, quã ad eam consequitur talis denominatio: & ita, quia huiusmodi denominatio consequitur ad visionem pręcise secundum eã rationem, qua elicitur à principio vidente vt videns est; & Deus nõ est hoc modo eius causa, quia licet efficiat totam entitatem visionis, non efficit eam vt principium videns, ideo non dicitur causa efficiens huius denominationis; & idem est de alijs omnibus denominationibus extrinsecis, quæ conueniunt obiectis, quatenus terminant actiones potentiarum cognoscitiuarũ aut appetitiuarũ. Et *minor* etiam probatur, quia, iuxta sententiam oppositam, hæc denominatio extrinseca, in qua consistit bonitas moralis, consequitur ad actum humanum quatenus habet libertatem, &

B omnia requisita secundum rectã rationem ex parte obiecti & circumstantiarum, & tamen neque habere in particulari libertatem, neque habere in communi aliqua requisita secũdum rectam rationem, cõuenit ei, iuxta oppositam sententiã, vt est à Deo, sed præcise vt est à libero arbitrio creato: quia Deus eodẽ modo, quantum est ex parte sua, concurrit ad actum voluntatis nostræ liberum, & ad necessarium & sine subiectione ad aliquã regulam, ratione cuius sint aliqua debita actui nostro, prout procedit ab ipso; atque adeo etiam concurrit eodem modo ad actum, cui conueniunt omnia requisita secundum regulã, & ad eum cui desunt.

Confirmatur, quia denominationes extrinsecę non habent proprie causam efficientem: ergo si bonitas moralis consistit in denominatione extrinseca, non habebit Deũ pro causa efficiẽti; probatur *antecedens*, quia postquam est facta res, cui cõuenit denominatio, & forma à qua prouenit, talis denominatio, non potest intelligi fieri aliquem nouum effectũ realẽ: ergo neque esse necessariũ concursũ causæ efficientis. Et explicatur exemplo: quia postquã est factus color, & actus videndi ipsum, non fit aliquis effectus realis qui sit, colorem esse visum: ergo neque est necessarius nouus concursus causæ

C efficientis propter huiusmodi effectũ; & eodẽ exemplo potest explicari *consequentia*; quia si bonitas moralis consisteret formaliter in hoc, quod est, colorem esse visum, similiter nõ haberet proprie causam efficientẽ, sicut neque colorẽ esse visum habet eam: quare idẽ dicendũ erit de quacũque alia denominatione extrinseca, in qua consistat.

Ad hoc argumentum respõdent aliqui ex aduersarijs, solũ cõuincere, Deũ nõ esse causã physicã bonitatis moralis, quia neque ipsa bonitas, saltem immediate, potest habere talem causam; ne tamen videatur concedere, Deũ nõ magis esse causam bonitatis, quã malitię moralis, addunt, nõ probari hoc argumento Deũ non esse causam moralẽ bonitatis: quia Deus exhortatione, cõsilio, & præcepto mouet nos ad eã. Et dicunt, in hoc esse discrimẽ in causalitate Dei respectu bonitatis, & malitię moralis:

quia, licet neutrius sit Deus causa physica, tamen bonitatis est causa moralis, & non malitiæ, cum neque consilijs, neque præceptis moueat nos ad malum, sicut ad bonum.

Et contra hanc solutionem ego non video quid possit obijci, quod vim vllam habeat, si præcise sistamus in bonitate morali actuum naturalium, vt distinguuntur à supernaturalibus; nisi repetamus argumenta præcedentia, ad probandum bonitatem moralem esse aliquam entitatem positiuam realem, existentem actu à parte rei; & ex hoc colligemus, esse à Deo, vt à causa efficienti, sicut omne ens per participationem est ab ente per essentiam. Si tamen hanc rem examinemus in bonitate morali actuum supernaturalium, videtur mihi esse sufficiens fundamentum Theologicum ad impugnandum prædictam solutionem; quod sic potest colligi: iuxta doctrinam conciliorum non sufficiunt vires naturæ ad credendum, sperandum, diligendum, & persistendum sicut oportet, scilicet, in ordine ad salutem supernaturalem animæ: sed requiruntur vires gratiæ & supernaturales; & per illud verbum *sicut oportet*, intelliguntur, iuxta communem Theologorum sententiam, omnes conditiones, quæ ex parte actus requirūtur adhoc, vt deseruiat ad salutē animæ, siue per modum dispositionis ad iustificationem, siue per modum meriti gloriæ, & augmenti gratiæ, vt nunc suppono ex materia de gratia; sed vna ex his conditionibus est bonitas moralis, quia ea deficiente, non erit actus, qualis requiritur ad meritum, imo neque ad dispositionem, vt multi volunt: ergo ad bonitatem moralem illorum actuum requiruntur vires gratiæ; & cum huiusmodi vires sunt actiuæ, quia dantur ad operandum; sequitur bonitatem moralem illorum actuum procedere ab eis efficienter, & ex consequenti etiam à Deo; quare videtur concedendum, Deum non solū esse causam moralem bonitatis moralis illorum actuum, sed etiam efficientem physicè.

Confirmatur ex modo loquendi Conc. Trident. nam imprimis sess. 6. decreto de iustificante cap. 5. docet, hominem posse resistere gratiæ Dei præuenienti, ex excitanti, & sine adiutorio huius gratiæ non posse mouere se ad iustitiam; & statim id probat, quia cum dicitur, *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*; libertatis nostræ admonemur; cum respondemus, *conuerte nos domine ad te, & conuertemur*; Dei nos gratia præueniri confitemur, vbi Cōcilium supponit vt certum, motum nostrum ad iustitiam, quem appellat conuersionem in Deum, esse bonum moraliter: quoniam alias non moueremur per eum ad iustitiam, neque cōuerteremur in Deū, & dicit expresse esse liberum, & de eo prout includit hæc duo, scilicet bonitatem moralem, & libertatem, docet esse effectum diuinæ gratiæ. Et deinde sess. 14. doctrina de sacramento pœnitentiæ c. 4. docet attritionem, quę vel ex consideratione turpitudinis peccati, vel ex pœnarū metu communiter cōcipitur nō solum non facere hominē hypocritā, & magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, & spiritus sancti impulsum, non adhuc inhabitantis, sed tantum mouentis; quo pœnitens adiutus, viam sibi ad iustitiā parat; vbi etiam docet expresse concilium, hanc attritionem non esse peccatum, sed *donum Dei*, atque adeo bonum moraliter, & secundum hanc rationem esse effectum gratiæ diuinæ: Et præterea can. 5. eiusdem doctrinæ definit, contritionem esse vtilem dolorem, & præparare ad gratiam, & non facere hominem hypocritam, & magis peccatorem; in quibus necessario includitur non esse peccatum, sed bonam moraliter, & subdit, non esse dolorem coactum, sed liberum, & voluntariū; & præsupponit, hanc contritionem secundū hanc rationem esse effectū diuinæ gratiæ, *tum ex eo*, quod dixerat de attritione, *tum etiam quia* id definierat sess. 6. decreto de iustificante cap. 3.

VLTIMA CONCLVSIO, *illud reale superadditum intrinsece entitati actus humani, in quo dixi consistere formaliter eius bonitatem moralem, non est absolutum simpliciter, sed est quadam habitudo siue relatio transcendentalis, terminata ad obiectum, secundum eam rationem particularem; qua est bonum moraliter obiectiue, quæ est, conformitas obiectiua cum recta ratione*, hæc conclusio statuitur *contra tertiam sententiam*, & continet duas partes, in quarum *priori* explicatur, quid sit formaliter bonitas moralis actus, & *in posteriori*, quid sit bonitas moralis obiecti. & quoad vtramque manet explicata ex ijs, quæ diximus dubio præcedenti, ad explicationem secundæ conclusionis. Solum est ADVERTENDVM *circa priorem*, consulto dici, non esse absolutum simpliciter, sed relationem transcendentalem: quia duobus modis dicitur aliquod ens absolutum, scilicet, quia nulla ratione respicit secūdum suā essentiā aliquid extrinsecū, vt homo & Angelus; vel quia eius essentia ita est in se absoluta, vt habeat esse in particulari talis rationis & modi, potius quam alterius, intra latitudinē essentiæ, iuxta exigentiā alicuius extrinseci; vt potentia, habitus, & actus, de quorū essentijs solet dici consistere in coaptatione, & cōmensuratione ad obiecta, vel terminos, Et quod hoc posteriori modo est absolutum, dicitur non esse simpliciter absolutum, quia respicit prædicto modo extrinsecū; neque tamen dicitur relatiuū prædicamētale, sed transcendentale; *tum quia* extrinsecū, quod respicit nō est correlatiuū, sed terminus, à quo specificatur; *tum etiā quia* potest esse prima entitas rei, & primario intenta ab agente, saltem in suo ordine, scilicet entis moralis quod nunquam conuenit relationi prædicamētali, quia nunquā fit per se, sed consequenter ad aliud in suo ordine, scilicet entis naturalis. *Et hoc supposito* probatur PRIMA PARS ratione desumpta ex doctrina D. THO. & ARISTOTELIS; nā ARISTOTELES lib. 2. de anima cap. 4. docuit, actiones sumere speciē ex termino, vel obiecto: & ex hoc colligit D. THO. articulo sequenti, actiones humanas sumere speciē bonitatis moralis ex obiecto; quia par ratio est quantū ad hoc de omnibus actionibus siue in genere naturæ, siue in genere moris, vt explicui dubio præcedenti, in probatione cōclusionis citatę; & hanc doctrinam omnes ita explicant, vt dicant, actū sumere speciem ab obiecto vel termino, quia obiectū est quasi causa formalis, non intrinseca, sed extrinseca, talis speciei; vt D. T. explicuit in illo articulo, & ratio eius est, quia per *esse id*, vnde sumitur aliquod *esse* importatur aliqua causalitas respectu talis esse; & hæc, in re, de qua loquimur, cum non possit esse efficiens, nec materialis; erit finalis, vel formalis, non intrinseca, sed extrinseca: quia obiectum non informat intrinsece, actum, sed terminat extrinsece. Et ex hac doctrina ita intellecta sic argumētor: forma extrinseca non potest esse causa alicuius esse realis absoluti, sed solum respectiui ad ipsam:

ergo specificatio actus quæ sumitur à suo obiecto, vt à forma extrinseca non est aliquid absolutū, sed respectiuū ad ipsum obiectū antecedens hoc patet, quia forma extrinseca, aut finis solum potest esse causa commensurationis & coaptationis ad ipsam formam, in quantum res, cuius est forma, est cōmensurata iuxta eius exigentiam; & hæc commensuratio est quædam habitudo transcendentalis.

Confirmatur, quia omnes, cum explicant illam doctrinam ARISTOTELIS de specificatione actuum per obiecta, dicunt, rationem eius esse, quia specificatio intrinseca & essentia actuum consistit in ordine & commensuratione ad obiecta; & idem dicunt de potentijs, & habitibus.

SVPEREST AVTEM probandum in hac parte, hanc relationem terminari ad obiectum in quantum in eo est bonitas moralis obiectiua. Et hoc probatur, quoniam alias non erit proportio inter relationem & terminum; item quia in hoc obiecto tantum possunt distingui duo, scilicet entitas naturalis, & bonitas moralis; & ratione prioris terminat actum vt est in genere naturæ; & indifferenter potest terminare actum bonum aut malum moraliter; ergo ratione posterioris terminat actum in quantum est bonus moraliter.

SECVNDA ETIAM PARS probatur quia supposito conuenire obiectis actuum humanorum bonitatem moralem obiectiuam, vt nunc ostendimus ex proportione requisita inter actus & obiecta, non potest hæc bonitas obiectorum constitui in alio, quam in eorum conformitate ad regulam: quia nō potest constitui in eorum entitate naturali præcise sumpta, vt pertinet ad genus naturæ, propter eandem rationem: ergo debet constitui in alio superaddito; & hoc non potest esse aliud, quam prædicta conformitas; quia in obiecto, vt obiectum est (licet interdum sit actus. vt cum per actum voluntatis volumus alium actum, siue internum, siue externum) non est formalis tendentia in suum obiectū, & ideo nihil restat in quo constituatur bonitas moralis præter illam conformitatem.

Et tandem aduertendum ex Durando in 2. d. 18. q. 1. n. 8. nomen *obiecti* in vtraque parte non sumi strictè, vt distinguitur à circumstantijs: sed late, & secundum totum suum ambitum, & prout est idem, quod volitum, secundum quam rationem comprehendit non solum obiectum, sed etiam circumstantias, quia non est volitum obiectum nude sumptum, sed quatenus est affectum suis circumstantijs; vt cum quis vult v. g. opus eleemosinæ, non vult ipsam solum, sed quatenus fit tali loco, & tempore & propter talem finem, & vt procedit à tali operante. & obiectum ita sumptum est quod importat plenam conformitatem cum regula, & quod dat actui speciem bonitatis moralis.

SED DVÆ RESTANT DIFFICVLTATES circa hanc conclusionem. PRIMA est, *an hac relatio, in qua consistit bonitas moralis actus, sit distincta ab ea, in qua dubio precedenti conclusione secunda dixi consistere esse morale sumptum in genere. Secunda est an conformitas obiecti ad regulam: in qua consistit eius bonitas, sit relatio rationis aut denominatio extrinseca respectu ipsius obiecti, vel potius sit aliquid reale existens realiter in eo.*

AD PRIMAM Respondetur, non esse distinctam relationem, sed distinctum gradum essentiæ eiusdem relationis; quia in actu humano bono vna

A tantum est relatio transcendentalis, in qua consistit suum *esse morale*, & quoad gradum genericum supremum, scilicet *esse morale sumptū in communi*, & quoad differentialem, seu specificum subalternum, scilicet *bonitatem moralem in communi*, & quoad differentialem, seu specificum vltimum, scilicet *bonitatem moralem talis speciei* v. g. temperantiæ, obedientiæ aut humilitatis, & in hac relatione distinguuntur hi tres gradus per ordinem ad tres rationes morales obiectiuas correspondentes proportionaliter in obiecto, quæ omnia facile poterunt intelligi exemplo desumpto ex modo, quo similes gradus essentiæ distinguuntur in quacumque relatione in genere naturę, v. g. in paternitate aut filiatione.

AD SECVNDAM difficultatem respondetur in conformitate illa obiecti cum regula, duo posse considerari, scilicet, *concursum & conuenientiā* quādam eorum omnium, quę ex parte obiecti & circumstantiarum requiruntur secundum regulam; & *ipsam conformitatem*, quam tale obiectum habet ad regulam, & *quoad primum*, esse relationem rationis mutui concursus, & quasi mutuæ coniunctionis

B illorum omnium inter se, ad constituendum obiectum, quale postulat regula; & *quoad secundum* esse etiam relationem rationis, siue denominationem extrinsecam, sumptam à regula cui obiectum dicitur conforme. & hoc conuincunt aperte aliqua ex argumentis factis pro secunda sententia.

Et si obijcias sequi ex hoc, etiam relationem in qua diximus consistere bonitatem moralem actus, non esse realem. sed rationis; quia relatio realis postulat terminum realem, quod videtur maxime verum in hoc genere relationum transcendentalium, quę non solum respiciunt suos terminos, sed etiam pendent quoad suum esse ab eis, vt à mensuris & formis extrinsecis: quia impossibile est ens reale dependere quoad suum esse ab ente rationis.

Respondetur negando sequelam; & ad probationem, (quicquid sit de requisitis ad realitatem relationis prædicamentalis) dicendum est, non semper requiri ad realitatem relationis transcendentalis terminum realem: quia neque requiritur propter fundamentum relationis, cum relatio trāscendentalis non habeat proprie fundamentum; neque propter naturam ipsius relationis, quamuis aliquando consistat in dependentia quoad suum esse à termino, vt in nostro casu, quia hæc dependen-

C tia sæpe solum est ab obiecto vt à forma extrinseca, & mensura coaptationis & commensurationis, in qua consistit sua essentia; & hoc modo bene potest essentia realis ab ente rationis dependere, quia non est accipere realitatem aut esse ab ente rationis, sed esse commensuratam iuxta exigentiam entis rationis tanquam obiecti, hoc est sicut oportet ad attingendum ens rationis tanquam obiectum: & ita datur conceptus realis & cognitio entis rationis, quamuis per ordinem ad ens reale; & de habitu dialecticæ tenentur fateri idem omnes, qui dicunt, eius obiectum esse secundam intentionem; & idem demum est de actibus, quibus appetuntur officia reipublicæ, quorum ratio formalis consistit in relatione rationis, aut denominatione extrinseca.

§. 6. *Ad argumenta primæ sententiæ.*

AD PRIMVM PRIMÆ SENTENTIÆ Respõdetur, distinguendo antecedens, aut enim intelligitur de ijs, quæ pertinent ad vtrumque genus, tanquam entia omnino, & simpliciter absoluta, vt in genere entis naturalis sunt homo, angelus & similia; & in genere entis artificialis, domus, & effectus artis, qui non consistunt in commensuratione ad extrinseca; aut de ijs, quæ pertinent, non vt simpliciter absoluta, sed vt commensurata quoad suas essentias, iuxta exigentiam alicuius extrinseci; & in vtroque genere, potentiæ habitus & actiones. Si intelligatur *primo modo*, concedendum est, tamen neganda est *consequentia*, quia proceditur à bonitate entis absoluti simpliciter, ad bonitatem entis respectiui transcendentaliter: quasi huiusmodi entia conuenirent in modo suæ bonitatis, cum tamen sicut differũt in modo essentiæ etiam intra idem genus, vt ex dictis constat, ita debeant differre in modo bonitatis essentiæ; quia sicut essentia entis absoluti non postulat aliquid extrinsecum, vt essentia entis respectiui postulat obiectum aut terminũ: ita etiam bonitas essentiæ entis absoluti non postulat concursum alicuius extrinseci; sicut bonitas entis respectiui. Si tamẽ intelligatur *secundo modo*, falsum est, nisi intelligatur cum limitatione, scilicet de cõcursu tantum eorum, quę requiruntur intrinsece, aut in recto, ad rei perfectionem; & non eorũ, quę requiruntur extrinsece, & vt connotata, vel in obliquo. Dico autẽ antecedens illud intellectum in *secundo sensu sine hac limitatione* esse falsum, quia in entibus respectiuis aliqua requiruntur ad eorum perfectionem vt connotata, & hæc quamuis requirantur ad eorum bonitatem, non sunt formaliter ipsa bonitas, sicut neque sunt ipsa essentia, quamuis requirantur ad eam: & quia addita hac limitatione excluduntur hæc connotata, ideo dixi, esse cum ea verum antecedens; cæterum ex eo intellecto cum hac limitatione non potest deduci consequẽtia, quia obiectũ & circumstantię non requirũtur ad perfectionem actus in genere moris, nisi vt connotata, & extrinsece. Et ad probationem antecedentis, quatenus deseruire potest ad probandum ipsum in secundo sensu, Respondetur imprimis, *quantum attinet ad bonitatem entis naturalis*, solum conuincere, ens naturale respectiuum esse bonum in seipso, cum habet omnem perfectionem sibi debitam secundum suam naturam: non tamen consistere eius bonitatem in collectione harum perfectionum, quia aliquæ perfectiones sunt ei debitæ extrinsece, & vt connotatæ, vt respectu actus naturalis, aut habitus, vel potentiæ, eius obiectum; & in his non consistit formaliter talis entis bonitas; & *quantum attinet ad bonitatem entis artificialis*, dicendum est, illam inductionem fieri solum in effectibus artificialibus, quorum essentiæ non sunt respectiuæ in ordine ad aliquid extrinsecum, & ideo non esse ad propositum: si tamen sermo fiat de actionibus artificialibus, quibus fiunt effectus, dicemus ad eorum bonitatem & perfectionem requiri aliquid vt intrinsecum, scilicet habitudinem & commensurationem ad effectum vt ad terminum artificialem; & aliquid vt extrinsecum & connotatum, scilicet ipsum terminum; & earum bonitatem artificialem consistere in priori, & non in posteriori.

A *Ad Confirmationem* respondetur concedendo antecedens, si in illo ratio, siue definitio boni absoluti intelligatur de requisitis intrinsece, & non vt connotata, ad completum: & similiter concedo vtramque consequentiam, si vtriusque consequens sumatur in eodem sensu: cęterum ex hoc nihil sequitur contra nostram sententiam, quia hoc modo solum debetur actui, secundum rectam rationem, habitudo ad obiectum cum circumstantijs, ipsum vero obiectum cum circumstantijs solum debetur vt extrinsecum & connotatum.

AD SECVNDVM RESPONDETVR concedẽdo antecedens, si consequens intelligatur de concursu eorum quæ requiruntur vt extrinseca, qua ratione debet sumi, vt argumentum sit contra nos: & tota antecedentis ratio est, quia posito & ablato illo concursu, ponitur & aufertur proportio actus ad ipsum, in quo consistit eius bonitas, & possunt assignari duæ instantiæ huius consequentię *prior* est in termino relationis, qui adeo necessarius est ad esse relationis in altero extremo, vt eo posito, & secluso omni alio, ponatur relatio; & eo ablato auferatur: & tamen essentia relationis non cõsistit formaliter in termino, sed in habitudine ad ipsum; *posterior* est in scientia, quę sumit suam dignitatem ex nobilitate obiecti, ita vt quo obiectũ est nobilius, eo scientia sit præstantior: & satis sit poni & auferri nobilitatem obiecti, vt ponatur & auferatur bonitas & præstantia scientiæ, vt docuit ARISTOTELES lib. 1. de anima c. 1. & tamen pręstantia scientiæ non consistit formaliter in nobilitate obiecti, sed in habitudine sibi intrinseca ad ipsum.

B *Ad Confirmationem* Respondetur, solum conuincere, posito in actu humano toto illo concursu, poni in eo bonitatem moralem; non tamen consistere in tali concursu ipsam bonitatẽ; & ita sensus DIONYSII est, bonum consurgere ex integra causa; quia ad bonitatem cuiuscumque rei requiritur hęc integritas: non tamen, quia in ea consistat formaliter ipsa bonitas.

AD VLTIMVM respondetur, D. THOMAM in duobus primis testimonijs, plenitudinẽ essendi aut perfectionis, quã docet esse ipsam bonitatẽ moralẽ nostrorũ actuum, cõstituisse in collectione obiecti & circumstantiarũ, quæ debentur ipsis actibus, secundũ rectã rationẽ: non quia plenitudo consistat formaliter in huiusmodi collectione, sed quia cõsistit in cõmensuratione & coaptatione ad eã; ita vt tunc actus dicatur habere totã plenitudinẽ essendi, aut perfectionis sibi debitam secũdum rectã rationem, cũ est cõmensuratus iuxta exigentiam huius collectionis. Quemadmodũ cum ARISTOTELES & D. THOM. dicunt, actus specificari per sua obiecta: non est eorum sensus, specificationem actuũ consistere formaliter in ipsis obiectis; sed consistere in commensuratione & habitudine ad obiecta. Et esse hunc sensum D. THOMÆ, colligitur ex articulo sequenti ad tertium, vbi vt explicet, qua ratione actio humana sumat bonitatem ex obiecto, quod interdum est eius effectus; inquit, effectum esse terminum actionis, & ideo dare speciem bonitatis ipsi actioni, non quia proprie sit eius causa; sed quia actio dicitur bona ex eo, quod bonum potest inducere effectum, & ita ipsam proportionem actionis ad effectum esse rationem bonitatis ipsius actionis; & art. 4. ad 2. cum in argumento probasset, actionem humanam non sumere bonitatem

C ex fine,

ex fine, quia bonitas actus est aliquid in ipso existens, finis autem est causa extrinseca: Respondet his verbis; *quamuis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni*: ex quibus locis aperte colligitur, Diu. THOMAM constituere plenitudinem essendi in collectione obiecti & circumstantiarum tanquam in mensura proportionis, quæ est formaliter ipsa plenitudo; & ex eis etiam ostenditur aperte, nostram sententiam in hac quæstione esse ipsam mentem Diu. THOMÆ, quia in *priori* dicit, bonitatem esse proportionem actionis ad obiectũ, & in *posteriori*, hanc proportionẽ dicit esse relationem inhærẽtem actioni: quo nihil clarius dici potuit; & ex *posteriori* manet explicatum *vltimum testimonium*, quod est desumptum ex corpore eiusdem articuli quarti, quia dicemus Diu. THOMAM, quamuis dixerit quadruplicem illam bonitatem in actione sumi ab extrinsecis, scilicet obiecto, circumstantijs, & fine: non constituisse eam formaliter in horum collectione, sed in proportione & habitudine actionis ad ipsa.

§. 7. *Ad argumenta secundæ sententiæ; quomodo libertas sit in actibus.*

AD PRIMVM SECVNDÆ SENTENTIÆ VT respondeamus SVPPONENDVM est, *mensurabile* sumi duobus modis, scilicet *formaliter* pro relatiuo constituto per relationẽ prædicamentalem, fundatam in mensurabili, quæ solet appellari tertij generis, quia mensurabile, quod est eius fundamentum, connumeratur ab ARISTOTELE tertio loco inter fundamenta relationum; Secundo sumitur *fundamentaliter*, pro eo quod est fundamentum huius relationis prædicamẽtalis, quæ, vt nunc dicebam, est ipsum ens mensurabile, & hoc etiam sæpe est relatiuum formaliter, non quidem à relatione prædicamentali, sed à transcendentali, quę consistit in commensuratione & proportione ad suum terminum, vel obiectum, vt ad mensuram: quia est entitas commensurata & proportionata iuxta exigentiam talis termini; & vtroque modo potest intelligi, quod dicitur de bonitate morali actus, scilicet, consistere in mensurabili per rectam rationem vt per mensuram suam; nam potest esse sensus, vel, consistere formaliter in ipsa relatione prædicamentali mensurationis ad rectam rationem; vel consistere fundamentaliter in huiusmodi relatione, quod est consistere formaliter in eius fundamento; si intelligatur *priori modo*, falsum est, si vero intelligatur *posteriori modo*, verum: quod probatur, quia ad hanc relationem præsupponitur in actu fundamentum ratione cuius verum est dicere, actum ita se habere, sicut postulat recta ratio: alias non consurgeret talis relatio ergo etiam præsupponitur bonitas moralis, quia impossibile est actum ita se habere sicut postulat recta ratio, & non esse bonum moraliter. Et explicatur exemplo, quia cum dicimus, summam nostram perfectionem consistere in conformitate cum voluntate diuina: non intelligitur de ipsa relatione conformitatis, sed de eius fundamento; quia quod summe nos perficit, non est talis relatio, sed eo modo nos habere, quo Deus vult vt nos habeamus; quod est eius fundamentum: & quia

A fundamentum relationis conformitatis cum ratione est habitudo actus ad obiectum bonum moraliter conforme obiectiuè eidem rationi, quia impossibile est actum habere hanc habitudinem, & non consurgere in eo talem relationem; aut non habere hanc habitudinem, & consurgere: ideo idem est dicere, bonitatem moralem actus consistere fundamentaliter in tali relatione, atque si diceremus, consistere formaliter in prædicta habitudine ad obiectum. Et hoc modo exponenda sunt duo, quæ communiter dici solent de bonitate morali nostrorum actuum; scilicet, ipsam consistere in conformitate ad rectam rationem; & actus nostros in tantum esse bonos, in quantum habent huiusmodi conformitatem: quia in vtroque *per conformitatem* non intelligitur ipsa relatio conformitatis, quæ immediate terminatur ad rationem: sed relatio transcendentalis ad obiectum conforme rectæ rationi; hæc enim, quia est eius fundamentum, appellatur conformitas, & relatio conformitatis: & posset appellari cum addito, *fundamentalis*. Aut etiam de secundo dicere possumus, particulam *in tantum* non denotare rationem formalem bonitatis,

B sed signum, quo nos à posteriori significamus, aliquem actum esse bonum: quia cum relatio conformitatis necessario consequatur ad relationem transcendentalem, in qua consistit bonitas actus; recte per eam, tanquam per signum, poterit significari ipsa bonitas. Et *hoc supposito*, ad formam argumenti respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem: quia quamuis ratio bonitatis consistat in mensurabili: non respicit tanquam propriam & immediatam mensuram rectam rationem, sed suum obiectum, quia est commensurata in ordine ad ipsum; quod in omnibus relationibus transcendentalibus, quæ habent modum inclinationis, & propensionis ad aliud, vt ad obiectum, est necessario dicendum. Et ad probationem respondetur, rectam rationem solum præscribere, quę necessaria sunt ad bonitatem actus, extrinsece, scilicet ex parte obiecti & circumstantiarum: non tamen modum habitudinis, & commensurationis, in qua consistit bonitas, quia hic modus solum determinatur iuxta exigentiam obiecti voliti.

AD SECVNDVM respondetur negando antecedens, quia impossibile est, variari in aliquo actu relationem ad legem, quin saltem prius natura varietur habitudo ad obiectum, quæ ad eam præsupponitur tanquam fundamentum. Et ad probationem respondetur, in eo casu, facta mutatione

C legis, variari obiectum in genere moris de bono in malum, & è conuerso: & ideo necessario etiam variari in actu habitudinem ad idem obiectum; non quidem *naturalem*, quæ terminatur ad ipsum vt est in genere naturę: sed *moralem*, quę respicit ipsum, vt est in genere moris.

AD TERTIVM respondetur, *primo*, quicquid sit de antecedenti, posse negari consequentiam: quia supponitur in ea ex primo argumento, relationem, in qua consistit bonitas, esse commensurationem ad rectam rationem, vt ad regulam; quod tamen in solutione eiusdem argumenti est ostensum esse falsum. Sed quia posset aliquis dicere, argumentum illud habere eandem vim, si relatio, in qua consistit bonitas, est mensurabilis, siue respiciat tanquam mensuram rectam

rationem, siue obiectum, aut quicquid aliud. Respondetur *secundo* negando antecedens, si intelligatur de relatione transcendentali, qualis est hæc, de qua loquimur: vt patet in habitudine, in qua consistit essentia cuiuscumque potentiæ, habitus, & actus; quoniam de hac non potest negari, esse realem, sicut neque de essentijs harum rerum; & tamen quia est cõmensuratio & coaptatio ad obiectum vel terminum, est relatio mensurabilis ad mẽsuram. *Et tertio* respodetur, etiam loquendo de relatione prædicamentali, esse falsum illud antecedens, quia quamuis de relationibus tertij generis soleat dici, illam quæ fundatur in mensura esse rationis & extrinsecam: tamen de illa, quæ fundatur in mensurabili, omnes fatentur esse realem, saltem quantum est ex parte fundamenti, & quando non deest aliqua ex conditionibus requisitis ad relationem realem. Et non obstant verba ex ARISTOTELE adducta, quia in eis, per *mensurabile*, significatur obiectum, & ita connumeratur cum scibili respectu scientiæ, & sensibili respectu sensus: appellatur autem obiectum *mensurabile* respectu potentiæ, habitus, vel actus, non ex natura rei & quoad s[uam] essentiam; sed vel quoad nostram cognitionem, quia nos per potentias & habitus & actus quasi mensuramus obiectorum quantitatem molis aut perfectionis, & certificamur de ea: vel quoad denominationem, quam ei attribuimus; ideo .n. appellamus obiectum intellectus intelligibile, quia intellectus versatur circa ipsum; & obiectum sensus sensibile, quia percipitur sensu. Et cum hoc stat, potentiam habitũ & actum, importare ex natura rei habitudinem mensurabilis ad obiectum, quia secundum proprias essentias consistunt in coaptatione & commensuratione iuxta exigentiam obiecti; & hanc habitudinem mensurabilis esse realem & intrinsecam.

Ad confirmationem respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & ad probationem patet quid sit respondendum ex solutione secundæ difficultatis positæ post vltimam conclusionem, vbi explicui, qua ratione non semper requiratur ad realitatem relationis transcendentalis realitas termini.

AD QVARTVM, fateor mihi adhuc non constare, an libertas in actu sit tantum denominatio extrinseca, desumpta ab indifferentia principij; vel potius sit aliquid reale existens intrinsece in ipso actu; & ideo conabor vtramque partem explicare, & iuxta vtrumque respondere huic argumento. Quare *primo* respondetur cõcedendo antecedens, scilicet libertatem in actu esse tantum denominationem extrinsecam; & negando consequentiam, qua infertur, idem esse dicendum de bonitate morali: & ad probationem respondetur, libertatem non esse proprie fundamentum bonitatis moralis, neque moralitatis in genere, quæ est in actibus nostris, sed conditionem necessario requisitam ad eã: ideo quamuis libertas in actibus sit tantum denominatio extrinseca, non colligi etiam bonitatem moralem in eis esse tantum denominationem extrinsecam, cuius ratio aperta est, quia neque bonitas, neque aliqua alia res aut modus rei accipit suũ esse ab eo, quod solum concurrit vt conditio necessario requisita. Et ita plures sunt modi reales tam respectiui quam absoluti, qui sunt intrinsece & inhærenter in aliquo subiecto, & tamen requirunt

A ad suum esse, tanquam conditionem necessariam, id, quod non est in eodem subiecto, nisi secundum denominationem extrinsecam, & intrinsece aut inhærenter est in alio subiecto: vt relatio paternitatis est in patre, & requirit vt conditionem necessariam actionem generandi, quę neque præsens est, sed transit; neque vnquam fuit in patre, vt in subiecto, sed in filio; & relatio actu agentis est in agente, & requirit eodem modo actionem, quæ quamuis debeat esse præsens tamen si sit transiens non est in ipso agente, vt in subiecto, sed in passo; & similiter, qui dicunt prædicamenta *quando & vbi & vnionem fundamentalem in facto esse*, consistere in quibusdam modis realibus absolutis conuenientibus intrinsece alteri, vel vtrique extremo, tenentur concedere consequenter, requiri ad vnumquemque ex his modis, prout est in suo extremo, tanquam conditionem necessariam, aliquid, tenens se ex parte alterius extremi.

HANC SOLVTIONEM ego iterum proposui, & impugnaui: quia in ea continentur duo, quæ videntur falsa. *Primum est*, libertatem in nostris actibus esse tantum denominationem extrinsecam, & hoc esse falsum probabam, *tum quia* libertas actus est quidam modus vitalitatis: ergo sicut vitalitas

B est intrinseca actui, ita etiam libertas; *tum etiam quia* voluntas diuersis modis est libera, quatenus per modum principij, pręsupponitur ad suos actus, & quatenus per suos actus tendit actu in obiecta: ergo sicut per modum principij habet propriam libertatem, quę est indifferẽtia ad vtramque partẽ, à qua dicatur libera; ita etiam per modum tendentis actu in obiecta habet aliam libertatem à qua vt sic dicatur libera; *& tandem quia* effectus libere productus à Deo dicitur liber denominatione extrinseca sumpta à libertate causæ, & tamen non est liber per modum actionis: ergo libertas actionis in alio consistit, quam in denominatione extrinseca sumpta à libertate sui principij. *Secundum est*, libertatem non præsupponi ad bonitatem actus vt fundamentum, sed solum vt conditionem necessario requisitam; & hoc etiam probabam esse falsum, *tum quia* actus secundum suam entitatem naturalem præsupponitur vt fundamentum, & non vt determinatus ad vnum; ergo vt liber, & ex consequenti libertas præsupponitur vt fundamentum; *tum etiam quia* omnes Theologi admittunt hanc propositionem vt acceptam ex AVGVSTINO, *peccatum in tantum est peccatum, in quantum est volun-*

C *tarium*, quæ tamen non esset vera, si esse voluntarium solum requireretur ad peccatum vt conditio; non .n. dicimus lignum in tantum esse calefactum, in quantum est applicatum calefacienti, quamuis calefactio requiratur vt conditio; *& tandem quia* Diu. THOMAS infr. q. 20. art. 3. docet, actum internum voluntatis, & externum, esse vnum actum in genere moris: & huius doctrinę nulla est ratio, nisi esse in eis vnum & idem voluntarium: & tamen hæc ratio non erit efficax, si voluntarium aut liberum solum requiratur ad esse morale tanquam conditio, quia vnitas formę non sumitur ex vnitate conditionis requisitæ, sed ex vnitate fundamenti, siue obiecti.

SED AD HÆC FACILE potest responderi pro illa solutione; nam imprimis de eo, quod ex ea primo loco impugnatur, dicere possumus, non concedi quia id postulet ipsa solutio, sed solum admitti,

A mitti, quasi ex suppositione vt omni ex parte explicetur vis huius argumenti, quod est potissimum fundamentum oppositæ sententiæ: & deinde potest dici etiam illud esse verum; & ad primam probationem oppositi, respondetur de vitalitate actuũ esse eandem difficultatem, an sit aliquid reale existens in ipsis actibus, vel potius in eis sit tantum denominatio extrinseca sumpta à principio operante vitaliter; & est satis probabile hoc secundũ, quia sic melius explicantur aliqua, quæ actibus vitalibus conceduntur ab omnibus, scilicet habere esse vitales per ordinem ad suum principium, & non per ordinem ad obiectum; & ita dependere in ratione vitalium à principio creato vitali, & sine eius immediato concursu non posse effici à Deo, neque immediate per seipsum, neque mediante principio creato non vitali. Et quamuis concedatur *primum*, non sequitur esse dicendum idem de libertate: quia sicut aliç denominationes extrinsecæ dicuntur modi, non intrinseci & inhærentes, sed extrinseci rerum quibus conueniunt: ita etiam libertas potest dici modus extrinsecus vitalitatis in actibus. Et ad *secundam probationem* concesso antecedenti B distinguendus est consequens, si enim intelligatur de alia libertate secundum rem, neganda est consequentia, quia eadem forma secundum rem potest denominare intrinsece vnum subiectum, & extrinsece aliud; si vero intelligatur de alio modo se habendi eiusdem libertatis concedenda est consequētia, quia non potest eadem forma eodem modo se habens tam quoad intrinseca quam quoad extrinseca dare distinctas denominationes: & ita libertas eadem secundum rem, prout tenet se ex parte voluntatis vt est principium suorum actuum, dat ei esse liberam per modum principij, & prout cōparatur ad actus præcedentes ab ea, vt à principio libero, dat esse ei liberam in actu secundo, & per modum tendentis actu in obiectum, quod est dare ipsis actibus esse liberos, sicut eadem visio vt elicitur à potentia visiua, & recipitur in ea dat ei esse actu videntem, & vt terminatur ad calorem dat ei esse visum. *Ad tertiam probationem* respondetur, libertatem causç alio modo denominare actionem procedentem ab ea per modum actionis, & alio modo effectum qui solum procedit per modum effectus; & quando dicimus, libertatem actus consistere in denominatione sumpta à libertate causæ, debere intelligi de priori modo denominandi; esse autem diuersum modum denominandi constat, *tum quia* effectus non dicitur liber elicitiue, sed C solum obiectiue quatenus terminat liberam causalitatem, sicut etiam quodcumque obiectum libere volitum, aut nolitum, potest hoc modo dici liberum, & hoc non est denominari liberum immediate à libertate principij, sed mediate, scilicet mediante actione, quam terminat: at vero actio dicitur libera elicitiue, atque adeo immediate à libertate sui principij; *tum etiam quia* effectus vt effectus, siue comparatur ad Deum siue ad quamcumque causam liberam creatam non potest dici absolute liber, etiam per denominationem extrinsecam, sed solum libere productus; alias nullus erit effectus, qui secundum se possit dici simpliciter & absolute naturalis & necessarius, cum omnes effectus, saltem à Deo producantur libere.

Et deinde de altero quod ex eadem solutione impugnatur secundo loco, negandum est esse falsum, & ad *primam probationem* oppositi respondetur, distinguendo antecedens quoad posteriorem partem, in qua dicitur, *& non vt determinatus ad vnum*; si enim particula (*vt*) denotet rationem formalem cōstitutiuam actus in ratione fundamēti bonitatis, falsum est: si vero denotet solum conditionem necessario requisitam ad tale fundamentum verum est; & eodem modo distinguendum consequens primæ consequentiæ, & sumendo ipsum in priori sensu est neganda consequentia; & in posteriori est concedenda; cæterum absolute *secunda consequentia* est neganda, quia vt valeret, oporteret tam cōsequens primç, quam antecedens esse verum in priori sensu; & est instantia aperta in simili forma, si ita argumentemur: causa efficiens concurrit ad suum effectum, & non vt existens, vel vt non applicata: ergo vt existens, vel applicata; & ex consequenti existentia vel applicatio est ratio per se agendi. *Ad secundam probationem* respondetur, in illa propositione particulam *in quantum* denotare tantum conditionem necessario requisitam, & sensum eius esse, non posse aliquid habere rationē culpæ, aut peccati, nisi sit voluntarium: vt colligitur ex ipso Avgvstino cum hanc doctrinam tradit, de quo agendum est in materia de peccatis; & in hoc sensu conceduntur etiam similes propositiones de alijs conditionibus requisitis, qualis est illa, quæ adducitur in hac probatione, lignum in tantum est calefactum, in quantum est applicatum. *Ad tertiam probationem* respondetur, rationem illius doctrinæ esse, quam ipse Diu. Thomas assignat in argumento *sed contra* illius articuli, scilicet actũ voluntatis habere se ad actum exteriorem vt formale ad materiale: & ex formali & materiali fieri vnum, & ideo ex actu interiori & exteriori fieri vnum subiectum bonitatis & malitiç moralis. Ad efficaciam autem huius rationis *supponitur*, subiectum & quasi fundamentum bonitatis esse ipsos actus secundum proprias entitates; & conditionem ad hoc requisitam ex parte ipsorum actuum, esse aliquam vnitatem eorum: quia ea quæ sunt realiter distincta, & nullo modo constituunt inter se vnum, non possunt esse subiectum eiusdem numero formæ; & explicatur, hanc vnitatē consistere in vnione subordinationis eorumdem actuum inter se in ratione partis materialis & formalis. Quare falsum est, quod in hac probatione dicitur, scilicet vnitatem formæ sumi ex vnitate fundamenti, seu subiecti; quia quamuis vnitas subiecti sit conditio necessaria ad vnitatem numericam formæ, in quantum non potest eadem numero forma actuare & informare subiecta omnino distincta & separata: non est id ex quo, tanquam ex principio sumitur talis vnitas formæ; quod magis explicamus loco ibidem citato. Et hoc idem est dicendum, quoties subiectum alicuius formæ constat partibus physicè distinctis, quia in eo casu probatur formam esse vnam numero, quia partes subiecti habent inter se vnionem, & hæc vnio solum requiritur vt conditio necessaria ad vnitatem formæ; & interdum est simpliciter per se, vt in partibus subiecti substantialis; & interdum quoad subordinationem, sicut multi dicunt de partibus ędificij, vt constituunt subiectum formæ artificialis, & de vnitatibus vt constituunt subiectum formæ numeri.

SECVNDO RESPONDETVR ad argumentum *principale* negando antecedens, scilicet libertatem in actibus esse tantum denominationem extrinsecã; & AD PRIMVM MEDIVM quo probatur, quod est desumptum ex dubio præcedenti, respondetur, negando antecedens; & ad probationem dicendum est, in eo casu fieri mutationem in entitate intrinseca actus, non quoad substantiam, sed quoad quemdam modum intrinsecum eius, qui est libertas; & ad probationem oppositi respondetur, non esse necessarium mutari obiectum, aut motiuum voluntatis, vt eius operatio mutetur quoad hunc modum, qui est libertas: quia sicut sine vlla mutatione in obiecto, potest mutari quoad modum, qui est intensio, quia intensio pendet per se ex virtute principij, aut ex eius conatu & applicatione: ita etiam poterit mutari quoad medium, qui est libertas, quia etiam libertas pendet per se ex modo operandi voluntatis, scilicet cum aduertentia sufficienti rationis. Et nonobstat, aduertentiam rationis esse extrinsecam voluntati, quia propter dependentiam quam habet voluntas vt principiũ suorum actuum ex cognitione intellectus, satis est, fieri mutationem in aduertentia rationis, vt voluntas mutetur in ratione principij operatiui, & ita posita aduertẽtia rationis operatur vt principiũ liberũ formaliter; & ea deficiente operatur vt principium naturale. Item falsum videtur, non mutari in eo casu obiectum, non quidem quoad rationes motiuas, sed quoad modum mouendi voluntatem: quia quando mouet eam sine sufficienti aduertentia rationis, mouet determinando ipsam saltem quoad specificationem, sicut appetibile mouet appetitũ sensitiuum: quando vero est sufficiẽs aduertentia in ratione, mouet non determinãdo ipsam, sed potius relinquendo liberam, vt se determinet.

AD SECVNDVM medium desumptum ex eodem dubio Respondetur PRIMO, libertatem in actione non esse aliquid absolutum, neque respectiuum, quod habeat rationem naturæ accidentalis absolutæ aut relatiuæ superadditæ entitati actionis: sed esse modum quendam realem proportionatum naturæ actionis; & ideo, sicut actio natura sua est quædam tendentia, & habitudo in terminum: Ita etiam hic modus vt modificans eam ordinatur ad eundem terminum, non quidem quia postulet in eo aliquam specialem rationem, quam respiciat (vt explicui dubio præcedenti) sed quia actio libere attingit obiectum secundum omnes rationes quæ sunt in eo; quod explicari potest exemplo aliorum modorum, qui etiam conueniunt actionibus. Nam verbi gratia, intensio in actione non est aliqua natura accidentalis ei superaddita, sed est modus quidam realis proportionatus naturæ ipsius actionis, atque adeo alterius rationis ab intensione cuiusque alterius accidentis omnino absoluti, & ordinatus ad terminum eiusdem actionis, non secundam aliquam specialem eius rationem, sed secundum omnes, quas ipsa actio respicit: quia actio sua intensione tendit in eas. Et idem proportionaliter est dicendum de contingentia & necessitate actionis, scilicet esse modos ei proportionatos, atque ordinatos ad terminum secundum omnes rationes, quas actio, vt contingens vel necessaria, in eo respicit. *Et contra hoc non* habent vim duæ obiectiones in argumento factæ; quia in *priori* supponitur, libertatem hanc esse relationem ad principium vt operans cum indifferentia ad vtramque partem; & in *posteriori* etiam supponitur, esse relationem consequentem necessario ad fundamentum & terminum. SECVNDO Respondetur admittendo, esse relationem realem ad principium liberum quod aliquando mihi placuit; & ad *primã* probationem contra hoc factam respondetur, decipi aliquos, qui, vt explicent libertatem voluntatis vt habet rationem principij, dicunt eam includere duas facultates, vnam ad volendum, & alteram ad non volendum; & contra eos potest obijci, vnamquamque potentiam actiuam secundum propriam rationem esse proximam vim & facultatem operatiuam, & ideo non posse in propria essentia includere duas facultates, neque aliquam quæ per se & directe sit ad non agendum; quod non solum est verum in potentijs actiuis naturaliter & necessario, sed etiam in liberis: quia pertinet ad communem rationem potentiæ actiuæ, quę essentialiter conuenit potentiæ liberæ. Et ad rationem, qua hi videntur moueri, scilicet, quia alias dici non poterit, in quo consistit indifferentia voluntatis, vt habet rationem principij, quæ est eius libertas; Respondetur, esse aliud, loqui *de re*, & aliud *de modo quo à nobis potest explicari*; quia *secundum rem* potest dici, hanc indifferentiam voluntatis consistere in tali gradu potentiæ actiuæ, ita eleuato ab omni determinatione ad vnum circa operationem, vt ex propria vi & perfectione intrinseca possit se determinare ad quam partem maluerit, non quidem positiue eligendo vnam partem potius quam alteram, aut aliquid efficiẽdo in seipsa antecedenter ad exercitium, sed ipso exercitio, vt hoc nomine comprehenditur operatio, & eius negatio. *Quoad modum tamen explicandi*, dicendum est, commode hanc explicari indifferentiam illa distinctione duarum facultatum partialium, aut duarum partium eiusdem facultatis, quarum vna sit ad agendum, & altera ad non agendum, & hoc modo existimo esse intelligendum Franciscum Suarez. lib. 1. de concursu Dei c. 2. numero, 8. vbi ad explicandum libertatem voluntatis vtitur illa distinctione facultatum in ipsa. Cæterum quia relatio actionis, aut cuiuscunque effectus ad potentiam liberam, non terminatur ad eam sumptam secundum modum quo à nobis explicatur, sed vt se habet in seipsa secundum rem: ideo non sequitur, huiusmodi relationem in qua constituitur libertas actionis, terminari ad negationem, aut ad facultatem ad non agendum, & ex consequenti neque ex hoc capite non posse esse relationem realem. Et ad *secundam obiectionem*, quamuis dici posset, hanc relationem non esse ex numero earum quę consequuntur ad fundamentum & terminum, quia non est prædicamentalis; Respondetur, solum probare, hanc relationem habere necessitatem ex suppositione præsentiæ sui fundamenti, quod erit actio, vt secundum suam entitatem procedit à suo principio actu operante: & tamen hanc necessitatem non repugnare libertati simpliciter; sicut necessitas ex suppositione præsentię, quæ est in omnibus rebus præsentibus iuxta illam propositionem ARISTOTELIS, *omne quod est quando est necesse est esse*, non repugnat contingentiæ simpliciter. Et hæc eadem difficultas potest proponi contra omne aliud, in quo constituatur libertas actuum, etiã si sit denominatio extrinseca

sumpta

sumpta à libertate principij: quia illud quidquid sit, habebit eandem necessitatem præsentiæ, cum non possit esse libertas actionis, nisi vt efficiens ipsam actu.

AD TERTIVM MEDIVM quod ibi proponitur, Respondeo, concedendo antecedens & negando consequentiam; & ad probationem dicendum est, indifferentiam, in qua consistit libertas, non esse eiusdem rationis in principio, & in actione; quia in principio est indeterminatio in ordine ad operationem, & consistit in hoc, vt, positis omnibus requisitis ex parte principij, possit operari, aut non operari; at vero in actione, est indeterminatio in modo essendi, & quia modus essendi actionis est inhærere suo obiecto, ideo eius indeterminatio consistit in quadam veluti potentia & indifferentia intrinseca ad non inhęrendum, quæ potest intelligi *tum ex* comparatione ad voluntatem quæ est eius principium; quia sicut voluntas concurrit ad actum cum indifferentia ad vtramque partem, ita etiam transfundit in ipsum quendam modum essendi, secundum quem non sit omnino determitus ad inhærendum; *tum etiam* ex comparatione ad actum naturalem & necessarium, quia huiusmodi actus, sicut procedit à principio determinato ad vnum, ita participat intrinsecum modum essendi, secundum quem est omnino determinatus ad inhærendum suo subiecto. Quare non est verum, quod in hac propositione dicitur, scilicet, non minus determinate inhęrere hunc actum, quam si non esset productus à principio libero, sed à necessario: quia quamuis quoad necessitatem & determinationem ex suppositione pręsentialitatis, eodem modo se habeat, quia pręsupposito, quod inhæreat, necessario & determinate inhæret, sicut omne quod est, quando est, necesse est esse; tamen quoad determinationem simpliciter, & ex natura rei, est magnum discrimen; quoniam hic actus ab intrinseco non habet determinationem ad inhærendum, sed potius indeterminationem, quæ stat cum necessitate ex suppositione.

AD QVINTVM Respondetur, distingendo *antecedens*, si enim sensus eius sit, dependere actus nostros quoad bonitatem vel malitiam moralem, à libero arbitrio creato, tanquam à causa vi sua immediate immutante in eis bonitatem aut malitiam, falsum est, & negandum: si vero sensus sit, dependere tanquam à causa immutante in obiectis ipsorum actuum bonitatem aut malitiam obiectiuam, verum est & concedendum. Cæterum neganda est *consequentia*, quia vt valeat, oporteret *antecedens* esse verum in *priori sensu*, & hoc tantum conuincit eius probatio, cum omnibus exemplis, quæ in ea referuntur: quia tam vocum significatio, quam valor monetæ, immutatur immediate virtute humanæ institutionis. Et non valere consequentiam, si antecedens sumatur in *posteriori* sensu, potest explicari hoc exemplo: In obiecto, quod reuera non habet eam bonitatem aut malitiam naturalem, quę mouet voluntatem, tota bonitas aut malitia obiectiua pendet ex hominis iudicio, & appręhensione, & tamen species verbi gratia desiderij aut timoris, quam actus voluntatis habet ex tali obiecto, non est ens rationis, aut extrinseca denominatio. Et in exemplo monetæ ibi adducto est hoc manifestum, quia licet eius valor formaliter consistat in ente rationis, aut in extrinseca denominatione; tamen species, quam actus cupiditatis sumit ex ipso, vt ex obiecto, est realis & intrinseca actui; Et ad omnes probationes antecedentis, quatenus deseruire possunt ad probandum ipsum in *priori sensu*, Respondetur, in omnibus illis casibus non pendere actus nostros secundum se, & immediate, à libero arbitrio humano; sed eorum obiecta: quia neque prohibitio, verbi gratia, comedendi carnes terminatur immediate ad volitionem comedendi, sed ad eius obiectum, neque reliquæ conditiones, quæ ibi referuntur, tenent se immediate ex parte actuum voluntatis, verbi gratia, volendi furari, aut comittere adulterium; sed ex parte obiectorum. Et quamuis facta immutatione in obiecto de bono in malum, aut è conuerso, siue propter prohibitionem legis, siue propter aliquam ex illis conditionibus, sit necesse mutari consequenter actum quoad bonitatem vel malitiam formalem: tamen hæc mutatio non fit ex vi voluntatis humanæ in ipso actu, sed ex natura rei, quia mutato obiecto necesse est mutari habitudinem ad ipsum iuxta existentiam ipsius obiecti. Quare in his casibus non est concedendum, actum manere immutatum omnino, tam quoad substantiam, quam quoad omnes modos reales in eo existentes intrinsece: sed solum quoad substantiam, vt postea latius explicabimus.

Ad confirmationem Respondetur, concedendo antecedens, & negando consquentiam: quia in casibus adductis in probatione antecedentis argumenti principalis, ex vi mutationis voluntatis alienæ solum fit mutatio quoad bonitatem vel malitiam in obiectis actuum; & facta hac mutatione, fit ex natura rei consequenter alia similis in ipsis actibus vt explicatum est.

§ 8. *Ad argumenta tertiæ sententiæ.*

AD PRIMVM TERTIÆ SENTENTIÆ Respondetur concedendo antecedens, si oppositio cõtraria sumatur vt comprehendit quamcumque repugnantiam inter formas, ratione cuius non possunt esse simul in eodem subiecto, sed ab eo se expellunt aliquo modo; & negando consequentiam quoad eam partem consequentis, qua dicitur, rationem formalem boni aut mali moralis consistere in absoluto; & ad probationem negandum est, non posse aliter esse inter has rationes oppositionem contrariam. Et non video qua ratione possit hoc probari, nisi quia, aut inter relationes est oppositio relatiua, quæ est distincta à contraria; aut inter relationes non potest esse oppositio contraria, cum relationi nihil sit contrarium, vt docuit ARISTOTELES in prædicamento quantitatis; & tamen neutra ratio aliquid probat; quod de *priori* constat, quia, cum dicitur, inter relationes esse oppositionem relatiuam, intelligitur de relationibus oppositis, quæ constituunt correlatiua, cuiusmodi sunt paternitas & filiatio; non vero de disparatis, quales sunt paternitas & similitudo, & hæ relationes, in quibus constituimus bonitatem & malitiam actuum. Et *de posteriori* etiam est manifestum, quia doctrina illa intelligitur de relationibus prædicamentalibus, de quibus ibi loquitur ARISTOTELES; & non de transcendentalibus, cum quibus diximus esse computandas has, de quibus loquimur; quia sicut relationibus transcendentalibus

conuenit esse actiuas & operatiuas, quod non conuenit prædicamentalibus: ita etiam potest eis conuenire, habere ex proprijs rationibus, repugnantiã, ratione cuius mutuo se expellent ab eodem subiecto, quamuis non conueniat prędicamentalibus, quod ARISTOTELES explicuit in principio prædicamenti relationis.

AD SECVNDVM Respondetur, si de re loquamur, tam in habitu virtutis, quam in actu, concedendum esse, bonitatem moralem, quæ vnicuique eorum suo modo conuenit, consistere in relatione: quia bonitas *in virtute*, est coaptatio per modum principij ad operandum bene moraliter, & hęc coaptatio est quædam habitudo ad operationem; & *in actu* est tendentia, atque adeo habitudo in obiectum; tamen quoad modum loquendi; solemus id concedere de bonitate actus, & non de bonitate habitus; & ratio huius discriminis est, quia *bonitas in habitu* est differentia essentialis constituens essentiam specificam virtutis moralis, & non habet modum habitudinis actualis, sed quasi potentialis, & ideo loquimur de ea, vt de qualitate absoluta: at vero *bonitas in actu* non est prima eius entitas, neque constituit eam, sed superuenit ei constitutæ, & habet modum habitudinis actualis; in quibus assimilatur relationibus prædicamẽtalibus; & ideo loquimur de ea, vt de relatione.

Et si quæras in quo prædicamento collocentur hæ duæ habitudines, siquidem neutra est prædicamentalis. *Respondetur, habitudinem virtutis*, tanquã differentiam eius essentialem, constitui ad latus in prædicamento qualitatis; & *habitudinem actus*, tãquam modum eius, reduci ad prædicamentum, in quo constituitur ipse actus, siue qualitatis, siue actionis.

AD TERTIVM, concesso antecedenti, neganda est consequentia; & ad probationem dicendum est, illam doctrinam intelligi tantũ de relationibus prædicamentalibus: & tamen hanc relationem, de qua loquimur, non esse prædicamentalem, sed connumerari inter transcendentales, vt sæpe dixi; & *non obstat*, hanc etiam præsupponere entitatem actus, vt pertinet ad genus naturæ: *quia* solum supponit eam *vt subiectum*, cui conuenit, & non *vt fundamentum*, id quod consequatur.

Ad Confirmationem respondetur negando antecedens, si in vtroque exemplo fiat sermo de relatione transcendentali & non de prædicamentali, quæ forte ad eam consequitur: quia esse bonum aliquod delectabile, non est aliud, quam ita esse conueniens alicui potentiæ, vt ex eius perceptione delectetur; & similiter in medio non est alia bonitas, quam proportio in ordine ad finem.

III. DVBIVM.

De ratione formali mali moralis, remittitur.

TERTIVM DVBIVM restabat de ratione formali malitię moralis seu de differentia, qua formaliter constituitur malum morale: sed quoniam de hac re solet ex professo disputari infr. q. 71. art. 6. vbi agitur de ratione formali peccati; ideo huius dubij exactam discussionem remittemus ad eum locum, & nunc breuiter, consequenter ad ea quæ diximus de bonitate morali, respondebimus, malitiam moralem, quæ reperitur in peccato cõmissionis, esse rationem quandam realem & positiuam superadditam entitati naturali actus, & ipsi inhærentem; non absolutam sed respectiuam, & terminatam immediate non ad legem, sed ad obiectum, vt dissonum legi; & ad eũ, vt ad fundamentum, consequi relationem difformitatis à recta ratione, & à lege æterna Dei, & ab alijs legibus; & propterea ipsam appellari difformitatẽ, & relationẽ difformitatis. An vero ratio hęc mali moralis sit omnino positiua, vel potius contineat aliquã priuationem? & quomodo, quãuis sit realis & positiua, non habeat Deum pro causa; & alia quę circa hanc rem solent disputari, explicanda sunt loco citato.

ARTICVLVS II.

Vtrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.

CONCLVSIO. *Bonitas & malitia prima actionis humanæ & quæ dicitur ex genere, sumitur ex obiecto conuenienti vel disconuenienti iuxta rectam rationem.*

COMMENTARIVS.

QVONIAM Diu. THOMAS articulo præcedenti docuit ex actibus humanis, quosdam esse bonos, & alios malos moraliter; & bonitatem consistere in plenitudine & concursu eorum omnium, quæ secundum rectam rationem requiruntur ad actum; & malitiam, in defectu huius plenitudinis; iam in his tribus articulis explicat, in particulari, quæ sint ea, quæ ad hanc plenitudinem pertinent, vt sic constet vnde actus humani habeant suam bonitatem aut malitiam moralem: Docetque, esse tria, scilicet, obiectum, circumstantias, & finem: quę omnia sunt à nobis suis dubijs explicanda. Et circa hos tres articulos simul est

DVBIVM PRIMVM

Quo sensu sit accipiendum quod in eorum titulis dicitur, scilicet actus sumere bonitatem ex obiecto, circumstantijs, & fine?

§. 1. Ratio dubitandi.

ET RATIO DVBITANDI est quia videtur non posse habere verum sensum, *tum quia* hoc modo loquendi videtur denotari aliqua causalitas, qua bonitas ex obiecto & reliquis cõmunicetur actioni, quoniam alias, cur potius ex his, quam ex alijs

alijs rebus habebit actio suam bonitatem: & tamẽ non potest explicari, quænam sit eiusmodi causalitas; quia neque est efficiens, cum nihil illorum efficiat actum, neque formalis, aut materialis, cũ omnia illa sint extrinseca actui, & separata ab eo, quod de causa formali & materiali dici non potest; neque finalis, quia bonitas aut malitia actus non ordinatur ex natura rei ad illa tria, neque est gratia ipsorum, quod est proprium causæ finalis; *tum etiam quia* in hoc modo loquendi videtur supponi, bonitatem aut malitiam moralem esse in obiecto formaliter & circumstantijs & fine, quoniam ab eo in quo non est bonitas aut malitia non poterit actus eam accipere; & tamen hoc omnino est falsum, quia hæc omnia habent suum esse ante actum voluntatis, ante quem certum est non reperiri posse formaliter bonitatem aut malitiam moralem, sicut neque libertatem.

Ad hoc dubium, quod solum proponitur ad explicandum hunc modum loquendi, diuersimodo potest responderi iuxta diuersos modos explicandi, in quo consistat bonitas moralis. Nam qui dicunt, eam consistere in aggregato horum omnium, quæ ex parte illorum trium requiruntur ad actum, dicent consequenter sensum esse, actum sumere suam bonitatem ex illis tribus, tanquam ex partibus integrantibus ipsam; Et qui dicunt, bonitatem consistere in conformitate formali, quæ sit denominatio extrinseca sumpta à regula, cui actus est conformis, aut relatio rationis ad eam: dicent consequenter, actum sumere bonitatem ab illis tribus, tanquam ex requisitis ad hoc, vt sit capax illius denominationis, aut relationis rationis: Nos vero, qui diximus bonitatem consistere in habitudine ad obiectum conforme rectæ rationi, prout hoc nomine comprehendunt illa tria, aliter rem hanc explicabimus.

§. 2. *Non sumit ab eis bonitatem aut malitiam vera causalitate, sed tanquam à forma extrinseca.*

Pro quo sit prima conclusio *non dicitur bonitas actionis sumi ab obiecto, circũstantijs & fine, quia ab eis vera & propria causalitate communicetur actioni.* Probatur quia à nullo horum, neque ab obiecto deriuatur vera & propria causalitate in actum eius specificatio: ergo neque bonitas moralis; *consequentia* patet, quia eodem modo concurrunt illa tria ad specificationem actus, & ad bonitatem moralem. Et *antecedens* probatur, *tum quia* ita concurrunt illa tria ad specificationem actus humani, sicut terminus ad specificationem motus, & terminus nõ concurrit ad specificationem motus vera & propria causalitate; *tum etiam quia* de obiecto certum est, non concurrere causalitate propria, & ex reliquis, quamuis circumstantia personæ sit causa efficiens specificationis actus; & finis sit causa finalis, tamen non dicuntur esse id vnde sumitur specificatio actus, nisi in quantum habent aliquo modo rationem obiecti.

Secunda conclusio. *Bonitas actionis dicitur sumi ab obiecto, circumstantijs, & fine, tanquam à forma extrinseca, non immediata, sed mediata.* Ad huius conclusionis explicationem & probatio-

A nem advertendum est, formam, à qua res aliqua habet suam speciem, esse duplicis generis, quia interdum est in *intrinseca*, vt cum est in re quam constituit, sicut forma substantialis est in composito substantiali quod constituit; & forma accidentalis inhæret subiecto, cui dat suum esse accidentale: & interdum est *extrinseca*, vt cum non est in re, cuius est forma, sed extra eam: sicut terminus est extra motum (cuius dicitur forma) saltem formaliter, & obiectum est extra actum cognitionis & appetitionis, cuius etiam dicitur forma. Appellatur autem terminus forma motus, & obiectum forma cognitionis, aut appetitionis, quia sicut forma intrinseca determinat potentialitatem materiæ ad tale esse in particulari, & perficit, atque complet eam: sic etiam terminus & obiectum determinant & complent potentialitatem, quam motus quicumque, & appetitio, aut cognitio, vel alius actus importat, in quantum est quædam via ordinata ad ipsum. Et rursum hęc forma extrinseca est duplex: quia quædam est *immediata*, vt cum per se ipsam immediate dat eum effectum formalem respectu cuius dicitur forma; & alia *mediata*, vt cum per seipsam non dat hunc effectum, sed est radix extrinseca, & principium formale alterius formæ, dantis eum. Quæ omnia possunt explicari hoc exemplo; visio habet speciẽ visionis à colore, vt à forma extrinseca, & è contra color habet speciẽ visi ab eadẽ visione: vt à forma extrinseca: cæterũ nõ eodem modo proueniũt hæ duæ specificationes ab vtraque forma: quia prior prouenit à colore non immediate per seipsum, sed mediate, scilicet, quatenus est radix extrinseca, per modum formæ, eius habitudinis, quæ constituit visionem; at vero posterior prouenit à visione immediate per seipsam, quia visio per seipsam, & non mediante aliquo alio, dat colori esse visum; & ita etiam dexteritas, quæ est in animali, dat parieti esse dextrum.

B *Et hoc supposito*, sensus conclusionis est, ab obiecto, circumstantijs, & fine sumi bonitatem actionis, tanquam à forma *extrinseca*, hoc est existente extra ipsam actionem, & *mediata*, hoc est non dante per seipsam actioni esse bonam, sed per aliam formam, cuius ipsa sit aliquo modo radix, & principium, etiam extrinsecum, cum vero dicimus obiectum cum reliquis esse formam extrinsecam, à qua actio habeat esse bonam: non est intelligendum de forma omnino extrinseca, C sed de ea, quæ quamuis secundum suam entitatem sit separata, tamen habet cum ea talem connexionem, vt non possit ab ea omnino abstrahi. Et probatur in primis, bonitatem actionis humanę sumi ab obiecto, circumstantijs, & fine, tanquam à forma extrinseca: quia reuera sumitur ab eis, vt à forma: & non existente in ipso actu, ergo vt à forma extrinseca. *Consequentia* patet ex ijs, quæ diximus de forma extrinseca: & *antecedens* quoad posteriorem partem est notum, exceptis aliquibus circumstantijs, quæ sunt in ipso actu, vt intensio, & duratio; & quoad priorem partem probatur, *tum quia* obiectum, & reliqua duo, vt habent rationem termini voliti, aliquo modo per actum determinant & complent potentialitatem, & imperfectionem, quam habet actus, vt est quædam via & tendentia: ergo habent ratio-

nem

nem formæ respectu eius; *tum etiam quia* obiectum & reliqua duo sunt mensura moralitatis actus, in quantum iuxta eorum exigentiam est moralitas, hoc est bonitas aut malitia, ergo etiam sunt eius forma; quia mensura comparatur ad mensuratum sicut forma & actus ad potentiam.

Deinde probatur sumi ab eis bonitatem & malitiam actus vt à forma mediata, & non vt ab immediata; quia actus secundum se, & vt distinguitur ab obiecto, circumstantijs, & fine, habet suam bonitatem aut malitiam: ergo non sumit eam ab ipsis, vt à forma immediata, sed vt à mediata. Vbi supponimus, sumere eam ab ipsis, vt à forma extrinseca; & addimus, sumere vt à forma mediata; probatur *consequentia* quia forma immediata includitur in eo esse, quod dat, vel constituit, siue sit intrinseca, siue extrinseca: quia non est aliud illud esse, quàm ipsa forma vt vnita vel applicata suo obiecto.

Confirmatur quia actus non est bonus formaliter & immediate per obiectum, circumstantias & finem: ergo non sumit ab eis bonitatem vt à forma immediata; *consequentia* patet, quia cum res aliqua habet speciem, aut aliquod esse à forma immediata, dicitur talis formaliter & immediate per eandem formam; & *antecedens* probatur, quia neque motus est talis speciei formaliter & immediate per suum terminum; neque actio cognoscendi aut appetendi per obiectum; vt, motus localis non est motus localis immediate per *vbi*, quod est eius terminus, sed per aliam formam, quæ est propria eius natura; & visio non est visio immediate per obiectum visum, sed per suã naturam, vt distinguitur ab obiecto viso; & idem dici potest de appetitione respectu sui obiecti; & in his omnibus est eadem ratio, scilicet, differentiam, aut formam constitutiuam alicuius rei debere esse ei intrinsecam: ergo similiter actus humanus non est bonus immediate per obiectum, circumstantias, & finem, sed per aliam formam, quæ sit eius bonitas moralis; patet consequentia ex paritate rationis, quia sicut se habet quoad suam speciem motus ad terminum, vel alius actus ad obiectum: ita se habet quoad esse bonum moraliter actus humanus ad obiectum.

Ex hac conclusione *sequitur primo* idem esse, actum sumere bonitatem aut malitiam ex obiecto, circumstantijs & fine: & habere eam per ordinẽ ad hæc. Probatur, quia actum sumere ab his tribus bonitatem, non est aliud, quam bonitatem actus prouenire ab his tribus tanquam à forma extrinseca mediata, vt in hac conclusione est explicatum: & hoc non est aliud, quam hæc tria esse id, iuxta cuius exigentiam proportionatur bonitas actus, atque adeo est id, in ordine ad quod actus eam habet.

Secundo sequitur, non esse sensum huius locutionis, actum sumere bonitatem ab obiecto circumstantijs & fine vt à principio tantum declaratiuo, & manifestatiuo à posteriori talis bonitatis; sed sensum esse, sumere bonitatem secundum rem, vt à principio formali, & à priori. Probatur, quia iuxta hanc conclusionem obiectum cum reliquis est id, ex quo sumitur bonitas actus, tanquam mensura cui ipsa bonitas proportionatur & commensuratur, & tanquam finis ad quem ordinatur; & hæc omnia sunt con-

A sona doctrinæ Diu. THOMÆ, & CAIET. 1. p. q. 77 art. 3. vbi explicant sententiã ARISTOTELIS de distinctione potentiarum per actus, & actuum per obiecta.

§. 3. *Ad rationem dubitandi.*

ET EX HIS patet solutio ad rationem dubitandi, quia negandum est, hanc locutionem non habere verum sensum; *& ad primam probationem*, admittimus, hac locutione denotari aliquem modum causalitatis, quo illa tria communicent, & dent bonitatem actui; ceterum negamus esse modum propriæ causalitatis: quia sufficit ille modus causalitatis, qui conuenit formæ extrinsecę & mediatæ, vt potius ab eis, quam ab alijs rebus, sumatur bonitas actus; sicut patet in specificatione motus per suum terminum, & cuiuscunque actus per obiectum; & illo argumento solum probatur, illa tria non concurrere propria causalitate ad specificationem actus. *Ad secundam probationem*, negamus, supponi in hac locutione, bonitatem moralem esse formaliter in obiecto, circumstantijs & fine; quia satis est, esse in eis obiectiue, & quasi radicaliter, vt possit ab eis sumi bonitas, quæ formaliter est in actu: sicut etiam specificatio motus, vel actus, sumitur à termino, vel obiecto, quamuis non sit in eo formaliter, *sed solum obiectiue*, & radicaliter.

B

Circa conclusionem huius secundi articuli, est

II. DVBIVM.

Vtrum prima & specifica bonitas aut malitia moralis actus humani sumatur ex eius obiecto?

§. 1. *Explicatur titulus difficultatis.*

PRO TITVLI INTELLIGENTIA explicandi sunt tres termini, scilicet, *prima*, *specifica*, & *obiectum*. Et de *primo* dicendum est, eam significare bonitatem moralem, quæ ordine aliquo præsupponitur ad omnem aliam bonitatem quæ actui humano potest conuenire. In quo supponimus ex D. THOMA ex hoc articulo & sequenti, sicut in genere naturæ conueniunt rebus diuersæ bonitates, seu perfectiones, habentes inter se ordinem aliquem, secundum quem aliquæ earum præsupponuntur ad alias, non solum facta comparatione inter essentialem & accidentalem, sed etiã facta tantum inter perfectiones accidentales; vt potentiæ præsupponuntur ad actus, & actus ad habitus, qui per eos acquiruntur; sic etiam in genere moris posse conuenire actibus humanis distinctas bonitates, ex quibus quædam præsupponantur ad alias ordine aliquo.

C

Et de secundo dicendum est, accipi pro bonitate morali essentiali, vt distinguitur ab accidentali; & in specie infima, vt distinguitur à gradu generico, in quo etiam supponimus ex D. THOMA eisdem locis, sicut in genere naturæ datur duplex perfectio, vna essentialis distincta in plures gradus,

scilicet,

scilicet, genericos, & specificos, quæ consistit in eis, quæ sunt extra essentiam; ita etiam in genere moris posse distingui in actibus humanis duplicem bonitatem, quarum altera sit eis essentialis intra hoc genus distincta in gradum genericum & specificum; & altera accidentalis.

Et de tertio dicendum est, accipi pro obiecto, non prout comprehendit omne, quod est volitum, siue vt obiectum, siue vt circumstantia, siue vt finis; qua ratione articulo præcedenti diximus cum DVRANDO, sumi, cum dicebamus bonitatē moralem cōsistere in ordine ad obiectum: quia ibi loquebamur de tota bonitate, quę quomodocunq; potest conuenire nostris actibus; sed magis stricte *vt distinguitur à circumstantiis & fine*, quia D. THO. hoc loco non agit de tota bonitate, quæ potest conuenire nostris actibus, sed solū de essētiali, & specifica, quę in eis est *prima*; & de alia bonitate, quæ postea superuenit ratione circumstantiarum, & finis, agit duobus articulis sequentibus. Et præterea obiectum non sumitur vt præcisè pertinet ad genus naturæ, sed vt obiectiuè pertinet ad genus moris, & importat aliquam rationem moralem bonitatis & malitiæ: quia D. TH. non dixit absolutè, hanc bonitatem sumi ab obiecto, sed cum addito, ab obiecto conuenienti, scilicet, secundum rectam rationem; quod procul dubio est idem cum bono obiectiue. Quare integer sensus tituli est, ***an ea bonitas aut malitia moralis, quæ in actibus humanis præsupponitur vt prima ad omnes alias bonitates aut malitias, & est essentialis secundum gradum specificum vltimum, sumatur ab obiecto vt obiectiuè importat bonitatem aut malitiam proportionatam.***

§. 2. *Propugnatur pars negatiua.*

PRO PARTE NEGATIVA sunt quatuor difficultates. PRIMA est, quia videtur falsum, actum sumere bonitatem ab obiecto vt obiectiuè est bonum moraliter. Et hoc probatur tribus mediis. *Primum* est, quia actus externus non habet obiectum distinctum à seipso: vt, actio dandi eleemosinam non ordinatur per se & ex natura sua ad aliud obiectum ab ipsa distinctum, & tamen est actus humanus, quia vt actus, præcipitur aut prohibetur lege: ergo non omnis actus humanus sumit suam bonitatem ab obiecto.

Secundum medium est, quia alias sequeretur actū internum sumere bonitatem aut malitiam ab externo: patet *sequela* quia actus externus est obiectum interni, à quo imperatur, vt elargitio eleemosinæ est obiectum volitionis elargiendi: & tamen *consequens* est falsum, quia potius bonitas aut malitia moralis deriuatur ab actu interno ad externum, vt D. THO. docet quæst. 20. sequenti articulo primo, & potest probari, quia actus externus, vt participat ab interno libertatē, sic ab eo participat bonitatem, aut malitiam moralem, atque adeo non dat eam ipsi, alias daretur circulus.

Tertium medium est, quia circa idem obiectum possunt versari actus bonus & malus, vt amor & odium proximi habent pro obiecto ipsum proximū, & prior actus est bonus, & posterior malus: ergo non sumunt hi actus ab obiecto bonitatem & malitiam, quia idem obiectum non potest dare vtrumque, neque magis vnam vni, & alteram alteri, quàm è conuerso.

SECVNDA DIFFICVLTAS est, quia admisso actum sumere bonitatē ab obiecto; falsum est, hanc bonitatem esse *primam inter omnes* quæ possunt ei conuenire: quod probatur vnico medio, quia actus in quantum procedit à voluntate libera, etiam si præscindatur omnis ordo ad obiectum, est ei conueniens: ergo vt sic habet bonitatem, & tamen hæc bonitas præsupponitur ad eam, quam actus potest habere ex obiecto, sicut ordo ad principium præsupponitur ordini ad terminum: ergo bonitas, quam actus habet ex obiecto, non est prima.

Dices hanc bonitatem non pertinere ad genus moris, sed ad genus naturæ, & ideo non esse moralem, sed naturalem; & D. THOM. loqui de prima bonitate morali.

Sed contra, quia si comparetur actus ad voluntatem non præcisè, vt libera est, sed vt est operatiua cum subiectione ad regulas morum, atque adeo vt est principium moraliter operatiuū, potest fieri idē argumentum, scil. actum esse conuenientem voluntati, vt est principium morale, atque adeo esse bonum moraliter.

TERTIA DIFFICVLTAS est, quia etiam illo admisso, videtur falsum, hanc bonitatem esse essentialem secundum gradum specificum vltimum & hoc probatur tribus mediis. *Primum* est, quia bonitas, quam actus habet ex obiecto, potest contrahi ratione circumstantiarum, & finis, ad varias species bonitatis: ergo est generica, & non specifica secundum speciem vltimam: *consequētia* videtur nota, quia species vltima ideo appellatur vltima, quia non est cōtrahibilis ad alias species; & *antecedens* probatur, quia eleemosina verbi gratia, si ordinetur in recompensationem pro peccatis, vt in finem, contrahitur ad speciem pœnitentiæ; & si ordinetur in cultum Dei, contrahitur ad speciem religionis. Et idem argumentum fieri potest de malitia, vt, cum homicidium ordinatur ad furandum.

Secundum medium est, quia iuxta doctrinam DIVI THOMÆ superius quæstione prima arti. tertio specificatio actuum humanorum sumitur ex fine: ergo etiam bonitas aut malitia moralis specifica; atque adeo hæc non sumitur ex obiecto. Probatur, *prima consequentia*, quia D. THOM. ibi loquitur de specificatione actuum humanorum in genere moris, & hæc specificatio est idem quod bonitas aut malitia moralis specifica.

Tertium medium est, quia hic actus, *volo studiosè viuere*, habet bonitatem moralem specificam; & tamen non habet eam ex obiecto; ergo non omnis actus humanus sumit suam bonitatem ab obiecto. *Antecedens quoad priorem* partē patet, quia hic actus habet determinatam speciē in genere moris, & non mali, neq; indifferentis, cū sit de obiecto conformi rectæ rationi, ergo boni: & *quoad posteriorem* partem probatur, quia studiosè viuere, quod est obiectū huius actus, est cōmune ad obiecta omniū virtutum: ergo ex eo non potest desumi bonitas pertinens ad aliquā determinatā speciē, siue virtutis, siue actus studiosi; patet consequentia, quia nulla potest assignari ratio, propter, quā sumatur ex eo bonitas alicuius vnius determinatę speciei, potius quā alterius. Et idem argumentum fieri potest ad probandum, neque malitiam specificā actus sumi semper ex obiecto, quia hic actus *volo peccare*, habet malitiam specificam: & tamen non sumit eam ex suo obiecto, nam neque sumit malitiam omnium peccatorū simul, neque alicuius peccati determinati, cū nulla

sit ratio

sit ratio propter quam sumat malitiam vnius peccati, potius quam alterius.

QVARTA DIFFICVLTAS est, quia admisso, actũ humanum sumere ab obiecto bonitatem aut malitiam primam, & specificam, videtur falsum, requiri ad hoc, esse in obiecto proportionatam bonitatem aut malitiam obiectiuam: quod probatur duobus mediis, *primum est*, quia actus, qui dicuntur indifferentes secundum suam speciem, vt leuare festucam, & ire in agrum, possunt esse boni, si adiungatur eis circumstantia boni finis cũ alijs requisitis: & tamen eorum obiecta non sunt bona, neque includunt aliquid, quod pertineat ad ordinem rationis, sed indifferentia ad bonitatem vel malitiam; ideo enim ipsi actus dicuntur indifferentes secundum suã speciem, quam sumunt ab obiectis, vt D. THOMAS docet articulo octauo huius quæstionis; imo non possent dici indifferentes secundum speciem, si obiecta includerent aliquid consonum aut dissonum rationi, sed essent boni aut mali: ergo vt actus sumat bonitatem aut malitiam specificam ab obiecto, non oportet ipsum obiectum habere proportionatam bonitatem aut malitiam obiectiuam.

B *Secundum medium* est, quia actus potest esse bonus secundum suam speciem, quamuis obiectum sit malum; vt amor proximi est actus bonus secundum speciem, & tamen proximus, qui est obiectum, est sæpe malus moraliter Et idem argumentum desumi potest ex eo, quod dictum est in tertio medio primę difficultatis, scilicet, posse circa idem obiectum, versari duos actus quorum vnus sit bonus, alter vero malus: quia in hoc casu non poterit obiectum habere bonitatem & malitiam proportionatam vtrique actui.

§. 3. *Sententia affirmatiua stabilitur vt vera.*

SED HIS NON OBSTANTIBVS vera est D. THO. sententia, scilicet, *omnem actum humanum sumere primam & specificam bonitatem aut malitiam ex obiecto, quatenus habet proportionatam bonitatem aut malitiam obiectiuam.* Et quantum ad id quod est, *sumi primam & specificam bonitatem ab obiecto,* est efficax ratio D. THO. in articulo, quæ est huiusmodi: A forma habet vnaquæuis res suam speciem, C sed respectu actus obiectum se habet vt forma; ergo actus ab obiecto habet suam speciem: & hæc ratio æque probat de specie actionis in genere naturæ, & in genere moris; quia in vtroque genere obiectum se habet vt forma actionis. Quantum vero ad id quod additur *de ratione, secundum quam sumitur obiectũ* in hac sententia, quamuis D. THOMAS id non probet in corpore articuli, sed supponat vt certum: tamen in solutione ad primum tradit doctrinam, ex qua potest desumi pro eo hoc argumentum: obiectum vt est in genere naturæ non magis dat actui speciem boni, quam mali, quia indifferens est ad dandum vnam vel alteram, iuxta exigentiam ipsius actus: vt, eadem pecunia aliena dat actui accipiendi eam inuito domino speciem mali; & actui restituendi eam, speciem boni: ergo actus non sumit bonitatem aut malitiam moralem ex obiecto vt est in genere naturæ, atque adeo sumit eam ab ipso, vt est in genere moris obiectiuè; quia solum hæ duæ rationes possunt distingui in obiecto quantum attinet ad propositum.

A *Confirmatur*, quia quando dicitur, habitus & actus specificari per sua obiecta, explicatur ab omnibus de obiectis, non in genere rei, sed in genere obiecti, & tota huius ratio est, quoniam alias sequeretur magnum inconueniens, scilicet, non esse discrimen specificum inter actus distinctorum habituum, aut diuersarum potentiarum, vel etiam inter ipsos habitus aut potentias, quia sæpe versantur circa idem obiectum in genere rei: ergo eodem modo, cum dicitur, actus humanos sumere ab obiecto specificam bonitatem, debet intelligi de obiecto non in genere rei, sed in genere obiecti, quoniam alias sequeretur etiam inconueniens, scilicet, non esse distinctionem specificam inter actus bonos & malos, aut inter bonos per se, & malos per se: quia sæpe versantur circa idem obiectum in genere rei, vt in hoc argumento est ostensum.

Et potest addi ad maiorem huius rei *confirmationem*, per genus obiecti, intelligi rationẽ aliquã conuenientem ipsis obiectis, secundum quam sunt proportionata eisdem potentijs, habitibus, & actibus: & hanc rationem in obiectis actuum humanorum nõ esse aliud, quàm aliquod esse morale in determinata specie boni aut moralis, conueniens eis, non formaliter, sed obiectiuè, & radicaliter.

Et demum potest probari ex communi consensu omnium theologorum qui vt tam certam admittũt hanc sententiam, sicut doctrinam ARIST. de specificatione habituum & potentiarũ per actus, & actuũ per obiecta, quia idem est vtriusque fundamentum, scilicet, obiecta vt sunt in genere obiecti, habere rationem formarum. Et quamuis aliqui dicant SCOT. ab eâ dissentire, decipiuntur, vt explicabo in solutione secundæ difficultatis.

§. 4. *Discutitur prima difficultas. Actum sumere bonitatem ab obiecto, vt obiectiuè est bonum moraliter.*

AD PRIMAM DIFFICVLTATEM negandum est, esse falsum id, quod ibi refertur, & ad PRIMVM MEDIVM, quo probatur, respondent aliqui, actus externos habere pro obiecto materiam circa quam versatur, vt in exemplo ibidem proposito, actio dandi eleemosinam habet pro obiecto pauperem; & concubinatus coniugalis & fornicarius habent pro obiecto mulierem suam, & non suam: & homicidium externum, habet pro obiecto hominem: existimantque hi authores, se id colligere ex D. THO. qui q. 2. de malo art. 4. prope finem corporis, sic ait: *cognoscere mulierem suam, & cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens, nam suum & non suum determinantur secundum regulam rationis,* quibus verbis videtur significare, obiecta huius duplicis concubitus esse mulierem suam, & non suam: & articulo sexto huius quæstionis docet, actũ externum habere speciem ab obiecto circa quod est, vbi aperte docet, obiectum actus externi esse id, circa quod versatur.

Sed hæc solutio mihi non placet, quia materia circa quam versatur actio externa, non est obiectum, sed circumstantia, quæ ab ARISTOTELE appellatur *circa quid* & *in quo* & à DIVO THOMA comprehenditur sub circumstantia, *quid*; Item quia bonitas aut malitia specifica est vna

& eadem

& eadē in actu interno & externo (vt postea dicemus cū D. THOMA) ergo etiam in vtroque actu est idem obiectum à quo sumatur huiusmodi bonitas, aut malitia; quia non potest esse eadem specificatio, vbi non est idem specificatiuum: quare cum materia circa quam non sit obiectum actus interni, neque etiam erit obiectum externi. Et ex testimonijs adductis ex D. THOMA non colligitur oppositum: quia *in priori* per *suam & non suam* non intelligit ipsas mulieres, vt præcisè sunt materia circa quam; sed vt sunt quædam conditio requisita ad constituendum obiectum à quo huiusmodi concubitus sumunt suam bonitatem aut maliтiam specificam; quia, vt statim dicemus, obiectum vtriusque concubitus externi est ipse concubitus in facto esse, & in hoc includitur non solum ipse actus secundum se, sed etiam materia circa quam, vt conditio necessaria, scilicet, mulier sua, vel non sua; & ita D. THOMAS probat, hunc actum non esse indifferentem secundum suam speciem, quia ex parte obiecti, à quo sumit speciem, includit vt conditionem, esse mulierem *suam vel non suam*, & hæc conditio importat ordinem ad rationem Et idem dicendum est de re aliena respectu furti externi, quia est circūstantia circa quid, & pertinet ad obiectum specificatiuum, & ex consequenti ad substantiam actus vt conditio necessaria. Et in *posteriori testimonio* per *id circa quod est actus externus* non intelligit materiam, circa quam versatur; sed obiectum, vt distinguitur à fine intento ab operante; quia etiam est actio circa suum obiectum. Quare *aliter respondetur*, actum externum habere pro obiecto seipsum vt in facto esse, quia vt sic est terminus respectu sui ipsius, quatenus vt in fieri habet rationem viæ & tendentiæ: & vt sic etiam apprehensus per intellectum est obiectum respectu actus interni.

Ad secundum medium Respondetur distinguendo consequens, si enim intelligatur de actu externo, prout in executione est posterior actu interno, & præscindit, atque emanat ab eo per modum actus, neganda est sequela; si vero intelligatur de eo prout in apprehensione rationis est prior actu interno, & mouet ad eum per modum obiecti, concedenda est, & hoc solum conuincit eius probatio: Et *ad testimonium* DIVI THOMÆ, quod contra hoc obijcitur, Respōdetur, esse intelligendū in priori sensu; & *ad rationem*, dicendum est, actum externum secundum diuersas rationes dare interno bonitatem vel malitiam, & participare eam ab ipso: quia dat eam quatenus vt obiectum præsupponitur in apprehensione intellectus ad actum internum; & participat eam, quatenus in executione procedit ab ipso. Item in diuerso genere causæ dat, & participat bonitatem aut malitiam: quia dat vt obiectum, cui commensuratur actus internus in ea, atque adeo vt mensura, & finis: & participat eam ab actu interno vt à forma, sicut in alio genere causæ color dat speciem visioni, & participat ab ea speciem visi, & ita non sequitur circulus vitiosus.

Ad tertium medium Respondetur, ex eo probari id, quod diximus de ratione, secundum quam sumitur obiectum in hac sententia, scilicet sumi, non prout pertinet ad genus naturæ, sed vt obiectiuè pertinet ad genus moris: quia cum proximus non possit dare bonitatem & malitiam actibus amoris & odij, vt est vnus & idem in genere naturæ, necesse est recurrere ad genus moris; in quo habet distinctas rationes: atque ita dicimus, proximum, quamuis in genere naturæ sit vnus & idem, tamen in genere obiecti moralis esse multiplicem: quia habet esse obiectum morale, quatenus recta ratio disponit circa ipsum, præcipiendo, aut prohibendo, quorum actuum debeat aut non debeat esse obiectum; & quia præcipit esse obiectum amoris, & prohibet esse obiectum odij, ideo colligimus, eum, vt attingitur per actum odij, esse obiectum dissentaneum rectæ rationi, atque adeo malum obiectiuè; & vt attingitur per actum amoris, esse obiectum consentaneum rectæ rationi, atque adeo bonum. Quare ad formam argumenti, distinguendum est antecedens, si enim intelligatur de obiecto *in genere naturæ*, verum est: si tamen intelligatur de eo *in genere obiecti moralis* falsum; & neganda est consequentia, quia vt valeret, oporteret antecedens esse verum in posteriori sensu, propter rationem nunc assignatam.

§ 5. *Bonitas sumpta ab obiecto est prima omnium earum, quæ possunt actui conuenire.*

AD SECVNDAM DIFFICVLTATEM vt respondeamus ADVERTENDVM est, aliquos, de quorum numero est CONRADVS, ita referre sententiam SCOTI circa rem hanc, vt dicant, ipsum in 2. d. 40. q. vnica §. *de secundo*, sensisse, bonitatem aut malitiam, quæ sumitur ex obiecto, non esse primam; & fuisse adductum, ad hoc asserendum, argumento, quo id probatur in hac difficultate, scilicet, quia ante hanc bonitatem præsupponitur alia in actu humano, quæ consistit in conuenientia ipsius actus cum principio, quod est liberum arbitrium; quia sicut liberum arbitrium concurrit liberè ad eum, ita ipse liber est. Sed immerito tribuitur hoc SCOTO, quia quamuis constituat in actu humano bonitatem quandam, quæ consistat in conuenientia cum suo principio quoad libertatem, & dicat esse priorem ea, quæ sumitur ex obiecto: non intelligit esse bonitatem moralem, sed naturalem, & transcendentalem, quod ipse apertè explicuit, cum ibidem dixit, illam bonitatem esse communem actui bono & malo moraliter; & rationem reddit, quia non potest actus esse laudabilis aut vituperabilis nisi sit liber, quod de nulla bonitate morali posset dici. Et præterea in 2. d. 7. quæst. vnica §. *de primo*, dicit expresse, bonitatem, quæ conuenit actui in quantum est quoddam ens positiuum, esse naturalem, & conuenire omni enti positiuo, & non pertinere ad genus moris, & addit præter hanc bonitatem, conuenire actui alias tres morales, quas hoc ordine enumerat, vt prima sit ex obiecto, secunda ex circumstantijs, & tertia meritoria ex gratia & acceptatione diuina; & demum quodlib. decimo-octauo, §. *de primo*, inquit, primam determinationem actus ad bonitatem in genere moris, fieri ab obiecto. Et de eadem bonitate naturali seu transcendentali exponendus est DIVVS THOMAS in 2. dist. 36. quæst. 1. articulo vltimo.

vbi inquit primam bonitatem actionis sumi ex conueniẽtia cum sua causa, & eã appellat bonitatẽ ex essentia actus, & dicit cõmunem esse omnibus actibus moralibus, & substerni hoc ordine alijs bonitatibus, quæ sumuntur ex obiecto, & circumstantijs, vt primo accedat ei bonitas ex obiecto, & postea bonitas ex circumstantijs. Nõ enim per hanc bonitatem intelligit aliquã bonitatẽ moralẽ, sed naturalẽ siue trãscedentalem, & ideo appellat eam bonitatem *ex essentia actus*, quia conuenit ei secundum suam entitatem & naturam consideratæ, sine vllo ordine ad rationem. Et ita esse exponendum D. THOM. colligit CONRA. ex q. 2. de malo art. 4. in fine corporis, vbi inquit, actum humanum ex hoc, quod est ens, habere rationẽ boni, sed nõ boni moralis, quod est esse secundum rationẽ; & potest colligi ex art. 4. huius q. vbi docet, in actione humana posse considerari quadruplicem bonitatem; & primã earum esse ex sua entitate, secundam ex obiecto, tertiam ex circumstantijs, quartam ex fine; nam ibi manifeste D. THOMAS per primam bonitatem non intelligit aliquam bonitatem moralem, sed naturalem aut trãscendentalem; quia ideo dicit, sumi ex entitate; & actionem tantum habere de ea, quantum habet de actione & entitate.

Et hoc supposito ad difficultatem respondetur, falsum esse id, quod in ea dicitur, scilicet, bonitatem, quæ in actione sumitur ex obiecto, non esse primam, si intelligatur de prima in genere moris ita vt intra hoc genus alia prius ei conueniat; Et DIVVM THOMAM solum voluisse, primam bonitatem moralem, quæ conueniat actioni, esse illam, quæ sumitur ex obiecto, & non negasse conuenire ei prius aliam, quæ sit naturalis, & non pertineat ad genus moris: sicut neque negauit conuenire ei prius suam entitatem naturalem, in qua fundetur omnis bonitas moralis vndecumque sumatur. Et *ad medium* quo id probatur, respondetur, sicut ibi dictum est, solum conuincere, præsupponi in actione ad bonitatem, quæ sumitur ex obiecto, aliam bonitatem, quæ consistat in conuenientia quantũ ad libertatẽ cum sua causa, quæ etiam est libera; non tamen huiusmodi bonitatem esse moralem. *Et ad obiectionem* contra hoc factam: Respondetur, actionem, quatenus procedit à voluntate, vt est operatiua cum subiectione ad regulas morum, non participare aliquam rationem moralem, neque genericam, neque specificam antecedenter ad ordinem ad suum obiectum, prout fundat similes rationes morales obiectiuè, vt explicui articulo præcedenti: sicut etiam calefactio & intellectio, vel quæcunque alia actio intra genus naturæ, nõ habet à suo principio rationẽ aliquã actionis siue genericam, siue specificam antecedenter ad ordinem ad suum terminum vel obiectum, quia omnis ratio actionis, vt actio est, consistit formaliter in tẽdentia & habitudine ad terminũ. Quare negandũ est id, quod in illa obiectiuè supponitur, scil. actionẽ antecedenter ad ordinem ad obiectũ habere aliquã conuenientiã cũ principio morali; quia neque habet aliquod esse morale, in quo consistat hæc moralis conuenientia; cum causa efficiens, quãuis sit prior causalitate quã formalis, non dat aliquod esse sibi proportionatum suo effectui, quod præsupponatur ad causalitatẽ causæ formalis.

Sed obijcies, sequi ex hoc fuisse falso admissum in hac solutione, bonitatem naturalem actionis, quæ consistit in conuenientia quoad libertatem cum principio libero, præsupponi in ipsa actione antecedenter ad ordinẽ ad obiectũ: patet sequela ex paritate rationis. *Respondetur* negãdo sequelam, & ad probationẽ: Respõdetur, varias posse assignari rationes discriminis, iuxta diuersos modos explicãdi, in quo cõsistat libertas, quæ est in actibus nostris. Qui enim existimant, consistere in denominatione extrinseca sũpta à principio ipsorũ actuũ aut in ordine intrinseco ad huiusmodi principiũ, dicent consequenter, rationẽ discriminis esse, quia libertas non conuenit actui in ordine ad obiectum, sicut quæcunque ratio moralis, & ideo potest esse in eo, quatenus erit à suo principio, & antecedenter ad hunc ordinem. Qui vero sentiunt libertatem actus consistere in modo intrinseco ipsi actui, quatenus est quædam tendentia in suum obiectum, dicent, rationem discriminis esse, quia libertas est conditio actus in genere naturæ, & non in genere moris, & ideo potest conuenire actui, vt terminatur ad obiectũ, quatenus est naturale, quod habet secundum suam entitatem præcisam ab ordine ad regulas morum, atque adeo antecedenter ad ordinem eiusdem actus ad idem obiectum, quatenus est morale, quod habet quatenus importat ordinem ad easdem regulas; & idem dicendum est, si hæc obiectio fiat de ipsa entitate naturali actus, vt præscinditur à libertate; quia eodem modo dicemus entitatem actus ita sumptam habere obiectum sibi proportionatũ, in ordine ad quod specificetur antecedenter ad obiectum, vt est morale, & ad ordinem ad ipsum. Quare cum DIVVS THOMAS superius quæst. 1. art. 3. de omnibus actionibus non solum humanis, sed etiam omnino naturalibus, dicit, specificari à suo principio; & articulo quarto huius quæstionis, dicit, bonitatem naturalem, quę conuenit actioni in quantum est ens, sumi ab agente; non negat, omnem actionem specificari per suum terminum, vel obiectum; & omnem bonitatem actionis, vt actio est, etiam naturalem, & entitatiuam, sumi ab obiecto; sed *primum* dixit, vt explicaret specificatiuum efficiens, quod in actione peculiariter fuit necesse, quia eius rationem propriã, vt distinguitur à passione, intelligimus, & explicamus per ordinem ad agens; Et *secundum*, vt explicaret, qua ratione bonitas, quæ est ex fine, non conueniat rebus carentibus causa efficiente, quia quæ non habent causam suæ entitatis, non habent finem, à quo sumant bonitatem.

§. 6. *Bonitas sumpta ab obiecto est essentialis actui secundum gradum specificum vltimum.*

AD TERTIAM DIFFICVLTATEM vt respondeamus est etiam SVPPONENDVM, aliquos, de quorũ numero est CAIE. hoc loco, dicere, SCOTVM quodlib. 8 §. *de primo, bonitas* versiculo, *Vlterius*, dissentire à DIVO THOMA, quia affirmat, bonitatem, quæ sumitur ex obiecto, non esse specificam, sed genericam: & consistere in quadam potentialitate & capacitate vt determinetur per circũstãcias ad particulares species. Sed etiam hoc immerito tribuitur SCO. quia ipse eo loco, & apertius in secũdo d. 7. q. vnica §. *de primo*, dicit, ideo posse illã bonitatem appellari ex genere, aut genericã, quia est quasi materialis, & potentialis respectu bonitatis, quę po-

Digitized by Google

teſt ei accedere ratione circūſtātiarum. Vbi SCOT. aperte ſignificat, bonitatem ex obiecto appellari genus, & circumſtantias differentias; non quia bonitas ſit proprie genus, & circumſtantiæ veræ ſint differentiæ: ſed propter ſimilitudinē, quā habent cū genere & differentiis, quia ſicut gradus genericus eſt potētialis & actualis & determinabilis per differentias ad particulares ſpecies: ita etiam bonitas ex obiecto eſt aliquo modo potentialis vt determinetur per circumſtantias ad alias bonitates particulares. Et in hoc modo loquendi cōuenit SCOTVS cum DIVO THOMA, qui in articulo ſecundo expreſſe dicit, bonitatem ex obiecto appellari *ex genere*: imò CONRADVS in eodē articulo exiſtimat etiam conuenire in ratione, quia affirmat rationem illam eſſe D. THOMÆ in ſecundo d. 56. art. 3. ad 3. verum aliam meliorem aſſignat D. THO. in illo articulo, ſc. ſumi genus pro ſpecie, quod frequētiſſimū eſt in cōmuni modo loquendi, ſic enim ſolemus ſpeciē humanā appellare genus humanum, & apud iuriſperitos eſt valde receptum ita ſumere genus, ſicut etiam ſumere ſpeciem pro indiuiduo; vt cum dicunt reddendū eſſe aliquid in ſpecie, aut non eſſe reddendū in ſpecie, ad ſignificādum, eſſe, aut non eſſe reddendum certum aliquod & determinatum indiuiduū.

ET HOC SVPPOSITO *ad difficultatem*, Reſpondetur, negando, eſſe falſum, quod in ea ſupponitur. Et *ad primum medium*, quo probatur, reſpondetur, negando antecedens, ſi intelligatur de contractione propria generis per differentiam, quia genus vt quid cōmune & incompletum quoad eſſentiam, atque adeo potentiale, contrahitur per differentiā, tanquā per actum, quo completur per ſe in gradu eſſentiæ: at vero bonitas, quæ ſumitur ex obiecto, cōtrahitur vt quid completum in eſſe ſpecifico, atque adeo per accidens, per circūſtantias, ratione alicuius coniunctionis cū eis in eodē actu. Et *ad probationē*, dicēdum eſt, in illis caſibus ſolum hoc poſteriori modo contrahi ſpeciem & bonitatem eleemoſinæ ad ſpeciem & bonitatem pœnitentiæ, aut religionis.

Ad ſecundum medium reſpondetur, D. THOM. ibi per *finem*, intelligere *obiectum*, quia loquitur de *fine proximo* operis, qui eſt eius obiectum; non de *fine remoto* aut intento ab operante in tali opere.

Ad tertium medium variæ ſolent adhiberi ſolutiones. PRIMA eſt aliquorum, qui conceſſo antecedēti quoad *priorem partem*, ſcil. hunc actum, *volo ſtudioſè viuere*, habere bonitatē moralem ſpecificam, vt opponitur contra genericam, negant ipſum quoad *poſteriorem partem*, ſc. non ſumi hanc bonitatem ab obiecto; & ad probationem concedunt antecedens, & negant conſequentiam: ad cuius probationē dicunt, ſolùm conuincere de bonitatibus particulariū virtutum v.g. miſericordiæ, temperātiæ, & cetera; quia cum ſit æqualiter commune ad obiecta omnium, nihil poteſt habere peculiare, propter quod det bonitatem, quæ ſumitur ex obiecto vnius ex his virtutibus, potius quam eam, quæ ſumitur ex obiecto alterius; non tamen de bonitate alicuius virtutis, quæ ſecundū ſe ſit vna & determinata, & ſit aliquo modo ſuperior ad virtutes particulares; quia quamuis ſtudioſè viuere ſit commune ad obiecta omniū virtutum particularium, poteſt conſtituere obiectum virtutis ſuperioris ad ipſas virtutes; Et ex hoc poteſt aſſignari ſufficiens ratio, propter quam ſumatur ex eo bonitas huius virtutis potius quàm bonitas alicuius ex aliis particularibus virtutibus, aut quam omniū ſimul. Sicut ens, quamuis ſit
A commune ad obiecta omnium ſcientiarum particularū conſtituit obiectum metaphyſicæ, quæ eſt aliquo modo ſuperior ſcientiis particularibus, & propterea ex ipſo ſumitur ſpecificatio metaphyſicæ, potius quam alicus ex aliis ſcientiis, aut quā omniū ſimul. Et addunt hi authores, virtutem hanc eſſe iuſticiam legalem, quæ quodammodo eſt ſuperior aliis virtutibus, & verſatur circa omnium materias, vt docet D. THO. 2. 2. q. 58. art. 5. & 6. & eodem modo reſpondent ad alteram partem, de malitia huius actus *volo peccare*, dicūt enim eſſe ſpecialē, & pertinere ad vitium oppoſitum iuſticiæ legali, & ſumi ab illo obiecto communi, ſcilicet *peccare*, quatenus conſtituit obiectum huius vitij.

Sed hæc ſolutio mihi non placet *primo*, quia iuxta eam non explicatur, qua ratione hoc obiectum, *ſtudioſè viuere*, importet rectitudinem aliquam particularem obiectiuam: ergo neque qua ratione poſſit dare ſpecialem bonitatem actui terminato ad ipſum; *conſequentia* patet, quia vt dixi, bonitas actus ſumitur ex obiecto vt habet proportionatam ſecundum gradum bonitatem obiectiuam. Et *antecedens* probatur, quia vel *ſtudioſè viuere* ſumi-
B tur in hac ſolutione abſolute & ſecundum ſe, vel vt ordinatum ad rectitudinem aliquam particularem, vt ad finem; ſi dicatur, *primum*, ſequitur, non ſumi vt importat rectitudinem particularem, quia *ſtudioſè viuere* eſt idem, quod viuere ſecundum rectam rationem, & hoc eſt, quid commune ad omnes rectitudines particulares, verbi gratia, ad rectitudinem temperantiæ, & miſericordiæ, quia de quacunque earum eſt verum dicere, eſſe ſecundum rationem. *Secundum* vero dici non poteſt, *tum quia* eſt contra ſuppoſitionem, ſiquidem ſupponimus in hac difficultate, obiectum actus de quo agimus, eſſe abſolutè *viuere ſtudioſè*: *tum etiam quia vel* obiectum hoc ordinatur, per ſe & ex natura ſua ad illum finem *vel* ſolum ex intentione operantis; Et *primum* dici non poteſt, quia *ſtudioſè viuere* non ordinatur ex natura ſua ad aliquam rectitudinem particularem, vt ad finem, cum comprehendat, ſub ſe oēs rectitudines particulares. Si vero dicatur *ſecundū*, ſequitur, obiectum illud non effici particulare propter ordinationē ad illū finē, quia or-
C dinatio extrinſeca, & accidentalis non poteſt immutare eius naturam. (vt patet cū volumus furtū propter homicidium, aut è conuerſo) & ratione eius conſtituere obiectum alicuius virtutis ſpecialis.

Secundo quia videtur falſum, hoc obiectum conſtituere ſpecialiter obiectum iuſticiæ legalis, quod probo: quia iuſticia legalis nullo modo eſt ſuperior ad alias virtutes, ſed condiſtinguitur ab eis vt vna virtus ſpecialis ab alia; ergo nlla eſt ratio, propter quam hoc obiectum, quod eſt commune ad obiecta virtutum ſpecialium, conſtituat obiectum iuſticiæ legalis, potius quam alterius virtutis ſpecialis. *Conſequentia* patet, quia vt in ipſa ſolutione dicitur, tota ratio, propter quam videtur poſſe id dici, eſt, quia iuſticia legalis eſt ſuperior ad alias virtutes. Et *antecedens* probatur, quia iuſticia legalis neque dirigit, neque mouet alias virtutes, quatenus ſuis operationibus attingunt propria obiecta formalia: ſed ſolum verſatur circa earum materias ſecundum aliam rationem formalem, vt ſtatim dicam, ergo nullo modo eſt ſuperior ad eas: patet conſequentia, quia vna virtus ſolum poteſt dici ſuperior

alia, quia vel dirigit eam, sicut prudentia dirigit omnes virtutes; vel mouet & applicat eã suo imperio ad operandum, sicut charitas mouet reliquas virtutes.

Et confirmatur hoc, quia maiori ratione obedientia potest dici superior aliis virtutibus, quam iusticia legalis, cum moueat ad earum actus in ordine ad proprium finem, scilicet, vt obediatur superiori: & tamen non dicimus propterea, *studiosè operari*, quod est commune ad obiecta omnium virtutum, constituere obiectum obedientiæ: ergo neque est dicendum constituere obiectum iusticię legalis.

Et *consulto addo hanc confirmationem* propter aliquos, qui ad argumentum respondent negando antecedens quantum ad illam partem, qua in eo dicitur, iusticiam legalem nullo modo esse superiorem ad alias virtutes, quia vt DIVVS THOMAS inquit 2.2. quæst. 58. artic. 6. non est superior aut generalis secundum prædicationem, sed secundum virtutem, in quantum ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, scilicet, ad bonum commune, quod est mouere per imperium omnes alias virtutes, sicut charitas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum diuinum. Sed quamuis hæc solutio possit vtcunque habere locum in argumento; non potest applicari confirmationi, quia non est satis conuenire hunc modum superioritatis aut generalitatis alicui virtuti, vt id, quod est commune ad obiecta omnium virtutum, constituat eius obiectum: vt patet in obedientia, & charitate.

Et neque est sufficiens ad respondendum argumento, quia D. THO. loquitur de ordinatione, quæ accidentaliter conueniat actibus aliarum virtutum quantum est ex parte suorum obiectorum formalium, sicut pœnitentia potest hoc modo ordinare actus aliarum virtutum, verbi gratia, misericordiæ, temperantiæ, & religionis, imo & omnium theologicarum in obiectum suum vt in finem. Nos vero in argumento loquimur de ordinatione, quæ conueniat per se actibus ordinatis ex parte suorum obiectorum formalium; sicut ordinatio, quæ fit per charitatem, conuenit per se aliis virtutibus, quia ratione suorum obiectorum, postulant ordinari in finem charitatis, aut connaturaliter, si sint supernaturales; aut obendientialiter, si sint naturales. Et ex hoc patet non fauere illi solutioni exemplum metaphysicæ, cuius obiectum est ens, quod est, commune ad obiecta omnium scientiarum: quia metaphysica, est propriè superior aliis scientiis, & versatur circa earum principia.

Vltimo, quia iusticia legalis non versatur circa materias & opera aliarum virtutum secundum rectitudines, quas in eis attingunt aliæ virtutes: sed secundum aliam rectitudinem specificam distinctam ab eis, scilicet, vt in illis operibus fit, quod est debitum in ordine ad bonum commune totius reipublicæ: ergo *studiosè viuere*, quod importat rectitudinem omnem ad obiecta omnium virtutum secundum proprias earum rectitudines, non est obiectum iusticiæ legalis. *Antecedens* patet *in primis* ex doctrina DIVI THOMÆ loco citato in ipsa solutione; & *praeterea* quoniam alias superfluè poneretur hæc virtus, quæ esset distincta ab aliis, cum ad omnia illa opera secundũ proprias rectitudines sufficiãt cæteræ virtutes. Et *consequentia* probatur, non solum quia in illo obiecto ita sumpto non includitur illa ratio formalis, sub qua iusticia legalis fertur in suum obiectum: sed etiam, quia quando bonitas alicuius virtutis est volita in ordine ad bonitatem alterius vt ad finem, prior bonitas non constituit obiectum virtutis, quæ versatur circa bonitatem, quæ se habet vt finis; vt quando bonitas misericordiæ est volita propter bonitatem charitatis, aut pœnitentiæ, tunc bonitas misericordiæ, non constituit obiectum charitatis, vel pœnitentiæ; ergo similiter quando bonitas communis ad obiecta omnium virtutum, scil. *studiosè viuere*, est volita in ordine ad finem specialẽ, qui est bonũ publicum: dicendum est, illam bonitatem communem non constituere obiectum virtutis respicientis illum finem, quæ est iusticia legalis.

SECVNDA SOLVTIO est aliorum, qui dicunt, hunc actum, *volo studiosè viuere*, quamuis sit vnus secundum rem, & in genere naturæ, esse plures formaliter & in genere moris, & habere bonitates specificas omnium virtutum, & sumere eas à suo obiecto, quod quamuis sit vnum formaliter & actu, est multiplex virtualiter: quia vt superius ad obiecta particularium omnium virtutum, continet ea virtualiter; & eodem modo dicunt, hunc actum *volo peccare*, habere malitias omnium peccatorum. Addunt tamen, neque primum actum crescere ex hoc nimium in bonitate, neque secundum in malitia, quia neuter eorum terminatur ad obiecta particularia secundum se, & distinctè, sed vt continenter in confuso, & in potentia, in obiecto in communi.

Sed neque hæc solutio mihi placet. *Primo*, quia vel hic actus terminatur æquè immediate ad omnia illa obiecta particularia, vel seruato ordine, ita vt ad vnum eorum terminetur mediatè, & ad reliqua immediatè. Si dicatur *primum*, sequitur omnes bonitates, aut species morales, quæ sumuntur ab illis obiectis, conuenire æque primo huic actui, quod *in primis* est aperte contra DIVVM THOMAM, qui suprà quęst. 1. artic. 3. ad tertium ne concedat, eundem actum pertinere ęque primo ad distinctas species, docet eundem actum non posse habere plures fines proximos; cur autem sit inconueniens cõuenire eidem actui æque primo distinctas species in genere moris dicemus postea. Et *præterea* est contra rationem, quia nulla potentia neque cognoscitiua neque appetitiua potest vno actu, aut pluribus simul ferri in distincta obiecta, nisi vt habent modum vnius; & cum hæc, de quibus loquimur, non habeant rationem vnius, quia coniungantur ad constituendum aliquod totum, sequitur non habere talem rationem, nisi vt terminant actum voluntatis cum subordinatione aliqua inter se. *Secundum* vero dici non potest, quia cum obiectum illud commune, contineat eodem modo, & æque primo, omnia particularia, nulla poterit reddi ratio, propter quam vnum ex particularibus terminet immediatius actum volũtatis, quam aliud.

Secundo, quia hoc actu, quantũcumque sæpe iteretur, nõ potest acquiri habitus, qui inclinet ad obiecta virtutum in particulari; ergo hic actus non habet specificationes aut bonitates, quæ desumi possunt ab illis obiectis in particulari: *consequentia* patet, quia ex frequentatione actuum, qui habent

speciem ab aliquo obiecto, acquiritur habitus inclinans ad idem obiectum, si talis habitus est acquisitus per nostros actus. Et *antecedens* probatur, quia *neque* acquiritur *vnus tantum* habitus, qui inclinet ad illa obiecta omnia particularia, alias malè colligeretur distinctio virtutum ex distinctione illorum obiectorum; *neque* acquirentur *tot habitus*, quot sunt illa obiecta, aut (quod idem est) non acquirentur habitus, qui inclinent ad illa obiecta secundum se, & vt sunt inter se distincta, cuiusmodi sunt habitus virtutum, quia non potest acquiri habitus inclinans ad aliquod obiectũ, nisi per actus tendentes formaliter in idem obiectum & secundum se: & tamen constat, actus, de quibus loquimur, non terminari ad obiecta particularia virtutum secundum se & formaliter, sed solum vt continentur in potentia, & in confuso, in illa communi ratione obiectiua omnium virtutum, scilicet, *studiosè viuere*.

Vltimo, quia obiecta particularia virtutum non terminant hũc actum, de quo loquimur, vt sunt plura & distincta inter se, ergo neque dant ei plures distinctas bonitates, aut specificationes; *Antecedens* patet, quia terminant eum, vt continentur in hoc obiecto communi, quod est *studiosè viuere*, & secundum hanc rationem non distinguuntur inter se, sed potius conueniunt & sunt vnum: Et *consequentia* probatur, quia ab specificatiuo vno, vt vnum est, non possunt prouenire distinctæ specificationes; & obiectum dat actui specificationem & bonitatem in genere moris, vt principium formale specificatiuum, vt dubio primo explicui.

Tertia solutio est eorum, qui concedunt antecedens *quoad priorem partem*, si intelligatur de specie quadam bonitatis *innominata*, & distincta à speciebus, quæ conueniunt actibus virtutum particularium; & negant ipsum *quoad posteriorem partem*, & ad probationem vt respondeant, *supponunt*, obiectum illud, scilicet, *studiosè viuere*, posse sumi duobus modis: *primo*, vt continet in potentia speciales & particulares modos operandi studiosè: *Secundo* præciso hoc ordine ad inferiora, & vt secũdũ se importat actu *studiosè operari*, abstrahẽdo ab omni potentialitate ad aliquid: & sumptum *priori modo*, esse commune ad obiecta omnium virtutum sumptum vero *posteriori modo* non esse commune ad obiecta particularium virtutum, sed esse speciem quandam obiecti moralis distinctã ab eis Et explicant dupliciter qua ratione possit hoc obiectũ sumi his duobus modis: *primo* ex diuersitate conformitatis ad rationem quam importat, quia *priori modo* sumptum non importat conformitatem aliquam specificam, sed solum rationem genericam cõformitatis, sumptum verò *posteriori modo*, importat peculiarem & specificum modum conformitatis ad rectam rationem: quia hoc, quod est *studiosè operari*, præcisum ab inferioribus, est obiectum consonum rectæ rationi conformitate quadam speciali, & distincta ab ea, qua alia obiecta particularia dicuntur conformia. Et *secundo* ex diuersitate in modo quo hoc obiectum terminat nostrum actum: quia sumptum *priori modo* terminat actum secundario; & quasi consequenter ad obiectum aliquod particulare, quod terminat eum primario & immediatè per seipsum; sicut prædicata communia dicuntur fieri secundario, & consequenter ad productionem singularium. At vero sumptum *posteriori modo* terminat actum seipso, & primo. A *hoc supposito*, respondent, obiectum hoc, cum actui bonitatem specialem, quam diximus ei conuenire, nõ sumi *priori modo*, sed *posteriori*. Et si ab eis quæras, ad quam speciem virtutis pertineat bonitas huius actus? vt ad hoc respondeant, diuisi sunt inter se, vt refert Gabriel Vazquez 1. 2. disp. 50. cap. 2. nam *quidam eorum* dicunt, ad nullam pertinere, quia non est necesse omnem actum bonum pertinere ad aliquam speciem virtutis, vt constat in actu quo volumus beatitudinem in cõmuni, ad quem, iuxta sententiam Divi Thomæ non egemus habitu. *Alij vero* dicunt, esse in nobis peculiarem quendam habitum acquisitum, qui est virtus specialis ab alijs distincta, quamuis *innominata*, & habet pro obiecto *studiosè viuere*, siue, bonum honestum in communi; & ad speciem huius habitus pertinere bonitatem actus, de quo loquimur. Et hi respondent ad testimonia, Divi Thomæ, in quibus videtur docere, non dari habitum virtutis respectu boni honesti, aut beatitudinis in communi. Et omnes explicant eodem modo, qua ratione alter actus, scilicet, *volo peccare*, sumat malitiam specificam ab obiecto cõmuni, quod est, B *peccare*, sumptum sine determinatione ad aliquod peccatum in particulari.

Hæc solutio mihi aliquando placuit, sed nunc mihi videtur insufficiens quantum ad modum respondendi ad probationem posterioris partis antecedentis, quia videtur falsum quod in eo dicitur, scilicet, hoc obiectum, quod est *studiosè operari*, si sumatur posteriori modo, non esse vniuersale & commune ad obiecta particularia virtutum, sed esse obiectũ quoddã specificum distinctũ ab eis: quod sic probo, *studiosè operari* quatumcunque præscindatur à potentialitate ad alia, est secundum se commune ad particulares modos studiosè operandi: ergo vt est obiectum huius actus, de quo loquimur: *consequentia* patet, quia proprium est voluntatis ferri in suum obiectum vt est in seipso, ergo si hoc obiectum secundum se est commune & vniuersale, etiam vt est obiectum huius actus voluntatis, quo est volitum, est commune. Et *antecedens* probatur, quia tota actualitas, quæ est *studiosè operari*, cõuenit omnibus illis modis particularibus: ergo C est eis communis. Et *non fauent huic sententiæ* duo modi explicandi eam in ipsa relati, quia in vtroque supponitur aliquid aut falsum, aut non satis explicatum: in *primo* enim supponitur, obiectum sumptum illis duobus modis, importare duas illas conformitates ad rationem, cum tamen neque huius assignetur causa, neque explicetur cur vna earum conueniat obiecto sumpto primo modo, & altera conueniat eidem sumpto secundo modo, potius quam è conuerso; & *in secundo* etiam supponitur, conuenire huic obiecto duas rationes terminandi nostrum actum, & vna earum attribuitur ipsi sumpto primo modo, & altera sumpto secundo modo, & tamen neutrius assignatur sufficiens ratio.

Vltima solutio est Gabrielis Vazquez loco citato pro præcedenti: vbi admisso antecedenti quoad priorem partem, negat ipsum quoad posteriorem. Et ad probationem respondet, ipsum actum voluntatis posse sumere speciem boni aut mali ex obiecto, quod est *studiosè operari*, quamuis non sit vnum secundum speciem, sed solum se

lum secundum genus: quia existimat, ex obiecto, quod est commune secundum genus, imo & secundum analogiam, posse sumi speciem potentiæ habitus, & actus. Idq; probat, quia intellectus habet pro obiecto, à quo sumit suã peculiarem speciẽ, ens sumptum in communi, quod non est in aliqua determinata specie; imo neque in aliquo determinato genere, sed solum est vnum analogicè: & idem dicendum est de actu, quo intelligimus ens sic sumptum.

Sed neque hac solutio mihi placet, *primo*, quia supponit vt fundamentum, non esse necessariã in obiecto vnitatẽ specificam, vt ab eo sumatur specificatio potentiæ, habitus & actus: & tamen hoc fundamentum videtur, falsum; quia sicut actus (& idẽ est de habitu & potentia) sumit ab obiecto gradum essentiæ, scilicet, esse talis, aut talis essentiæ: ita etiam sumit vnitatem; ergo sicut ad primum requiritur ipsum obiectum habere rationem obiectiuam proportionatam, ita etiam ad secundum requiritur habere vnitatem proportionatam.

Confirmatur, quia actus sumit ab obiecto omnes gradus suæ essentiæ, scilicet, genericos, & specificos. & vnitatem proportionatam vnicuique actui: ergo sicut actus non sumit gradum specificum ab obiecto, quatenus habet obiectiuè esse genericum, sed quatenus habet esse specificum: ita etiã non sumit ab eo vnitatem specificam, quatenus habet vnitatem analogicam, aut genericam, sed determinatè quatenus habet vnitatem specificam.

Secundo, quia ratio, qua probatur illud fundamentum, nullam habet vim, cum contineat eandem omnino difficultatẽ, scilicet, quomodo intellectus & eius actus sumat specificationem ab ente, quod solum est vnum analogicè,

Quare omissa hac solutione, quantum ad probationem illius posterioris partis antecedentis, aliter respondetur ad eam: *studiosè operari*, si sumatur *in genere rei*, esse commune ad obiecta virtutum particularium; si tamen sumatur *in genere obiecti*, non esse commune ad ea, sed habere determinatam speciem, secundum quam distinguitur ab eis; & hoc est satis, vt actus, de quo loquimur, sumat ab eo bonitatẽ specificã; quia cũ dicimus, actus humanos sumere ab obiecto determinatam speciem bonitatis aut malitiæ, debet intelligi de obiecto in genere obiecti: de qua distinctione videnda sunt quæ CAIETANVS dicit de obiectis scientiarum 1. parte quæst. 1. art. 3 Vt autem intelligatur quomodo hæc distinctio locũ habeat in obiecto de quo agimus, ADVERTE, posse in eo distingui duas rationes, *vnam* quatenus est ens quoddam, quæ est sua entitas siue consideretur, in genere naturæ, siue in genere moris, hoc est, quoad conformitatem cum ratione; quia vtroque modo est ens, & hoc formaliter per suam entitatem; & *alteram* quatenus terminat actum voluntatis, & obijcitur ei, quæ non est aliud, quàm specialis modus appetibilitatis, qui conuenit ei in ordine ad hunc actum, & non in ordine ad alios; non quidem quia consistat in tali ordine, cum ad hoc esset necessarium præsupponi ipsum actum specificatum: sed quia per eũ à nobis explicatur & concipitur; ex quo potest responderi *ad præcipuum argumentum*, quo VASQVEZ 1. parte disp. 7. cap. 3. impugnat hanc distinctionem obiecti contra CAIETANVM quamuis ipse CAIETANVS, si consequenter loquatur, non possit hac solutione vti. Et verè hæc distinctio est desumpta, ex D. THOMA, qui in solutione ad primum articuli secundi, dicit, obiecta *vt sunt res quædam*, hoc est, vt sunt in seipsis, nunquam esse mala, sed semper bona; tamen vt *sunt obiecta* talium actionum, hoc est, vt obijciuntur eis, non semper esse bona, sed aliquando esse mala, quia non semper habent debitam proportionẽ ad hanc vel illã actionem. Vbi apertè distinguit in obiecto *rationem rei* à *ratione obiecti*, & *priorem* constituit in modo entitatis, qui conuenit obiecto secundum se; & *posteriorem* in modo secundum quem obiicitur actui, vt proportionatum vel improportionatum in ordine eodem. Et ex his duabus rationibus, in obiecto, de quo agimus *prior* est communis omnibus obiectis particularium virtutum, & conuenit huic obiecto, vt pertinet ad genus rei; & *posterior* est vna vnitate speciei specialissimæ, & conuenit eidem obiecto, vt pertinet ad genus obiecti. Et hac distinctione potest responderi ad argumentum propositum præcedenti solutione de specificatione intellectus, & actus intelligendi per ens, sumptum in communi; & ita etiam respondendum est ad argumentum, quod solet fieri de specificatione metaphysicæ per ens eodem modo sumptum, & de specificatione voluntatis & sui actus per bonum commune.

Et si quæras, an per hunc actum repetitum acquiratur specialis habitus virtutis distinctus ab habitibus aliarũ virtutum, quamuis sit innominatus? *Respondetur negatiuè*, quia in prosecutione huius obiecti non patitur voluntas difficultatem aliquam ad quam superandam sit necessarius habitus, sed ex sua inclinatione naturali est, sufficienter ad eam determinata: de quo videndus est DIVVS THOMAS inf. quæst. 56. art. 6. cuius doctrinam bene explicat GABRIEL VAZQVEZ loco citato, quamuis in eo, quod addit de volitione prauè operandi, scilicet, per eam sæpe repetitam non acquiri habitum vitij, mihi displiceat, quia cum voluntas non habeat inclinationem naturalem ad malum, non erit satis determinata ex sua natura ad eius prosecutionem, & ideo patietur in ea difficultatem, quæ poterit superari per habitum acquisitum.

§. 7. *Requiritur in obiecto ipso proportionata bonitas aut malitia.*

AD QVARTAM DIFFICVLTATEM respondetur, negando, esse falsum id, quod proponitur & *ad primum medium* quo probatur, respondet ALIQVI, vt actus sumat bonitatẽ ab obiecto, non esse necessarium, obiectum ipsum esse bonum: sed satis esse, non esse malum, aut (quod idem est) esse indifferens, & in hoc sensu debere accipi hanc doctrinam DIVI THOMÆ: *Sed hi neque* mentem D. THOMÆ, neque veritatem, attigerunt; nam *in primis* DIVVS THOMAS articulo secundo dicit expresse, primam bonitatem actus sumi ex obiecto conuenienti. Vbi appellat *obiectum conueniens* id, quod est conueniens & proportionatum in ordine ad actionem humanam, vt ipse explicuit in solutione ad primum eiusdem articuli: & quæstione sequenti articulo primo ad primum, vbi obiectum, quod dat bonitatem, appellat *conueniens ad appetendum*; & constat non posse obiectum aliquod dici conueniens respectu actionis humanæ, si tantum sit indifferens, & nõ sit conforme rectæ rationi: quę

est eius

est eius principium & regula. Ex quo etiam sequitur, A obiectum illud non esse morale, quia nihil habet, quo importet ordinem ad rectam rationem; atque adeo nō posse ab eo sumi aliquā specificationem actus in genere moris; quare neque bonitatem moralem. Et *præterea*, dato quod indifferentia in obiecto sit ratio formalis obiectiua pertinens ad genus moris, dicendum est esse distinctam à bonitate & malitia intra idem genus: ergo sicut bonitas obiectiua non dat actui speciem mali, neque malitia speciem boni, propter earum distinctionem inter se: ita etiam indifferentia obiectiua non dat speciem boni, quia etiā distinguitur specifice à bonitate obiectiua; imo non dabit magis speciem boni, quam speciem mali. quia eodem modo & æqualiter differt à bonitate & malitia obiectiua. *Alij* respondent, actum in illo casu habere duas species in genere moris, quarum vnam appellant speciem actus indifferentis, & alteram speciem boni, & priorem dicunt esse primam & essentialem in ipso actu, & sumi ex obiecto; & posteriorem esse secundariam, & accidentalem, & sumi ex fine, & consequenter asserunt, hanc doctrinam de prima, & essentiali specificatione actuum per obiecta debere intelligi de omni specificatione B morali, hoc est, siue quoad bonitatē siue quoad malitiam, siue quoad indifferentiam, ita vt, sicut actus ab obiecto bono aut malo sumit primam speciem in genere moris, quæ est bonitas aut malitia, ita etiam ab obiecto indifferenti sumat primam speciem in eodem genere, quæ est indifferentia.

Sed hi, & in fundamento, de specie positiua in genere moris, quæ sit indifferentia; & in eo quod ex hoc fundamento deducunt, de prioritate huius speciei, decipiuntur, vt ostendam arti. 8. & 9. huius quæstionis. *Et ideo aliter* respondeo, in illo casu, finem transire in conditionem obiecti, quia obiectum secundum se importat ordinem ad rationem: vti DIVVS THOMAS docet loco citato & ex consequenti non habet aliquam rationem obiectiuam moralem, sed solum quatenus ordinatur in bonum finem & ita finis in eo casu non est circumstantia, sed ratio formalis constituens obiectum in esse obiecti moralis & proportionati ad terminandum actum moralem, vt loco citato explicabimus. C

Ad secundum medium quoad *priorem partem* respondetur, proximum, quamuis sit malus moraliter secundum se, & in genere rei, esse bonum in genere obiecti, hoc est esse proportionatum ad terminandum actum dilectionis. Et quoad *posteriorem partem* Respōdetur, obiectum in eo casu esse vnum in genere rei, & duo in genere obiecti, quia est proportionatum ad terminandum vnum illorum actuū, & improportionatum & discōueniens ad terminandum alterum. Et ex hoc magis confirmatur distinctio superius explicata de duplici genere in obiecto alicuius actus.

ARTICVLVS III.

Vtrùm actio hominis sit bona vel mala ex circumstantijs.

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

COMMENTARIVS.

Circa hanc conclusionem est

DVBIVM I.

An actio humana sumat suam bonitatem aut malitiam ex circumstantijs.

§. 1. Explicatio tituli.

ET AD TITVLI intelligentiam explicandi sunt tres termini. Primus est *actio humana* quia non sumitur pro actione vt est in genere naturæ, sed vt est in genere moris: loquimur enim de speciali quodam bonitatis & malitiæ modo, qui aduenit actibus humanis ratione circumstantiarum: & respectu actionis vt est in genere naturæ, omnis bonitas & malitia, vndecunque proueniat, siue ex obiecto, siue ex circumstantiis, est extrinseca & accidentalis; neque etiam sumitur determinatè pro actione externa, aut imperata; neque pro interna aut imperante; sed in communi, vt comprehendit omnem actionem humanam, siue imperantem, siue imperatam: quia de omnibus potest disputari, an ex circumstantijs habeant aliquam bonitatem, aut malitiam.

SECVNDVS TERMINVS est *bonitas aut malitia*; quo non significatur determinatè bonitas & malitia distincta specie ab ea, quæ sumitur ab obiecto, aut quæ solū addit modū & determinationem intra eandem speciem, sed indistinctè significatur quæcunque bonitas & malitia, hoc est siue sit per se species aliqua bonitatis aut malitiæ, siue tantum sit modificatio speciei constitutæ; quia quocūque ex his modis addatur actui bonitas aut malitia ratione circumstantiarum, est verum dicere, actum sumere bonitatem & malitiam ex circumstantijs; & de ipsis modis agit in particulari DIVVS THOMAS articulo 10. & 11. huius quæstionis.

TERTIVS TERMINVS est *circumstantia*, quo intelliguntur ea, quę comparantur ad actionem humanam vt constitutam, scil. ex suo obiecto in aliqua specie morali, tanquam accidentia eius, qui sunt extra eius substantiam & naturam; aut secundum esse specificum, aut secundum esse indiuiduale; quod explicari potest exemplo entis naturalis, cuius perfectio aut imperfectio totalis constituitur ex accidentibus, quæ sunt extra eius substantiam & naturam, aut secundum esse specificum, aut secundum indiuiduale. Et ita hoc nomen *circumstantia* proprie dicitur de accidentibus rerum natura-

lium

lium, maximè corporearum, quę ſunt in loco, quoniam illa dicuntur circumſtare corpus alicubi exiſtens, quæ non ſunt ei intrinieca, & tamen ipſum aliquo modo attingunt; & inde tranſlatum eſt ad ſignificandum accidentia, quæ adiunguntur actibus moralibus; verum non ſignificat generaliter omnia, quę accidentaliter concomitantur actionem humanam: ſed ſolum ea, quæ aliquo modo afficiũt, & immutant ipſam in ordine ad rectam rationem, ita vt ratione eorum ſit faciendum aliud iudicium ſecundum rectam rationem de ipſa actione quoad bonitatem vel malitiam moralem; quia quæ ſolum comitantur actum, & nullo modo afficiunt ipſum. non pertinent ad eius bonitatem vel malitiam, vt rectè aduertit ANGEST. cap. 8. moral. §. *non omnis circumſtantia*, concluſione prima. Quare ſenſus tituli eſt, *an omnes actiones humanæ ſumant aliquam bonitatem & malitiam moralem ex huiuſmodi accidentibus, quæ eas aliquo modo afficiunt, & appellantur circumſtantiæ ipſarum.*

§. 2. *Argumenta partis negatiuæ.*

PARS NEGATIVA probatur PRIMO, quia actus internus voluntatis eſt vere actus humanus, & pertinet ad genus moris, & tamen nullas habet circumſtantias, à quibus ſumat bonitatem aut malitiam, ergo non omnis actus humanus ſumit à circumſtantijs bonitatem aut malitiam. *Antecedens* quoad priorem partem eſt notum; & quoad poſteriorem probatur *primo*, quia ex nulla circumſtantia poteſt ſumi bonitas aut malitia actus niſi in quantum eſt volita, quoniam alias non erit voluntaria; ergo neque niſi in quantum eſt obiectum voluntatis, & ex conſequenti actus voluntatis non habet circumſtantias, à quibus ſumat bonitatem aut malitiam; Hæc *ſecunda conſequentia* patet, quia, vt dictum eſt in explicatione tituli, bonitas & malitia circumſtantiæ conuenit actui conſtituto in ſpecie à ſuo obiecto. Et *prima* probatur, quia obiectum actus voluntatis eſt id, circa quod verſatur, & ex conſequenti eſt ipſum volitum. *Secundo* probatur, idem antecedens authoritate DIVI THOMÆ, quį id docet de circumſtantia finis articulo ſexto huius quæſtionis in corpore: & in ſolutionibus primi & ſecundi argumenti, & generaliter de omnibus circumſtantiis quæſtione ſequenti articulo ſecundo.

SECVNDO nullæ circumſtantiæ dant actui bonitatem aut malitiam accidentalem: ergo abſolutè non dant ei bonitatem aut malitiam. *Conſequentia* patet, quia, vt diximus in explicatione tituli, circumſtantiæ appellantur ea, quæ ſunt extra ſubſtantiam & naturam actus, & afficiunt ipſum, tanquam eius accidentia, & ex conſequenti, ſi dant ei bonitatem aut malitiam, ſolum dant accidentalem; & *antecedens* probatur, quia circumſtantiæ *mutantes ſpeciem* dant ſpeciem bonitatis aut malitiæ diſtinctam ab ea, quam dat obiectum; & vna ſpecies non dicitur accidens alterius, præſertim quando ſunt eiuſdem ordinis & generis, vt in caſu, de quo loquimur; & circumſtantiæ, quæ *non mutant* ſpeciē, ſunt partes ſubſtãtiæ ipſius actus, vel quoad eius entitatem, vt patet in continuatione & intenſione actus; vel ex parte obiecti, vt patet in quantitate materiæ in furto: ergo etiam bonitas aut malitia, quæ ſumitur ab his circumſtantijs, eſt pars bonitatis aut malitiæ ſubſtantialis ipſius actus, & ex conſequenti non eſt accidentalis.

TERTIO continuatio & intenſio actus, & quantitas obiecti, ſunt circumſtantiæ actuum humanorum: & tamen non dant eis bonitatem aut malitiam moralem; ergo non ſumitur ex omnibus circumſtantiis bonitas aut malitia actuum humanorum. *Antecedens quoad priorem partem* ſupponatur vt certum ex doctrina DIVI THOMÆ ſuperius quæſtione ſeptima; & *quoad poſteriorem* probatur diſcurrendo per ſingulas ex his tribus circumſtantiis; & primo probatur de *continuatione*, quia alias ſequeretur in quocunque actu bono continuato per quodcunque tempus, eſſe infinitam bonitatem moralem, quod eſt abſurdum; probatur *ſequela*, quia ſi continuatio, aut duratio dat actioni bonitatem, ergo durationi per vnum inſtans, (ſcilicet, per primum, in quo incipit actio, verbi gratia, charitatis) reſpondet certus aliquis gradus bonitatis in ipſa actione; & vlterius, ergo durationi per tempus quantumuis breue reſpondent infiniti gradus æquales primo: & ex conſequenti bonitas totalis, quæ reſpondet huic durationi, eſt ſimpliciter infinita. Hæc *tertia conſequentia* patet, quia hæc bonitas totalis conſtat infinitis partibus non communicantibus, & æqualibus; & *prima* etiam *conſequentia* patet, quia in illo primo inſtanti eſt tota ſubſtantia actionis, & duratio proportionata ipſi inſtanti, ergo nihil deeſt ex requiſitis vt actio ratione huius durationis habeat certum aliquem gradum. Et *ſecunda conſequentia* probatur, quia in quolibet tempore, quantumcunque breui, ſunt infinita inſtantia continuatiua; aut, ſi hæc negaueris, ſunt infinitæ partes proportionales, in quibus maiorem vim habet hæc difficultas, cum quæuis earum excedat incomparabiliter inſtans, ſicut diuiſibile eſt maius indiuiſibili; & in quocunque ex his inſtantibus eſt eadem ratio, atque in primo, quantum ad hoc, quod eſt, eſſe in ipſo totam ſubſtantiam actionis & æqualem durationem; ergo etiam eſt eadem ratio vt durationi per quodcunque ex his inſtantibus reſpondeat in actione gradus bonitatis æqualis ei, qui reſpondet durationi per primum inſtans: Ac proinde ſi inſtantia ſunt infinita etiam gradus bonitatis reſpondentes durationi per ea omnia, erunt infiniti. Et hæc eadem difficultas proponi poteſt de valore meriti, qui conuenit actioni meritoriæ ratione durationis; & de præmio gloriæ eſſentialis ei reſpondenti; & de demerito & pœna, ſeu de ſupplicio.

Secundo probatur eadem pars antecedentis *quantum ad circumſtantiam intenſionis*, quia intenſio actus non eſt cognita ab operante per cognitionem, quæ dictat operationem, eliciendam, & modum eius, vt experientia conſtat: vnuſquiſque enim experitur, ſe non moueri ad operandum intensè ex cognitione intenſionis, quam actus eſt habiturus, ergo neque eſt volita ab ipſo, & ex conſequenti non poteſt dare actui bonitatem aut malitiam. *Prima conſequentia* patet, quia nihil eſt volitum, quin pręcognitum; Et *ſecũda* probatur, quia quod nõ eſt volitum, non eſt voluntarium, atque adeo non poteſt

dare

dare actui bonitatem aut malitiam.

Confirmatur primo, quia multæ sunt causæ maioris intensionis in actibus, quæ non sunt nobis voluntariæ: ergo saltem in hoc casu maior intensio non est nobis voluntaria, & ex consequenti non dat actui bonitatem & malitiam. Probatur *antecedens*, quia sæpe maior intensio potest prouenire ex maiori procliuitate & propensione naturali ad virtutem, aut etiã ex gratia & habitibus supernaturalibus infusis à Deo, sine vllo merito, & sine industria & dispositione ex parte operantis, sicut infunduntur pueris in baptismo.

Confirmatur secundo, quoniam alias sequeretur, bonitatem, quę prouenit ex intensione actus, non posse adæquari per quamcunque multiplicationẽ actuum cum minori intensione: vt verbi gratia, bonitas, quam habet actus ex intensione vt sex, nõ posset adæquari per multiplicationem actuum habentium bonitatem ex intensione vt tria; probatur *sequela, tum quia* multiplicatio alicuius perfectionis non auget ipsam perfectionem: ergo si perfectio aliqua sine multiplicatione est minor altera, etiam si addatur ei multiplicatio erit minor; & ex consequenti non adæquabit eam: atque adeo si bonitas actus minus intensi non adæquat bonitatem B actus magis intensi, etiam si multiplicetur actus minus intensus, non adæquabit eam; *tum etiam quia* perfectio, quam habet calor ex intensione vt sex non potest adæquari per multiplicationem caloris intensi vt tria, quia omnes calores multiplicati cum hac intensione non excedunt perfectionẽ caloris vt tria: ergo similiter perfectio bonitatis, quam habet actus humanus ratione suæ intensionis, non potest adæquari per multiplicationem actuum cum minori intensione: & tamen *consequens* videtur falsum, quia ex eo sequitur, si ex duobus hominibus vnus toto aliquo tempore continuè committat plura peccata mortalia, & in eius fine resurgat per actum intensum vt sex: & alter eodem tempore abstineat omnino à peccatis, & exerceat assiduè opera studiosa intensa tantum vt tria: non habere hunc posteriorem maiorem bonitatem moralem, neque esse dicendum magis bonum moraliter quam priorem: quod statim se offert vt magnũ inconueniens, & constabit amplius ita esse, si proponatur talis casus de valore meriti, & C de præmio gloriæ essentialis ei respondenti.

Tertio probatur eadem secunda pars antecedentis *quantũ ad circumstantiam quantitatis obiecti*, quia sequitur, actionem, quæ habet infinitam quãtitatem ex parte obiecti, habere infinitam bonitatem aut malitiam moralem: vt verbi gratia, hanc actionem, *volo furari infinitos nummos aureos*, esse infinitè malam; & hanc, *volo elargiri totidem nummos in eleemosinam*; aut, *volo dare eleemosinam infinitis pauperibus*; esse infinitè bonam; probatur *sequela, tum quia* inter quantitatem infinitam nulla est proportio: ergo etiam inter bonitates aut malitias, quæ ab eis proueniunt, nulla est proportio: sed si ambæ sint finitæ, quantumcũque vna earũ excedat alterã, habebunt inter se, aliquam proportionem; ergo necesse est vnam esse finitam, & alteram infinitam; *tum etiam quia*, posita illa sententia, voluntas dandi eleemosinam vni pauperi habebit ex quantitate obiecti certum aliquem gradum bonitatis, qui ex suppositione sit vt vnus, & ex consequenti voluntas dandi eleemosinam duobus pauperibus habebit ex eadem parte bonitatẽ, vt duo: quia sicut duplicatur causa, scilicet obiecti quantitas, sic duplicandus est effectus, scilicet actus bonitas; & hac supputatione possumus procedere in infinitum: ergo voluntas dandi eleemosinam infinitis pauperibus habebit ex quantitate obiecti infinitam bonitatem. Patet consequentia, quia sicut in augmento finito quantitatis obiecti seruatur proportio cum bonitate actus, ita vt duplicata quantitate, duplicetur bonitas: ita etiam in augmento infinito eiusdem quantitatis debet seruari similis proportio cum bonitate: ita vt aucta infinitè quantitate obiecti, etiam bonitas actus sit infinita. Et tamen *consequens* illud videtur falsum, quia ex infinitate secundum essentiam alicuius obiecti non sumit actus infinitam bonitatem: vt actus charitatis, quo diligimus Deum infinitum secundum essentiam, non est infinitè bonus moraliter: ergo neque ex infinitate obiecti, secundum multitudinem aut magnitudinem molis, sumet actus infinitam bonitatem. *Antecedens* ab omnibus admittitur; & *consequentia* probatur, quia nulla poterit assignari sufficiens ratio disparitatis, propter quam infinitas obiecti secundum essentiam non det actui infinitam bonitatem, & infinitas secundum multitudinem det eam.

§. 3. *Omnes actus humani habent à circumstantiis bonitatem & malitiam accidentalem.*

PRIMA CONCLVSIO *omnes actus humani habent aliquas circumstantias, & ab eis sumunt bonitatẽ aut malitiam accidentalẽ.* Hæc cõclusio duas continet partes, & PRIMA, in qua affirmamus, nullum esse actum humanum, qui non habeat aliquas circũstantias, statuitur contra aliquos, qui ducti primo argumento, & testimoniis DIVI THOMÆ in eo adductis asserunt, actum voluntatis non habere circumstantias, de quorum numero est CONRAD. quæstione sequenti articulo secundo, & fauet eis DVRAND. in secunda distinctione 38. quæst. 1. nu. 8. vbi inquit, distinctionem obiecti & finis & circumstantiarum, debere intelligi respectu ipsorum, quia si fiat comparatio inter ipsa, aliquid habet rationem obiecti; & aliquid est eius finis, & aliquid est circumstantia; non tamen respectu actus voluntatis, quia omnia conueniũt in vna ratione obiecti eius. Sed contra eos probatur hæc pars PRIMO *authoritate* DIVI THOMÆ, qui articulo tertio huius quęstionis supponit, de omnibus actionibus humanis, habere circumstantias; quia docet, actiones humanas generaliter, & sine vlla limitatione ad genus aliquod earum, sumere bonitatem aut malitiam ex circumstantijs, & ad hoc necessario supponitur, actiones humanas eodem modo sumptas habere circumstantias: & constat nomine actionis humanæ ita indistinctè sumpto comprehendi, non solum actus internos, sed etiam actus internos voluntatis, imo hos principalius, quia eis primo conuenit ratio libertatis, & moralitatis.

Sed ad hoc respondent aliqui, doctrinam hanc DIVI THOMÆ de bonitate aut malitia conue-

niente actibus ex circumstantijs, explicandam cum limitatione, vt intelligatur tantum de actibus externis, vel de omnibus habentibus circũstantias, vel de omnibus permissiuè, & non positiuè, & tantum de externis positiuè.

Verum hæc solutio facile potest impugnari, *tum quia*, quod Divvs Thomas indistinctè, & sine limitatione dixit de actionibus humanis, contra eius mentem limitatur ad aliquas earũm; *tum etiam quia* Divvs Thomas, vt probet hanc suam doctrinam, vtitur exemplo rerum naturalium, quarum bonitas non solum consistit in forma substantiali, sed etiam in accidẽtibus: ergo sicut hoc exemplum intelligitur de omnibus rebus naturalibus sine vlla limitatione, quia nulla est quæ non habeat accidentia: ita doctrina, quæ ex eo deducitur, debet intelligi de omnibus actionibus humanis indistinctè & sine limitatione, quia nullæ sunt quæ non habeãt circumstantias.

Secvndo probatur *ratione*, quia nullę sunt actiones humanæ, siue externæ, siue internæ, quæ in genere rei non habeant accidentia distincta ab obiecto, à quo sumunt in eo genere suam essentiam specificam: ergo etiam nullæ sunt actiones humanæ, quæ in genere moris non habeant circumstantias distinctas ab obiecto, à quo in eodẽ genere moris sumunt suam bonitatem aut malitiam specificam, & essentialem. *Antecedens* patet, *tum experientia*, quia experimur, in omni actione humana esse aliqua accidentariè adiuncta, vel quoad modum, quo fit, vt intensio, & continuatio, & maior aut minor aduertentia operantis; vel quoad obiecti quantitatem, vt esse obiectum magnum, aut paruum, aut alia similia; *tum etiam ratione*, quia, cùm actio sit ens creatum, & potentiale, non habebit completam suam perfectionem ex sola essentia, sed simul ex accidentibus, & *consequentia* probatur, quia accidentia quæ conueniunt actibus internis in genere naturæ, si sunt libera, præcipiuntur aut consuluntur in bono, & prohibentur in malo, per dictamina rationis, tanquam distincta aliquo modo à substantia ipsorum actuum, & pertinentia ad ipsam: ergo sunt circumstantiæ actuum humanorum in genere moris; patet consequentia, quia sicut ex eo, quod actus aliquis importet ordinem conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem, colligimus, ipsum habere speciem boni aut mali in genere moris: ita etiam ex eo, quod accidentia eiusdem actus importent similem ordinem, colligemus, esse eius circumstantias in genere moris.

Dices accidentia hæc, respectu actus interni habere rationem obiecti, quia sunt volita per ipsum; &, tanquam obiectum, importare ordinem ad rectam rationem; & ideo non dici circumstantias.

Sed contra quia hæc accidentia non sunt volita vt obiectum specificans, sed vt accidentia obiecti, vel actus: ergo, quantumcunque sint volita, distinguntur ab obiecto specificante, vt circumstantiæ.

Confirmatur primo, quia eo modo quo actus externus furandi, vt imperatus ab interno, terminatur ad pecuniã alienã, vel ad maiorem quãtitatẽ pecuniæ, terminatur etiã actus internus imperans: quia actus imperatus ad nihil terminatur volũtariè, nisi vt procedit ab imperante: ergo sicut actus externus terminatur diuerso modo ad pecuniam alienam, & ad quantitatem, quia ad pecuniam terminatur vt ad obiectũ, vel materiam circa quam; & ad quantitatem vt ad circumstantiam; ita etiam dicendum terminari actũ internum imperantem, atque adeo maiorem vel minorem quantitatem non magis esse circumstantiam furti externi, quam volitionis furãdi.

Confirmatur secundo, quia dupliciter potest esse quid volitum, scilicet, *directè & primario*, aut *indirectè & secundario*, aut *concomitanter*; & priori modo est volitum obiectum specificans, & posteriori sunt volitæ circumstantiæ: sed illa accidentia, de quibus loquimur in hoc argumento, solum sunt volita posteriori modo; quia, verbi gratia, per actum amoris Dei, ipse Deus est volitus directè & primario, & circumstantiæ intensionis, & continuationis solùm sunt volitæ indirectè, aut consequenter, in quantum idem actus, quo volumus obiectum, est indirectè & consequenter volitio sui ipsius, & omnium modorum, qui ei conueniunt; & per volitionem furandi pecuniam alienam, ipsa pecunia est directè & primario volita, & maior vel minor quantitas solum est volita concomitanter: ergo illa accidentia non sunt volita vt obiecta propriè & in rigore, sed solum vt circumstantiæ. Et forte hoc voluit significare Dvrand. loco superius citato pro opposita sententia, cum inquit, circumstantias respectu actus interni habere rationem obiecti, quia dicit, se sumere obiectum voluntatis secundum suum totum ambitum, hoc est, vt comprehendit id, quod est quomodocunque volitum, vt explicuimus dubio præcedenti art. 1. dubio 2.

Secvnda pars est, *actus humanos sumere ab his circumstantiis bonitatem aut malitiam accidentalem*; vbi *in primis supponimus*, sumere bonitatem vel malitiam distinctam aliquomodo, ab ea, quam sumunt ab obiecto specificante; & hoc probatur, quia actus humani ratione circumstantiarum sunt magis conformes aut difformes rectæ rationi, quàm præcisè ratione suorum obiectorũ: ergo ratione earũ habent bonitatem aut malitiam distinctam ab ea, quam habent ratione obiectorum. *Consequentia* patet, quia sicut ex conformitate & difformitate actus cum recta ratione colligitur eius bonitas aut malitia (vt diximus articulo primo, dubio secundo) ita ex maiori conformitate aut difformitate colligetur maior bonitas aut malitia: & non potest esse maior in nostro casu, nisi, præter eam, quæ sumitur ab obiecto, addatur alia distincta aliquo modo, quæ sumatur ex circũstãtiis. Dixi autẽ *aliquomodo distincta*, vt comprehendam omnes modos, quibus bonitas & malitia ex circũstantiis distinguitur à bonitate & malitia ex obiecto, scilicet, aut specificè, aut intra eandem speciem.

Et *antecedens* probatur, quia dictamina rationis rectæ non solum pręcipiunt aut consulunt in bono, nec solum prohibent in malo actum quoad obiectum, sed etiam quoad circumstantias; vt, non solum consulunt actum dilectionis Dei quoad obiectum, sed etiam quoad feruorem, & eleemosinam non solum quoad suum obiectum, sed etiam quoad magnitudinem: & non solum prohibent furtum quoad obiectum, sed etiam quoad quantitatem: & ita magis inclinant in bono ad actum, & prohibent in malo actum ratione obiecti & circumstantiarum simul, quam ratione obiecti solius; cũ tamẽ ex parte obiecti in actibus eiusdẽ speciei sit

æqualita-

æqualitas vt præcipiantur, vel prohibeantur: ergo ratione obiecti & circumstantiarum magis, hoc est quoad plura, sunt conformes aut difformes rectæ rationi actus humani, quam solum ratione obiecti.

Et deinde explicamus in particulari qualis sit huiusmodi bonitas aut malitia, quæ ratione circumstantiarum conuenit actibus humanis, & dicimus esse accidentalem, quod (vt in principio huius dubij obseruauimus) intelligitur de actibus vt sunt in genere moris, & nõ præcisè vt sunt in genere naturę. Et probatur, quia omnis bonitas aut imperfectio, quæ aduenit rei vt constitutæ in suo esse specifico, est accidentalis, & extranea, vt patet generali inductione in omnibus rebus vt pertinent ad genus naturæ: sed bonitas aut malitia, quæ conuenit actibus humanis ex circumstantijs, aduenit eis vt constitutis in suo esse specifico intra genus moris per bonitatem aut malitiam specificam, quam habent ex obiecto: ergo est eis accidentalis & extranea.

SECVNDA CONCLVSIO, *bonitas aut malitia, quam actus humani habent ex circumstantijs, non solum est accidentalis eis consideratis quoad suum esse specificum, sed etiam quoad suũ esse indiuiduum & singulare.* Hãc statuo contra aliquos, qui asserunt, circumstantias appellari accidentia actuum humanorũ, quia sunt eis extrinsecæ & accidentales quoad gradum genericum, & specificum, licet non quoad gradum indiuidualem, de quorum numero est GREGORIVS DE VALENTIA tom. 2. commentariorum theologicorum disputatione 2. q. 7. puncto 1. §. *sed vt recte intelligatur* & tom. 4. disputatione 7. q. 11. puncto 1. §. *in primis enim oportet vt nonnullis alijs diuisionibus sequentibus.* vbi, licet concedat, aliquas esse circumstantias, quæ verè sint circumstantiæ, & accidentaliter se habeant ad actum secundum vtramque rationem, cuiusmodi sunt, *duratio, intensio, locus, tempus, & modus* & similia; negat idem esse de ratione circumstantiæ proprie sumptæ, quia ad hanc satis esse dicit, cõuenire accidẽtaliter actui sumpto pręcise secundum speciem suam, atque huius generis asserit esse quantitatem obiecti, vt in furto magnã vel paruam quantitatem. In quo videtur pugnantia dicere, quia repugnat quantitatem obiecti pertinere ad substantiam indiuiduam actus, & non pertinere ad eam, *intensionem & durationem* actus, cum hæ sint magis intrinsece actui, quam obiecti quantitas; sed de hoc, & de huius sententiæ fundamento dicemus in solutione secundi argumenti; & contra hos probatur nostra conclusio. PRIMO ea ratione, qua ipsi vtuntur, ad probandum de aliquibus circumstantijs esse accidentales, & extraneos actibus humanis, consideratis secundum vtrumque gradũ, scilicet, quia remotis cogitatione aut reipsa talibus circumstantijs ab actu, manet tota substantia actus in indiuiduo; nam simili modo possumus argumentari de quacunque alia circumstãtia, vt verbi gratia de quantitate pecuniæ in furto, quãuis remoueatur aliqua pars huius quantitatis manebit eadem indiuiduatio substantialis furti in genere moris, ita vt maneat eadem numero malitia furti: ergo quãtitas obiecti accidentalis est extranea actibus nostris, consideratis secundum suum esse indiuiduale; & *antecedens* huius argumenti potest sufficienter probari ex paritate rationis inter quãtitatẽ obiecti, & quantitatẽ actus, siue intẽsionis, siue durationis, quãtum ad hoc, quod est, pertinere aut nõ

A pertinere ad indiuiduationem substantialem actus

Confirmatur generali ratione quoad omnes circumstantias, quia omnes accidunt indiuiduationi substantiali actus in genere naturę: ergo etiam omnes accidũt indiuiduationi eiusdem actus in genere moris; *antecedens* patet, quia idem numero actus posset fieri cũ minori aut maiori intensione, & duratione, & aduertentia ex parte operantis, & circa minorem aut maiorẽ quãtitatem ex parte obiecti; quando habet eam: non enim pendet indiuiduatio substantialis actus ex his cõditionibus; & ita nullus dicet, esse alium numero actũ furãdi in genere naturæ, quia furetur quis centum aut quinquaginta; & *consequentia* probatur, *tum quia* nulla est ratio, propter quã magis sumatur indiuiduatio substãtialis actus in genere moris, hoc est quoad suam bonitatem vel malitiam moralem, ex aliquo, vel aliquibus horum, quam in genere naturæ, *tum etiam quia* sicut specificatio in vtroque genere sumitur ab eodem, scilicet ab obiecto cõsiderato secundũ diuersas rationes obiectiuas: ita dicendum est de indiuiduatione, sumi ab eodẽ diuersimode considerato.

B SECVNDO PROBATVR conclusio ex doctrina D. THOMÆ, qui superius q. 7. ar. 3. ad tertium vt explicet difficultatem, quæ in eo argumento proponebatur, scilicet quomodo duæ causæ actionis, scilicet efficiens & finalis, sint circũstantiæ, quę ab ipso appellantur *quis & propter quid*; cum tamen vt causę pertineant ad substantiam illius actus; dicit, illam cõditionẽ causæ, ex qua substantia actus dependet; non esse circumstantiã, sed aliquã cõditionem adiunctam, ex quo omnes colligunt causam efficientẽ non esse circumstantiã secundum suam substantiã siue specificam siue indiuidualem, quia secundum vtramque rationem concurrit per se ad substantiã actionis, sed solum secundum aliquam conditionẽ, vel qualitatem superadditam, quę accidentaliter se habeat ad substantiã actionis, vt in homine, esse talis status, scilicet esse laicum, aut sacerdotem, vel religiosum. Et nos ex hac doctrina possumus sumere hoc argumentũ: si ad rationem circumstantiæ est satis, esse accidentalem actioni quoad esse specificũ & non requiritur quoad esse indiuiduale, sequitur causam efficientem secundum suam substantiã indiuiduam, scilicet hunc hominem indiuiduum, & singularem, posse esse circumstantiam actionis humanæ: probatur sequela, quia hic homo indiuiduus & singularis per accidens se habet ad actionẽ secũdum speciem, & solum requiritur per se ad eã secũdum esse indiuiduale. Quod probatur quia sine hoc homine operante posset fieri eadem actio secundũ speciem moralem, verbi gratia furti, aut, eleemosinę, non tamen eadem in indiuiduo.

C

§. 4. *Soluitur 1. argumentum de actibus voluntatis, & 2. de circumstantijs speciem mutantibus, & non mutantibus eam.*

AD PRIMVM Respondetur negãdo antecedens quoad posteriorem partem. Et ad prim. probationem, supposita distinctione explicata in probatione primæ cõclusionis, de duplici modo, quo aliquid potest esse volitũ scilicet *primario* & immediate, aut *secundario* & concomitanter, aut vt adiacens alteri, & vt modus eius; Respõdetur antecedẽs solum esse verũ de volito posteriori modo; & ideo

primam consequentiam solum valere, si consequens intelligatur de obiecto latè sumpto, prout est idem quod volitum quocunque ex his duobus modis; & *secundam* esse omnino negandam, quia, quando dicimus circumstantiam distingui omnino ab obiecto, aut aduenire actui constituto in specie à suo obiecto, sumimus obiectum propriè, & in rigore, prout est idem quod volitum priori modo. Itaque concedimus circumstantiam, vt det bonitatem aut malitiam actui, debere esse volitam aliquo ex his duobus modis, atque adeo debere esse obiectum voluntatis latè; & negamus debere esse volitam priori modo, & consequenter esse obiectũ proprie sumptum, quod distinguitur à circumstantijs, quia dat actioni bonitatem aut malitiam specificam & essentialem.

Ad secundam probationem ex testimonijs Diu. THOMÆ Respondetur, *primum testimonium*, quantum attinet ad hanc quęstionem, non habere difficultatem, quia in eo solum dicit D. THOMAS, finem operantis dare speciem actui voluntatis tanquam eius obiectum, non tamen explicat an sit obiectum propriè sumptum, vt distinguitur à circũstantia, vel solum late qua ratione est idem quod volitum aliquomodo, & dicitur de circumstantijs. Et de hoc solet esse dubium, de quo ibi est agendũ, & *de secundo testimonio* dico D. THOMAM ibi sumere obiectum pro volito, vt est commune ad obiectum & circumstantias, & in hoc sensu dixisse, actum voluntatis à solo obiecto sumere bonitatem aut malitam.

AD SECVNDVM respondetur, negando antecedens; & ad probationem quantum attinet ad *priorem partem*, quæ est de circumstantijs *mutantibus speciem*, dicendum est, speciem bonitatis aut malitiæ, quam dant actui, esse accidens respectu speciei, quam etiam in genere moris habet idem actus ex obiecto: & non esse inconueniens, vnam speciem esse accidens respectu alterius speciei: sicut in genere naturæ multę sunt species completę, quæ sunt accidentia substantiæ. Et ita CAIET. super art. 10. & 11. huius quæstionis, per analogiam ad accidentia naturalia, ex quibus quædam sunt per se species completæ, vt albedo, & nigredo; & alia sunt solum conditiones, & modi præsuppositarum specierum, vt intensio, & remissio; explicat qua ratione intra genus moris reperiatur similis distinctio accidentium. Et ad id quo probatur oppositum de genere moris, scilicet ex speciebus, quæ sunt eiusdem ordinis & generis, vnam non esse accidens alterius, vt in lacte albedo non est accidens dulcedinis; & speciem quæ sumitur ex obiecto, & eam quæ sumitur ex his circumstantijs esse eiusdem generis moris; Respondetur ex doctrina Diu. THOMÆ, superius quæst. 7. art. 1. ad tertium, vnum accidens accidere alteri propter conuenientiam in subiecto, & hoc contingere dupliciter; scilicet aut quia coniunguntur in vno subiecto *sine aliquo ordine inter se*, vt in lacte coniunguntur albedo & dulcedo, & tunc neutrum esse accidens alterius; aut quia coniunguntur *seruato ordine inter se*, in quantum recipit vnum mediante alio, vt corpus recipit colorem mediante superficie, & tunc vnum dici accidens alterius, vt color dicitur accidens superficiei. Et quia species bonitatis aut malitiæ, quæ est ex circumstantia, conuenit actui seruato ordine aliquo ad alte-

A ram speciem, quam habet ex obiecto, in quantum præsupponit eam in ipso actu, vt conueniat ei; ideo dicitur accidens huius speciei. Et quantum ad *posteriorem partem*, quę est de circumstantijs non mutantibus speciem, GREGORIVS DE VALENTIA locis citatis in probatione vltimæ conclusionis, Respondet, illas tres circumstantias, quæ ibi referuntur, quamuis sint partes substantiæ actus, aut quoad eius entitatem, aut ex parte obiecti, esse eius accidentia, non solum in genere naturæ, sed etiam in genere moris, hoc est quoad bonitatem vel malitiam, quia eis cogitatione remotis, intelligitur manere tota substantia actus in vtroque genere; verum addit, esse discrimen quantũ ad hoc inter eas, quia intẽsio & duratio sunt accidentia actus quoad esse specificum & indiuiduale; & quantitas obiecti solum quoad esse specificum. Et probat hoc discrimen *tum quia* intensio & duratio non sunt de essentia, vt constat; nec de indiuiduatione, quia hæc sumitur ex obiecto determinato ad esse indiuiduum, & ad talem determinationem obiecti non concurrunt intensio & duratio actus, at vero quantitas obiecti concurrit ad eam; *tum etiam quia* quod dicitur de quantitate obiecti, videtur colligi ex

B Diu. THOMA superius quæst. 7. art. 3. ad tertium, vbi explicat, quantitatem pecuniæ esse circumstãtiam furti, in quantum furtum est ablatio rei alienę secundum suam speciem, & in hoc non includitur quantitas. Et mihi hæc solutio placet, si excludatur illud discrimen, propter argumenta supra posita contra ipsum. Et ita dico, circumstantias illas esse accidentia quędam actus in genere moris non solum quoad esse specificum, sed etiam quoad esse indiuiduale, quamuis sint partes suæ substantię indiuidualis; quia non sunt partes necessariæ ad eius consistentiam: cuius ratio est, quia quamuis actus, saltem quoad esse indiuiduale, & quoad existentiam, postulet aliquam intensionem, & aliquã durationem, & etiam aliquam quantitatem ex parte obiecti, cum habet eam; tamen nullam earum postulat determinatam, hoc est in gradu determinato, quia quocunque gradu signato, poterit hæc species indiuiduata subsistere in minori: atque adeo de quocunque gradu signato, siue quoad intẽsionem, siue quoad durationem, aut quantitatem obiecti, est verum dicere, esse accidentalem huic speciei, etiam quantum ad suum esse indiuiduale: quia iuxta PORPHYRII definitionem, *Accidens est*

C *quod potest esse & abesse sine subiecti corruptione.*

An vero hæ circumstantiæ, & aliæ propter hãc rationem sint dicendæ accidentia ab accidẽte prędicabili, vel à prædicamentali, videtur pertinere ad quæstionem de nomine, quia de re satis constat, omnes has circumstantias secundum se pertinere ad accidens prædicamentale, quia vel sunt accidentia prædicamentalia, vel conditiones & modi eorum; & solum potest esse quæstio de nomine, an hoc sufficiat, vt ita appellentur: vel saltem potius illæ, quæ non mutant speciem, atque adeo non distinguntur specie ab actu, cuius sunt accidentia, non sint ita appellandæ; quia ad hoc, vt aliquid dicatur accidens prædicamentale, requiritur distinctio eius secundum naturam, & speciem, ab eo, cuius dicitur accidens. Et quamuis videam placere aliquibus hoc *secundum*, mihi magis placet *primum*:

quia

quia in diuisione entis in substantiam & accidens prædicamentale, substantia sumitur vt comprehẽdit quidquid est substantia, aut tanquam natura substantialis, vel tanquam pars, aut modus eius; & accidens pro omni eo quod non est aliquo ex his duobus modis substantia: ergo cum circumstantię, quæ non mutant speciem, non sint aliquo ex his duobus substantiæ, sequitur eas esse dicendas accidentia prædicamentalia.

Confirmatur primo, quia plures modi substantiales dicuntur accidentia ab accidenti prędicabili, vt multi dicunt de existentia substantiæ creatæ, & de vnione substantiali, quæ potest reperiri inter partes substantiæ creatæ: ergo modi accidentales non solum sunt dicendi hac ratione accidentia, sed etiam ab accidenti prædicamentali; patet consequentia, quia magis habent de natura accidentis quam modi substantiales.

Confirmatur secundo, quia in modis substantialibus satis est, esse substantias tanquam modos, vt in illa diuisione comprehendantur sub substantia: ergo & in modis accidentalibus est satis esse accidentia tanquam modos, vt in eadem diuisione comprehendantur sub accidente.

Et ad primam probationem GREGORII DE VALENTIA pro illo discrimine, negamus, aliquam signatam quantitatem obiecti esse necessariam ad determinationem eiusdem obiecti ad esse indiuiduum; & quamuis diceretur necessaria, non probaretur ex hoc, dicendũ esse idem de intensione, quia pertinet magis ad substantiam indiuidualem actus, quam quãtitas obiecti, cum sit pars intrinseca substantiæ induidualis actus, quod nulli quantitati obiecti potest conuenire.

Ad secundam probationẽ dicendum D. THOMAM ibi solum dicere in obiecto furti *esse alienum*, non esse circumstantiam ipsius furti, (quia hoc pertinet ad eius substãtiam) sed esse magnum vel paruum; vbi D. THOMAS non dicit magnum vel paruum conuenire furto accidentaliter tantum respectu suæ essentiæ specificæ.

§. 5. *Examinatur tertium argumentum de continuatione & intensione actuum: & reijciuntur solutiones Thomistarum quorundam, & Gregorij Ariminensis, & Fran. Suarij.*

AD TERTIVM respondetur negando antecedẽs quoad posteriorem partem, & ad primã probationem, quæ sumitur *ex continuatione* omnes negant sequelam, & ad eius probationem variæ assignantur solutiones, ex quibus, quoniam maiori ex parte solent adhiberi huic difficultati propositę de valore meriti, & de præmio ei respondenti de quo agendum est alibi; solum referam eas quę ad bonitatem vel malitiam moralem potuerint applicari. PRIMA ERGO est quorundam recentiorum Thomistarum, qui existimantes se in hoc defendere doctrinam D. THOMÆ, supponunt, non augeri in actibus nostris valorem meriti respectu gloriæ essentialis ratione solius continuationis, nisi simul augeatur intensio; sed solum respectu glorię accidentalis. Et si ab eis quæras, an idem censeatur de augmento bonitatis moralis. Ad hoc respondent duobus modis; *primus* est quorundam, qui concedunt

A sufficere solam continuationem, si cætera requisita sint, & augeatur bonitas moralis accidentaliter, sicut nos diximus vniuersaliter eam augeri ratione circumstantiarum: quia ex difficultate operis crescit eius bonitas, & in continuatione & perseuerantia boni operis est specialis difficultas, quia corpus quod corrumpitur aggrauat animam. Dicunt tamen, nihil de hac bonitate accidentali respondere durationi primi instantis, quia illa duratio non est circumstantia, cum sit intrinsece necessaria ad esse ipsius actus, & bonitas accidentalis solum conuenit accidentibus ratione circumstantiarum; sed totam respondere continuationi, non quidem habito respectu ad singula instantia, vel ad singulas eius partes proportionales, sed ad totam continuationem, prout fit successiuè. *Secundus modus* est aliorum, qui etiam dicunt, non augeri bonitatem moralem in aliquo actu ratione solius continuationis, nisi simul augeatur intensio, & hoc probant, quia ratione solius durationis nihil additur in entitate intrinseca actus, sed solum coexistentia ad maius tempus, quæ in ipso actu est extrinseca denominatio, sicut mutua coexistẽtia duarum rerum
B permanentium inter se, non est in eis aliud, quam extrinseca denominatio: quod maxime videtur verum in actibus internis voluntatis, à quibus bonitas formalis communicatur extrinsece alijs actibus imperatis; quia, cum huiusmodi actus producantur in instanti, non videtur esse aliud, maior duratio in eis, quam permanentia eiusdem entitatis indiuisibilis pro maiori tempore: ergo si solum additur hæc parmanentia, non addetur maior bonitas moralis; quia sicut bene intelligitur, eandem entitatem actus, & eandem bonitatem naturalem non auctam permanere toto illo tempore, ita etiam intelligetur eandem bonitatem moralem non auctam permanere. Et hoc supposito ad formam illius probationis, qui sequuntur *priorem modum exponendi* hanc sententiam, Respondent, negando *primam consequentiam*, & ad eius probationem dicunt, aliquid deesse in illo instanti, ex requisitis, vt actio habeat certum aliquem gradum huius bonitatis accidentalis, scilicet, durationem illius instantis non esse circumstantiam; quia tota hæc bonitas; cum sit accidentalis, respondet actui ratione circumstantiarum. Et ita etiam negant *secundam consequentiam*, quatenus fundatur *in prima*, propter proportionem, quæ est inter singula instantia succedentia, & primum, quantum ad hoc, quod est, esse in singulis eorum omnia requisita ad bonitatem
C moralem, sicut in primo. Si autem fiat eadem consequentia, aut potius simile argumentum ad probandum respondere actui infinitam bonitatem ratione continuationis post primum instans, propter infinita instantia aut infinitas partes proportionales, quæ sunt in ea; Respondent, bonitatem accidẽtalem quæ respondet actioni ratione continuationis, non commensurari singulis instantibus eius, aut partibus proportionalibus, sed toti cõtinuationi, prout fit successiue. Sicut motus quicunque cõtinuus non cõmensuratur instantibus vel partibus proportionalibus tẽporis, nec punctis cõtinuatiuis aut partibus spatij, sed toti successioni tẽporis, aut extẽsioni spatij per partes indeterminatas, & totam hãc solutionẽ accõmodãt hi authores ad simile argumẽtũ, quo cõtra eos probatur infinitè augeri valorẽ meriti respectu præmij accidẽtalis, & ipsũ præ-

mium accidentale ratione continuationis actus. Qui vero sequuntur *posteriorem modum exponendi* eandem sententiam, respondent, admittendo antecedens, & *primam consequentiam*, & negando *secundam*; & consequenter etiam *tertiam*, quæ ex ea pendet; & ad probationem *secunda*, Respondent, esse magnum discrimen inter primum instans, & reliqua sequentia: quia in primo fit de nouo tota entitas actus, & ideo etiam fit modo suo eius bonitas moralis; at vero in sequentibus neque fit de nouo tota entitas, neque additur ei aliquid intrinsecum, sed solum additur coexistētia ad longius tēpus, & permanentia in eo; & ideo non est necesse fieri, aut addi nouam bonitatem, sed satis est permanere eandem; quod, vt dixi, non est aliud, quam quędam denominatio extrinseca. Et ne videatur alicui difficile id, quod in hac solutione dicitur, scilicet, non respondere actui bonitatem moralem ratione continuationis, cum tamen continuatio postulet maiorem conatum potētiæ, & ex consequenti sit causa maioris difficultatis, quę auget bonitatem operis; Respondent ex doctrina VICTORIÆ in relectione de augmento charitatis, prima parte, numero decimo octauo, quando dicitur, ex continuatione augeri difficultatem operis, & ex hac bonitatem, intelligendum esse, non de quacunque continuatione, sed de notabili & sufficienti ad defatigandum: ipsos vero loqui de quacunque, etiamsi non sit sufficiens ad defatigandum, quoniam argumentum propositum vim habet in quacumque, & non in notabili, cum non sint infinitæ partes notabiles, & sufficientes ad defatigandum in aliqua duratione continua.

Hac solutio mihi non placet, & vt omittam, quod in ea supponitur, scilicet, opera nostra non esse meritoria augmenti charitatis & gloriæ essentialis, nisi sint intensiora habitu charitatis, à quo procedunt, quia de hoc (vt dixi) est alibi agendum: potest impugnari quantum ad id, quod in ea dicitur de bonitate morali. Et in primis contra *priorem modum* exponendi eam potest obijci, esse falsum, non respondere aliquem gradum bonitatis accidentalis durationi primi instantis; quod probatur, quia actus ratione illius durationis est bonus, & non bonitate substantiali, siue quoad esse specificum, siue quoad esse indiuiduale: ergo bonitate accidentali. *Consequentia* patet ex sufficienti partium enumeratione; & *antecedens quoad priorem partem* etiam patet, quia actus secundum illam durationem est conformis rectę rationi, non minus quam secundum durationem cuiuscumque instantis ex sequentibus: ergo & bonus. Et *quoad posteriorem partem* probatur, quia bonitas substantialis quoad esse specificū sumitur ab obiecto, & quoad esse indiuiduale, vel sumitur etiam ab obiecto, vt determinato ad esse indiuiduum; vel vndecunque sumatur, non pendet à duratione, vel existentia illius instantis, vel alterius; quia res quęcunque vt indiuiduata per propria principia præsupponitur suæ existentiæ, & durationi, aut ordine naturæ, aut rationis, iuxta modum quo distinguitur ab ea.

Confirmatur primo quia idem actus in genere naturę ratione illius durationis aut existentiæ habet aliquam bonitatem, aut perfectionem naturalem quæ est ei accidentalis respectu suæ substantiæ specificæ & indiuidualis: ergo idem dicendum est de eo in genere moris.

Confirmatur secundo, quia si hoc sit verum de duratione primi instantis, maximè propter rationem in hac solutione assignatam, scilicet, quia illa duratio est intrinsece necessaria ad esse ipsius actus, atque adeo non est ei accidentalis, neque circumstantia. At hęc ratio nullam habet vim, *tum quia* illa determinata duratio non est simpliciter necessaria ad esse actus, sed ex suppositione, quod incipiat esse in tali instanti; & hoc non est satis, vt non sit simpliciter accidentalis, atque adeo circumstantia; *tum etiam quia* quantumcunque sit necessaria, non pertinet ad speciem; neque ad indiuiduationem actus: ergo est accidens eius & circumstantia; patet *consequentia*, quia hoc satis est vt idem concedatur de intensione, cum qua incipit actus, tam in genere naturæ quam in genere moris. *Et tandem quia* alias sequeretur idem esse dicendum de duratione cuiuscunque alterius instantis, aut temporis sequentis. Probatur sequela, quia eodē modo est necessaria illa duratio ad esse actus, pro tunc, scilicet, & ex suppositione tantum, & non simpliciter: & in vtroque nihil habet, ratione cuius importet conformitatem cum ratione distinctam à substantiali, potius quam duratio primi instantis.

Confirmatur tertio, quia etiamsi hoc admittatur, non dissoluitur difficultas de infinito augmento bonitatis accidentalis. Probatur, quia signato aliquo instanti determinato post primum, non quidem immediate, sed post tempus breuissimum, sicut potest assignari, aut operantis libera reflexione & cogitatione, aut à deo, concedendum est, iuxta hanc solutionem, respondere actui ratione durationis illius instantis aliquem certum gradum bonitatis accidentalis; & habito respectu ad hoc instans potest fieri argumentum de multiplicatione infinitorum graduum æqualium ratione instantium, aut partium proportionalium temporis succedentis.

Et deinde contra posteriorem modum exponendi eandem sententiam potest obijci; falsum esse, non augeri bonitatem moralem ratione continuationis, etiamsi intelligatur cum limitatione de continuatione, quæ non sit notabilis & sufficiens ad defatigandum. Quod probatur, quia vel differentia inter magnam & paruam continuationem ponitur in defatigatione & difficultate, quam patitur operans ratione magnæ continuationis, & non ratione paruæ; aut solum in inæqualitate eorum inter se. *Primum* dici non potest, quia ex maiori conformitate cum ratione, potest colligi maior bonitas in nostris actibus, & hæc maior conformitas potest reperiri in continuatione actus facta sine aliqua difficultate & fatigatione: ergo maior bonitas. *Antecedens quoad priorem partem* patet, quia si conformitas sumatur fundamentaliter, est ipsa bonitas; si vero formaliter, aut relatiue, est signum ad colligendum à posteriori bonitatem, vt explicui articulo primo; & *quoad posteriorem partem* probatur, *tum quia ipsa* continuatio sumpta secundum se, & secluso ordine ad defatigationem & difficultatem operantis, est conformis rectæ rationi; sicut è contra, continuatio in malis est difformis; *tum etiam quia*, quamuis homo in statu innocentię cōtinuaret opera bona moraliter, sine vlla defatigatione aut difficultate; & angelus in statu viæ saltem per correspondentiā ad nostrum tempus; tanto in

eis aliquod opus esset cæteris paribus magis bonũ moraliter. *Neque etiam potest dici secundum*; quia ex inæqualitate continuationum solum potest colligi, eas augere inęqualiter bonitatem, non vero vnam augere, & alteram non augere: quia sicut continuatio magna multum auget bonitatem, ita breuis & parua augebit parum.

Et confirmatur. quia ideo dicimus, continuationem augere bonitatem, quia auget conformitatem cum ratione, vt patet ex probatione secundæ partis primæ conclusionis; sed hæc ratio non solum habet locum in magna continuatione, sed etiam in parua, quia vtraque auget conformitatem, licet magis magna quam parua.

Et ad fundamentum huius sententiæ, Respondetur, actionem, quamdiu continuatur, etiamsi sit indiuisibilis, recipere influxum & concursum potentiæ, quia pendet ab ea non solum in fieri, sed etiam in conseruari: & ideo etiam recipere semper entitatem suam non vt nouam, sed vt conseruatam; & propterea falsum esse, quod dicitur de duratione aut continuatione, scilicet, consistere tãtũ in denominatione extrinseca: sicut propter eandem rationem est falsum eius conseruationem passiuam esse denominationem extrinsecam.

Secvnda solvtio est desumpta ex Gregorio in 2. d. 3. q. vnica art. 2. ad quartum, quem in hoc sequuntur aliqui ex nominalibus, & ex recentioribus, ad cuius expositionem *supponitur* tanquam fundamentum certum, dari aliquam continuationem post primum esse actionis, quæ non sit omnino libera, sed aliquo modo necessaria, ita vt intra tempus, quo durat huiusmodi continuatio, non sit liberum voluntati cessare ab actione, sed necessario debeat in ea perseuerare, saltem naturaliter loquendo; solet autem hoc fundamentum tribus modis explicari, ad defendendum libertatẽ voluntatis, quantum ad continuationem actus. *Primus est*, post instans, in quo actio voluntatis incipit esse, dari tempus aliquod breuissimum, certum & determinatum, quod à solo Deo cognoscitur, & homini est imperceptile; & in hoc tempore, & qualibet parte eius aut instãti, non posse hominem, saltem naturaraliter loquendo, cessare ab actione, vsque ad instans extrinsecum terminatiuũ eius: & quando in eo non cessat, succedere aliud tempus simile præcedenti, & in eo etiam non esse homini liberum desistere ab actione, vsque ad instans terminatiuũ ipsius, & sic consequenter succedere huiusmodi tempora imperceptibilia, & instantia terminatiua eorum; atque ita iuxta hanc sententiam *necessitas* continuationis est quoad hęc tempora imperceptibilia, & *libertas* quoad instantia terminatiua eorũ quæ quoniã separantur ab inuicem, temporibus interpositis, appellantur *intercalaria* à nõnullis authoribus. Hunc modũ explicãdi hoc fundamentum refert Angestvs in moralibus capite octauo, in expositione partis textus, quæ incipit *duplici habitudine §. quoad primum punctum*. Et Almainvs tractatu primo moralium c. 9. & in dictatis supra sententias Holthot quæstione tertia, quæ est de libertate voluntatis articulo septimo, opinione secunda, in solutione tertij; qui vtrobique tribuit eum Gregorio, & proculdubio videtur sequi eũ loco citato. *Secundus modus* exponendi idem fundamentum est, dari, post primum esse actionis voluntatis, tempus aliquod, non quidem certum &

A determinatum, sed vagum & indeterminatum, in quo necessario debeat durare actio, ita vt quamuis voluntas non possit aliquo tẽpore cessare ab actu, postquam produxit eum, tamen nullum detur certum & determinatum tempus, aut instans, in quo non possit cessare. Quare iuxta hanc sententiam *necessitas* continuationis est quoad aliquod tempus indeterminatum, & *libertas* quoad quodlibet instans signatum, & quamcunque determinatam partem temporis, post primum instans, in quo actus incipit esse. Hunc modum explicandi illud fundamentum refert etiam Angestvs loco citato, & Gabriel Vasquez to. 1. in 1. 2. D. Thomæ disputatione 54. cap. 3. qui sequitur eum, & tribuit Gregorio & Almaino locis citatis: sed proculdubio neuter eum sequitur. *Tertius modus* exponendi est, dari certum aliquod & determinatum tempus post primum instans, quo actus incipit esse, intra quod voluntas non potest cessare omnino ab actu ipso (hoc est vsque ad nõ gradum, & ita vt quoad suam totam entitatitem desinat esse) sed solum potest remittere, & diminuere eius perfectionem, aut intensionem; ita vt
B si actus in primo instanti producatur intensus vt sex, possit voluntas immediate post illud instans diminuere eius intensionem successiue per partes, quousque finito illo tempore desistat omnino à tali actu. Et quamuis huiusmodi tempus sit certum & determinatum respectu cuiuscunque actus, non est æquale respectu omnium; sed tanto maius, quanto actus fuerit perfectior & intensior. Atque ita iuxta hanc explicationem *necessitas* continuationis est quoad totalem desitionem actus, & *libertas* quoad remissionem suæ perfectionis aut intensionis. Hunc modum exponendi fundamentum propositum sequuntur Almainvs & Angestvs locis citatis. Et supposito hoc fundamento ad probationem sequelæ Respondetur cõcedendo *primam consequentiam* & negando *secundam*, & consequẽter *tertiam*, quę in ea fundatur. Et ad probationem *secundæ* respondetur concedendo *antecedens*, scilicet, in quolibet tempore, post primum instans, esse infinita instantia; & in quocunque eorum esse totam substantiã actionis quoad suam entitatem, vt distinguitur à modis siue extrinsecis siue intrinsecis; & tantam durationem sicut in primo; & negando *consequentiam*, qua infertur, respondere durationi cuiuscunque ex his instantibus æqualem gradum bonitatis, cum eo, qui respondet durationi primi instantis. Et ratio discriminis est,
C quia in duratione primi instãtis concurrunt omnia, quę requirũtur ad bonitatẽ moralẽ actus; at vero in duratione alicuius instãtis aut partis tẽporis immediate sequentis, deest libertas, quia (vt patet ex fundamento supposito) continuatio actus post primũ instans sui esse est aliqua ratione necessaria, scilicet iuxta aliquem modum ex tribus, quibus fundamẽtum illud est expositũ. Et quantũ ad id, in quo deest actui libertas, etiam deest bonitas moralis, quæ (vt diximus articulo primo) præsupponit in actu, cui conuenit, libertatem, aut tãquam fundamentũ; aut tanquam conditionem necessario requisitam.

Sed neque hæc solutio mihi videtur sufficiens: *Primo* quia fundamentum, quod in ea supponitur, de necessitate durationis actus post primum instans sui esse, est falsum, quod contra primum & tertium modum exponendi ipsum probatur

efficaciter, quia ex eo ita intellecto sequitur, eum, qui peccat mortaliter, esse pro aliquo tempore determinato extra statum salutis, scilicet pro tempore, quo necesse fuerit durare actum peccati; Probatur sequela, quia, iuxta vtrumque modum, datur tempus aliquod certum & determinatum, licet sit breuissimum, intra quod voluntas non potest desistere ab actu peccati mortalis, aut quoad totam perfectionem suam, iuxta primum modum; aut saltem quoad aliquam partem eius, iuxta tertium; & quamdiu aliquis peccat mortaliter non potest conuerti in Deum, & ex consequenti est extra statum salutis. Esse autem hoc inconueniens, patet ex communi modo, quo in scriptura vocantur peccatores ad pœnitentiam, quia in eo significatur, vocari pro quocumque tempore, aut instanti, atque adeo in quocumque esse eis possibile, & liberum desistere à peccato, & conuerti in Deum per pœnitentiam, quod saltem debet intelligi de quocunque instanti aut tempore determinato. Et ad hoc probandum solet adduci peculiariter illud Ezech. 18. *Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis* &c & postea *conuertimini & agite pœnitentiam.* &c. quæ verba referuntur ad quodcunque tempus & instans. &c. 33. *impietas impij non nocebit ei in quacunque die conuersus fuerit ab impietate sua*; vbi illud, *in quacunque die*, ponitur pro in quocunque tempore siue instanti. Et non est satis id quod authores vtriusque explicationis respondent, scilicet peccatorem debere, sibi hoc imputare, cum voluntariè commiserit peccatum, cui est annexa hæc miseria, vt non possit in quocunque tempore aut instanti sequẽte adhiberi remedium; quia scriptura videtur loqui indistinctè de quocunque tempore, siue sit immediatum instanti, in quo committitur peccatum, siue ab eo separatum.

Dixi autem hoc argumentum non habere vim *contra secundum modum* exponendi illud fundamẽtum, quia iuxta eum nullum potest assignari instãs aut tempus, in quo non possit homo pro sua libertate cessare ab actu peccati. Et ex necessitate durationis actus peccati pro tempore indeterminato & vago non sequitur esse concedendum hominem qui peccat, esse pro aliquo tempore extra statum salutis; quia in *consequenti*, per *aliquod tempus*, intelligitur tempus determinatum; imo quamuis dicatur pro aliquo tempore vago, non est concedendum, quia esse extra statum salutis consistit in impossibilitate habendi ea, quæ requiruntur ad salutem, scilicet gratiam iustificantem, & actus quibus ad eam disponimur, & hæc impossibilitas respicit tempus aut instans signatum & determinatũ. Et hæc eadem difficultas est in sententia eorum, qui negant necessitatem continuationis actus peccati pro tempore aliquo, siue determinato, siue indeterminato: quia quamuis actus peccati desinat per vltimum sui esse, quod etiam sit primum instans sui esse, non potest homo immediate post tale instans habere actum pœnitentiæ, quo disponatur ad gratiam iustificantem, neque ipsam gratiam, quia actus pœnitentiæ, cum sit secundum suam entitatem indiuisibilis, incipit esse per primum sui esse, & similiter infusio gratiæ fit in instanti, & inter hæc duo instantia necesse est interponi tempus aliquod saltem indeterminatum & vagum, quia non dantur duo instantia immediata.

Et contra omnes tres modos exponendi il-
A
lud fundamentum probatur idem communi ratione, quia quotiescumque per intellectum proponitur voluntati exercitium sui actus sub indifferentia ad vtramque partem, siue in inceptione, siue in cõtinuatione, manet voluntas libera, & indifferens ad vtramque partem respectu exercitij: sed immediate post primum esse actus voluntatis, hoc est in eius continuatione, proponitur per intellectum voluntati exercitium talis actus sub indifferentia ad vtramque partem; ergo manet voluntas libera ad vtramque partem respectu exercitij, & ex consequenti nulla necessitate determinatur ad ipsam. *Maior* patet, quia ex indifferentia iudicij prouenit, tanquam ex radice, libertas voluntatis; & *minor* probatur, qui in primo esse actus voluntatis intellectus proponit eius exercitium sub indifferentia ad vtramque partem, & nihil est quod obstet, aut impediat ne idem modus proponendi ipsum continuetur immediate post tale instans; ergo re ipsa continuatur, & ex consequenti proponitur exercitiũ actus sub indifferentia ad vtramque partem; imo, si vera esset sententia, quã impugnamus, deberet necessario continuari, cum, quantũ ad hoc, sit eadem ratio de actu intellectus, & voluntatis propter vtriusque indiuisibilitatem. Quare
B
duo inter se repugnantia videtur hæc sententia inuoluere, scilicet, *dari necessariam* continuationem actus post primũ instans sui esse, atque adeo necessarium esse, continuari propositionem factam ab intellectu de exercitio actus sub indifferentia ad vtramque partem; & *nihilominus* hoc exercitium continuari à voluntate, sine indifferentia & indeterminatione ad alteram partem.

Et Confirmatur, quia necessitas continuationis solum est ex suppositione primæ productionis: ergo, sicut necessitas ex suppositione præsentiæ, quã habet actus in primo instanti sui esse, non tollit libertatem requisitam ad bonitatem moralem: ita neque necessitas ex simili suppositione, quam habet in continuatione, tollet eam.

Secundo impugnatur eadem solutio, quia etiamsi admittatur illud fundamentum, non vitatur inconueniens de infinita multiplicatione graduum bonitatis moralis: quod probatur discurrendo per tres modos, quibus illud fundamentum explicatur Et in primis, *iuxta primum non vitatur*, quia si finito tempore illo breuissimo, per quod necessario durat actus, continuatur vlterius per a-
C
liud tempus ęquale, aut maius, poterit fieri idem argumentum: quia in hoc secundo tempore sunt infinita instantia, ratione quorum debent respondere actui infiniti gradus bonitatis, si verum sit, augeri bonitatem ex continuatione actus, *dicere vero*, in casu quo actus non desinit esse in instanti terminatiuo primi temporis, sicut supponitur in hoc argumento succedere aliud tempus, per quod debeat necessario durare actus: videtur voluntariè confictum ad vitandum hoc inconueniens, cum nulla sit ratio neque ex parte operantis, neque ex parte ipsius actus, quæ id postulet.

Confirmatur, quia operans non maiorem, aut magis distinctam habet notitiam instantis terminantis tempus primum imperceptibile quam instantium temporis succedentis: ergo non magis est ei libera continuatio actus pro illo instanti, quã pro sequentibus, atque proinde, si continuatio illius instantis addit bonitatem, etiam continuatio

aliorum

aliorum addet eam, & ita colligetur inconueniens de infinito augmento bonitatis.

NEQVE ETIAM vitatur *iuxta secundum modum*: quia in illo tempore indeterminato & vago sunt infinita instãtia determinata, aut infinitę partes proportionales determinatæ, & in quolibet ex his instantibus, aut in qualibet parte, continuatur actus libere, iuxta illum modum dicendi: ergo in quolibet augetur eius bonitas secundum aliquem certum gradum, & ex consequenti augetur in omnibus infinite. Et *præterea* potest contra hunc modũ obijci argumentum factum contra præcedentem, scilicet, posse colligi idem inconueniens in tempore, quod subsequitur ad tempus primum indeterminatum & vagum.

SED ADVERTENDVM EST, GABRIELEM VAZQVEZ, supposito illo fundamento & hac secunda expositione, non vti ad vitandum inconueniens de augmento infinito bonitatis, ratione in hoc modo dicendi assignata, scilicet, quia actus post primum instans sui esse careat libertate, atque adeo bonitate; sed alia, scilicet, quia ex illo fundamento sequitur, actũ bonum moraliter postulare natura sua vt sit non tantum per instans, sed etiam per aliquam temporis successionem: & ex hoc sequitur, non respondere partem aliquam aut gradum bonitatis moralis singulis instantibus, sed certum aliquem gradum respondere toti durationi, & partem aliquam singulis partibus; atque ita non est necesse primo instanti respondere certum gradum bonitatis, neque ex eo potest desumi argumentum ad instantia sequentia, ex quorum infinitate colligitur augmentum infinitum.

SED NEQVE HAC ratione vitatur illud inconueniens: quia duratio temporis, quam, iuxta hanc sententiam, postulat actus vt sit, non est determinata, sed indeterminata, & minor quacumque signata; & hoc modo quæcumque duratio temporis, sequens habet infinitas partes, in quibus potest fieri argumentum propositum ad probandum, sequi illud inconueniens; quia in quacumque est eadem ratio atque in prima, vt respondeat ei certus gradus bonitatis. *Item* quia, cum dicitur, sequi ex illo fundamento, actum postulare, vt sit, aliquam durationẽ temporis: potest habere duos sensus; *Primus est*, non posse actum esse secundum suam substantiam in instanti indiuisibili, sed solum in tempore aliquo diuisibili; *Secundus* sensus est, actum, quamuis sit secundum suam substantiam in instanti indiuisibili, non posse desinere esse, nisi post aliquam durationem temporis; & *primus* sensus non est verus, quia actus, de quo loquimur, est indiuisibilis secundum suam substantiam: ergo incipit esse per primum sui esse, & ex consequenti non postulat, vt sit secundum suam substantiam, durationem temporis diuisibilis; patet consequentia, quia in hoc distinguuntur quoad inceptionem entia indiuisibilia à diuisibilibus: & ita motus localis, quia est secundum suam entitatem diuisibilis, & extensus, non potest habere esse in instanti, sed solum in tempore diuisibili, quamuis indeterminato. Neque etiam colligitur hic sensus ex fundamento præsupposito, quia ex eo solum habetur, esse necessarium, durare actũ aliquo tempore post instans, in quo incipit esse, quod est solum id quod explicatur *secundo sensu*; iuxta quem, non vitatur illud inconueniens, eo modo, quem hic author sequitur. Et probatur quia esse primi instantis supponitur ad durationem temporis sequentis: ergo ei, vt, ita præsupposito, respondet aliquis gradus bonitatis distinctus à bonitate, quæ respondet durationi temporis sequentis.

NEQVE TANDEM VITATVR illud inconueniẽs *iuxta tertium* modum exponendi prædictum fundamentum, quia de continuatione actus quoad eã partem, quæ est omnino libera; potest fieri idem argumentum, scilicet, respondere ratione eius aliquem gradum bonitatis, pro quocumque instanti illius continuationis: & hunc gradum quamuis sit minor eo, qui respondet ratione durationis primi instantis, tamen quia multiplicatur per infinita instantia, constituere infinitum augmentum bonitatis moralis; & *deinde* etiam potest fieri argumentum de tempore, quod subsequitur ad tempus necessariæ continuationis, sicut obijciebamus contra primam expositionem, quia etiam in hoc casu erit fictum, dicere, quando in termino illius temporis voluntas non desistit ab actione, succedere aliud simile tempus, in quo actio est necessario continuanda.

Solutio Suaris examinatur & reijcitur.

TERTIA SOLVTIO est communiter recepta à Theologis, & à FRANCISCO SVAREZ in relectione de reuiuiscentia meritorum, disputatione secunda, sectione 3. num 39. & sequentibus, qui admittunt *primam consequentiam* illius probationis, scilicet, ratione durationis primi instantis respõdere actui certum gradum bonitatis moralis: & negant *secundam & tertiam*, scilicet ratione durationis temporis sequentis respondere eidem actui infinitos gradus æquales primo; & bonitatem, quæ his gradibus constat, esse infinitam. Et quoniã hæc tertia consequentia fundatur in *secunda*, & ex ea probatur: respondent ad probationem secundę, concedendo *antecedens* quoad vtramque partem, scilicet, in tempore continuationis esse infinita instantia, & in quocumque ex eis esse totam substantiam actionis, & tantam durationem eius sicut in primo; & negando *consequentiam*, qua infertur, ratione durationis actus in vnoquoque horum instantium respondere eidem actui gradum bonitatis æqualem ei, qui respondet ratione durationis in primo, & vt possit assignari ratio huius discriminis inter primum instans & sequentia; & simul explicetur, qua ratione augmentum resultans ex continuatione infinitarum partiũ; aut infinitorum instantium, non sit infinitum. NOTAT peculiariter FRANCISCVS SVAREZ, in actu de quo loquimur, duo esse, quæ saltem ratione nostra distingui possunt: *Primum est substantia ipsius, secundum, continuatio eius*; pro aliquo tempore post primum instans suæ productionis; & de *substantia* dicit, totam esse in primo instanti, & in tempore continuationis, & in singulis instãtibus eius, & consequẽter etiam bonitatem, quæ respondet actui ratione suæ substantiæ, conuenire ipsi in eodem tempore & eisdem instantibus: quia substantia actus, cum sit indiuisibilis, incipit per primum sui esse, & ex consequenti est in primo instanti, quo producitur, & non potest continuari per tempus sequens, nisi & eo habeat esse & propter suam indiuisibilitatem

habebit etiam esse in singulis instantibus eius, sicut in primo; & eadem est ratio de bonitate morali, quæ inseparabiliter sequitur substantiam actus: De *continuatione* vero dicit, neque esse in primo instanti initiatiuo, neque in instantibus continuatiuis temporis sequentis, sed in tempore, quod sequitur post primum instans, & continuatur instantibus sequentibus; & consequenter etiam bonitatem quæ respondet actui ratione huius continuationis, conuenire ipsi in eodem tempore; quia continuatio consistit in quadam successione continua, & ideo habet esse iuxta modum successiuorum, & propterea in nullo instanti siue initiatiuo siue continuatiuo, sumpto secundum se, habet esse, sed solum in tempore; & ita in primo instanti non est, sed inchoatur extrinsece, vt sit verum dicere, nunc non est continuatio, & immediate post hoc erit; & in vnoquoque ex instantibus temporis sequentis est tantum vt in cõtinuatiuo, in quo est verum dicere, nunc non est continuatio, sed immediate ante hoc erat, & immediate post hoc erit, quod est, nunc cõtinuari; & in tempore quod succedit post primum instans, dicitur esse, iuxta modum quo ipsum tempus sumitur: quia si sumatur vt indeterminatum, quale est, quod explicatur his verbis, *immediate post hoc*, etiam est in eo aliquid indeterminatum continuationis, scilicet, non tantum, quin minus; si vero sumatur vt determinatum, cuiusmodi est certa & determinata pars temporis: etiam est in eo determinata aliqua continuatio. Et idem est dicendum de bonitate, quæ conuenit actui ratione continuationis, scilicet, resultare, aut causari ex ipsa etiam successione continua, & ideo conuenire actui eodẽ modo per ordinem ad tempus & ad instantia, siue continuata, siue terminatiua.

Et hoc svpposito dicit, in primis intelligi facile, qua ratione per continuationem actus augeatur eius bonitas sine infinitate; quia *prima bonitas*, quę conuenit actui ratione suæ substantiæ, non augetur, cum se habeat eodem modo ipsa substantia actus in toto tempore, & singulis instantibus eius; sicut si habitus esset augendus physicè per actum oppositum sine resistentia, quamuis idem actus, & in eodem gradu duret per annum, non amplius augeretur habitus per talem actum toto illo tempore, quam in primo instanti; & *posterior bonitas* quæ est ex continuatione, quamuis augeatur ex continuatione infinitarum partium, aut infinitorum instantium, non est infinita, quia augetur instar continuorum successiuorum, & ideo nullo modo fit maior *ratione instantium*, cum nõ habeat esse in instantibus secundum se sumptis; & *ratione partium* non potest fieri infinite maior, quia sicut partes non sunt infinitæ, nisi vt indeterminatæ aut communicantes: ita ratione earum non fit additio bonitatis, quæ resultat cum eadem successione, nisi per partes indeterminatas, aut communicantes; & ex additione talium partium nõ potest resultare augmentum infinitum.

Et deinde dicit, haberi ex eadem doctrina rationem discriminis in hac solutione constituti, inter primum instans, & sequentia: ea vero est, quia, si fiat comparatio inter hæc instantia quoad *primam bonitatem*, nihil ex ea additur de nouo in instantibus sequentibus post primum; & similiter si comparatio fiat *quoad secundam*, nihil ex ea est, in primo instanti; si vero comparatio fiat *quoad primam* bonitatem respectu primi instantis, & quoad secundam respectu instantium temporis sequentis, *prima* habet esse in primo instanti, quia est indiuisibilis; & *secunda* non habet esse in instantibus sequentibus, quia resultat ex cõtinuata successione vnius partis post aliam. Et explicat hoc amplius exemplo: quia si ponamus, solem & diaphanum creari in instanti in certa distantia inter se, & immediate post illud instans successiue sibi magis approximari: dicemus consequenter, solem in illo primo instanti producere in diaphano certum gradum luminis, verbi gratia vt duo, vel tria; & immediate post illud instans intendere successiue idem lumen toto tempore, quo durauerit approximatio successiua, & hoc lumen respondere quoad se totum toti tempori approximationis, & quoad partem determinatam, parti eiusdem temporis determinatæ, & quoad partem indeterminatam parti incertæ & indeterminatæ; quoad nihil vero respondere instantibus continuatiuis huius temporis, nisi vt plurimum quoad cõtinuationem suarum partium, siue hæc fiat per indiuisibilia suæ latitudinis, siue per immediatam coniunctionem ipsarum partium per propriam entitatem, quamuis in singulis horum instantium sit totum lumen productum in primo.

Sed neqve hæc solvtio mihi placet, primo quia, si ratione substantiæ actus vt durantis siue existentis, in primo instanti, respondet eidem actui certus gradus bonitatis: ergo etiam ratione eiusdem substantię, vt durantis & existentis in quocunque instanti cõtinuatiuo temporis sequentis, debet ei respondere certus alius gradus bonitatis, (siue maior siue minor; quia hoc impertinens est ad difficultatem, de qua agimus) cum eodem modo colligatur infinitum augmentum ex multiplicatione infinitorum graduum facta in infinitis instantibus, siue huiusmodi gradus sint secundum se magni, siue parui; quia hæc collectio non fundatur in quantitate ipsorum graduum secundum se, sed in eorum multiplicatione infinita. Probatur *consequentia*, quia in quocunque instanti cõtinuatiuo est eadem ratio, & quasi causa bonitatis, quę in primo, scilicet, tota substantia actus, & æqualis duratio: ergo est etiam bonitas distincta, siue ęqualis siue minor.

Dices, manere in secundo instanti eandem substantiam actus; quæ fuerat in primo: & ideo etiam manere eandem bonitatem moralem; & non resultare aliam de nouo.

Sed contra, quia nunc nõ agimus de bonitate, quæ conuenit actui ratione substãtiæ, siue specificę, siue indiuidualis: sed de ea, quæ cõuenit ipsi ratione durationis; ergo non potest obstare identitas substantiæ, si duratio est distincta, vt non resultet distincta bonitas; esse vero in hoc casu distinctã durationẽ, patet, quia duratio primi instantis est duratio primæ productionis, & duratio secundi instantis est duratio conseruationis; ergo sicut conseruatio præsupponit productionem, ita duratio respondens conseruationi præsupponit eam, quæ respondet productioni: atque adeo distinguitur ab ea.

Confirmatur primo, quia si hæc duo instantia possent esse immediata, responderet actui maior bonitas ratione durationis in vtroque, quam ratione durationis in primo; ergo idem est dicendum

quam-

quamuis sint mediata; patet *consequentia*, quia in vtroque casu est eadem virtus causæ, & eadem remotio impedimentorum.

Confirmatur secundo, quia in secundo instanti permanet bonitas primi instantis; ergo etiam conuenit actui alia bonitas ratione durationis, quam habet in eo instanti: *Antecedens* patet ex suppositione facta ab authoribus huius solutionis; & *consequentia* probatur, quia est sufficiens ratio ex parte durationis, & nullum est impedimentum.

Confirmatur tertio, quia duratio actus pro illo instanti est libera, & conformis recte rationi: & non per libertatem & conformitatem primi instantis, & temporis intermedij, sed per aliam; ergo etiam est bona per aliam bonitatem.

SECVNDO, quia sequitur ex hac solutione, maioris bonitatis esse, cæteris paribus, habere plures actus discontinuatos per interruptionem in spatio vnius horæ, quam habere vnum actum continuatum per eandem horam: probatur sequela, quia in instanti medio continuatiuo huius horæ non respondet actui aliqua bonitas moralis; ergo si fiat interruptio actus in hoc instanti, ita vt sit primum nō esse vnius actus habiti in priori medietate huius horæ, & primum esse alterius actus habendi in posteriori medietate, respōdebit ei certus aliquis gradus bonitatis moralis; & vlterius, ergo in fine horæ maior bonitas moralis respondebit his duobus actibus ita discontinuatis, quam vni actui continuato per eādem horam. *Prima consequentia* probatur, quia in casu posito, illud instans non est continuatiuum, sed initiatiuum, & de instanti initiatiuo fatentur authores huius solutionis, respondere ei certum & determinatum gradum bonitatis; & *secunda* probatur, quia illi duo actus, cum durent per totam horam, habebunt bonitatem continuationis per eandem horam; & præterea posterior actus habebit amplius bonitatem respondentem instanti continuatiuo horæ, quatenus est inchoatiuum ipsius.

Forte negabis interrumpi in hoc casu actum, quia ambæ partes eius copulantur *vno termino communi*, scilicet, eodem instanti medio, quod est primum non esse partis præcedentis, & primum esse partis sequentis; aut *per correspondentiam* ad hoc instans, sicut partes temporis dicuntur continuæ, quia vniuntur vno instanti medio, & partes motus localis, quia coniunguntur vno mutato esse.

Sed contra, quia in hoc casu, illud instans medium non pertinet ad entitatem partium, tanquam terminus earum: ergo vnitas ipsius non sufficit ad continuationem partium; probatur consequentia, quia, cum dicimus, continuum esse cuius partes copulantur vno termino communi, intelligitur de termino pertinente ad entitatem, quæ per ipsum continuatur, & non ad entitatem alicuius mensuræ extrinsecæ; alias si canis proiectus ex turri manserit in medio: motus viui, & motus cadaueris succedentis, essent inter se continui, supposita sententia D. THOMÆ, qui dicit, eos esse distinctos. & *antecedens* probatur, quia in nostro casu, illud instans medium non pertinet ad entitatem actionis, sed ad entitatem temporis, quia est eius mēsura extrinseca: & ita partes actionis habent duos distinctos terminos coexistentes eidem instanti temporis, quia prior terminantur per non esse suū, tanquam per mutatum esse; & posterior incipit per esse suum intrinsecum & indiuisibile. At vero in exemplis adductis, instans pertinet ad partes temporis, quæ per ipsum continuantur, & mutatum esse ad partes motus, scilicet, vt terminus earum: quia non habent alium terminum.

Et præterea probatur aliter eadem sequela, quia cum bonitas continuationis sit finita, erit certi alicuius gradus, & habebit aliquam proportionem cum bonitate, quę, iuxta hanc solutionem, respondet primo instanti inchoatiuo actus; ponamus ergo, bonitatem continuationis esse vt decem, & bonitatem primi instantis esse vt vnum (quia idem argumentum fieri poterit quomodocumque designetur quantitas vtriusque bonitatis) & hoc posito, sic argumentor, qui in spatio illius horæ haberet decem actus discontinuatos per interruptionē in decem instantibus eius, haberet vt minimum decem gradus bonitatis: ergo qui haberet vndecim, vel duodecim actus discontinuatos in totidem instantibus eiusdem horæ haberet vt minimum vndecim aut duodecim gradus bonitatis; & ex consequenti haberet plus bonitatis, quam qui per eandem horam continuaret vnum actum. Hæc *secunda consequentia* probatur, quia ex suppositione, qui ita continuaret actum tantum haberet decem gradus bonitatis. Et *prima* sequitur euidenter ex antecedenti, quia eadem est ratio, aut proportio de decem actibus in ordine ad decem gradus bonitatis sibi respondentis, & de vndecim actibus in ordine ad vndecim gradus; & *antecedens* probatur, quia, ex suppositione, primo instanti horæ respondet vnus gradus bonitatis, ergo cuicumque instanti temporis sequentis, vt est initiatiuum noui actus, respondet æqualis gradus bonitatis; quia omnia, quæ ad hoc requiruntur, concurrunt in quocumque ex his instantibus eodem modo, sicut in primo: quia supponimus, hos actus esse de eodem obiecto, & elici cum eodem conatu, & æquali libertate, atque adeo esse æquales quantum ad omnia, quæ requiruntur ad bonitatem moralem; quare, si sunt decem actus, respondebunt eis decem gradus bonitatis. Dico autem respondere vt minimū decem gradus, quia ratione instantis initiatiui respondet vnicuique actus vnus gradus, & ratione continuationis, quam vnusquisque habet post illud instans, debet ei respondere certa alia pars bonitatis.

AD HOC ARGVMENTVM respondet FRANCISCVS SVAREZ loco citato, concedendo sequelam, quia existimat non esse inconueniens concedere eius consequens, idque explicat: quia in primis ex eo non sequitur id, quod tanquam inconueniens solet obijci contra hanc solutionem, distractionem mentis, aut interruptionem per omnimodam cessationem ab actu, conducere ad augmentum bonitatis, cum neutra sit per se necessaria ad multiplicandum actus, sed possit hoc fieri sine eis; vt si quis ex aduertentia cesset ab aliquo actu per primum non esse, & in eodem instanti inchoet alium per primum sui esse, in quo casu nulla est distractio mentis, neque aliquod instans sine actu. Deinde in ipsa interruptione, cum eliciantur actus de nouo, exercetur magis libertas & determinatio voluntatis, quod sicut continet maiorem difficultatem, ita auget bonitatem.

SED CONTRA, quia inconueniens, quod in consequenti

consequenti sequelæ propositę includitur, non est hoc, sed aliud, scilicet ex vi solius interruptionis præcise sumptæ prouenire augmentum bonitatis; & hoc est magnum inconueniens, quia interruptio secundum propriam rationem, & vt opponitur continuationi, non importat aliquam entitatem, ergo neque bonitatem: quia non potest esse bonitas operationis sine entitate eiusdem operationis; Includi autem hoc inconueniens in consequenti illius sequelæ, patet, quia intelligitur de maiori quātitate bonitatis proueniente ex vi solius interruptionis. Quod probari potest, quia eo ita intellecto habet tota probatio sequelæ eandem vim ad probandum ipsam: cum, quamuis ponamus fieri illam interruptionem actus sine maiori aduertentia aut libertate, quam esset ea, qua fieret continuatio, sequatur manifeste ex illa solutione, esse in diuersis actibus ita interruptis & discontinuatis maiorem bonitatem, quam in vno actu continuato per idem tempus.

Quod vero Franciscvs Svarez insinuat non posse fieri discontinuationem actuum sine maiori aduertentia & libertate, propter inchoationem actus; videtur falsum: quia, si ponamus cum interruptione alicuius actus fieri inchoationem de nouo alterius actus æqualis quoad intentionem, & perfectionem, & difficultatem, tam ex parte obiecti, quam ex parte operātis, & denique quoad omnia, præterquam quoad continuationem, & inchoationem nouam: dicendum est libertatem & aduertentiam, quæ est proportionata respectu cōtinuationis, esse etiam proportionatam respectu inchoationis; ergo etiam est dicendum, esse æqualiter sufficientem ad inchoationem noui actus, & ad continuationem præcedentis; *consequentia* patet, quia ex proportione virtutis actiuæ, in ordine ad aliquem effectum bene colligitur eius sufficientia ad producendum talem effectum, cum sufficientia virtutis actiuæ consistat in huiusmodi proportione. Et *antecedens* probatur, quia in illo casu solum est inæqualitas inter actum continuatum, & actum inchoatum de nouo, quantum ad conditionem cōtinuationis, & inchoationis: & ex his duabus cōditionibus continuatio, cæteris paribus, est causa maioris difficultatis, quam inchoatio; *tum quia* ipsa continuatio est exercitium causalitatis, quod est causa defatigationis; *tum etiam quia* interruptio vnius actus, & inchoatio alterius, includit quandā varietatem, qua potius recreamur & leuamur à tædio, quo ex continuatione eiusdem actus afficimur: ergo aduertentia & libertas, quæ est proportionata ad superandum difficultatem continuationis, etiam est proportionata ad superandum difficultatem inchoationis, quæ est minor.

Et magis videtur à veritate recedere *quod alij dicunt*, scilicet, difficilius & pręstantius esse inchoare actum, quam continuare, quia inchoare, est deducere actum de non esse ad esse, & continuare, est conseruare in esse accepto in ipsa inchoatione; & sicut est maior distantia inter non esse, & esse, quā inter esse acceptum in inchoatione, & conseruatum in continuatione: ita requiritur ex parte agentis maior vis, (quæ in nostro casu est aduertentia rationis, & libertas voluntatis) ad pertranseundum priorem distantiam, quam ad pertranseundum posteriorem.

Nam contra hoc potest obijci, conseruatiōnem, quæ respondet alicui productioni, habere eosdem terminos, quos ipsa productio: atque adeo non esse maiorem distantiam inter terminos productionis, quam inter terminos conseruationis: ergo virtus, quæ est proportionata & sufficiens ad pertranseundum distantiam, quæ est inter terminos alicuius conseruationis: etiam est proportionata & sufficiens ad pertranseundum distantiam, quę est inter terminos inchoationis, cui talis conseruatio respondet; *antecedens* hoc non eget probatione, sed explicatione, quia difficile videtur, conseruationem, quæ præsupponit esse rei, quæ conseruatur, habere eundem terminum à quo, cum inchoatione, siue prima productione, quæ non præsupponit tale esse, sed potius ordinatur ad ipsum; & hoc tamē potest facile explicari, si aduertamus, *esse rei*, quę cōseruatur, non pręsupponi ad conseruationē, tanquam subiectum, aut principium cōstitutiuum rei, quæ conseruatur: sed vt quid necessario requisitum ex peculiari ratione conseruationis; & ideo non pertinere per se ad eius terminum à quo: quod in conseruatione, quæ respondet creationi, est notum, quia non minus est ex nihilo, tanquam ex termino à quo, quam ipsa creatio, quamuis pręsupponat esse rei productum per creationem.

Confirmatur quia difficilius, & præstantius est, dare aliquod esse toto aliquo tempore sine intermissione, quam in aliquibus partibus eiusdem tēporis dare idem esse, & in alijs non dare: quia in primo nulla est requies ab operatione, sicut in secundo; & in primo magis, saltem extensiue, se communicat causa, quam in secundo: quod præstantius est, saltem in causis creatis; & primum horum fit in continuatione, & secundum in multiplicatione distinctorum actuum, cum interruptione; & ideo proculdubio continuatio, cæteris paribus, est censenda difficilior, & præstantior, quam huiusmodi multiplicatio.

§. *Vera solutio argumenti quantum ad circumstantiam continuationis actuum.*

Qvare ad veram solvtionem huius probationis de qua agimus mihi videntur dicenda tria, primvm est, *respondere actui ratione durationis primi instantis certum aliquem gradum bonitatis.* Et hoc mihi videtur certum ex ijs, quæ dixi contra primum modum exponendi primam solutionem, & peculiariter contra secundum modum exponēdi secundam solutionem; & *præterea* probatur, quia in illo instanti habet actus determinatum gradū entitatis cum omnibus requisitis ad bonitatem moralem: ergo & determinatum gradum bonitatis; *consequentia* probatur, *tum quia* nulla potest assignari ratio disparitatis, quantum ad hoc, *tum etiā quia* conformitas cum recta ratione, in qua consistit bonitas actus, respondet adæquate entitati, quam habet actus pro illo instanti, quia absolute conuenit entitati actus, (neque de hoc potest dubitari) secundum se totam, & conuenit ei ita, vt neque sit maior ea, neque minor: ergo sicut entitas actus pro illo instanti est quid determinatum, ita etiam conformitas cum recta ratione, atque adeo bonitas; & *antecedens* probatur, quia actus, quoniam est indiuisibilis secundum suam substantiam,

tiam, incipit esse in instanti per primum sui esse: ergo & secundum determinatum gradum entitatis, & non secundum aliquid indeterminatum, & vagum; patet hæc consequentia ex significatione terminorum, quia incipere per primum sui esse, est dari aliquod instans, in quo sit verum dicere, nunc entitas est, & immediate ante hoc non erat, nec secundũ se totã nec secundũ aliquã partẽ eiusdẽ rationis cũ toto; vt de homine in instanti generationis dicimus, nunc est, & immediate ante hoc non erat, nec secundũ se totum, nec secundũ aliquã partem quæ sit homo, quamuis esset secundum aliquã partem componentem, scilicet secundum materiã: & hoc non potest dici de rebus, quæ incipiunt secundum partem sui vagam, & determinatam, quia incipere hoc modo est dari tempus vagum & indeterminatum, in quo sit verum dicere, rem habere esse, & immediate antea, siue in instanti, cui tale tẽpus immediate succedit, non habuisse esse; & non dari instans aut tempus determinatum in quo talis res sit & immediate antea, siue in tempore antecedenti, aut minori, non fuerit secundum aliquam partem sui, quæ sit eiusdem rationis cum toto: vt motus localis, quamuis incipiat extrinsecè in instãti per vltimum non esse, etiam dicitur incipere intrinsecè secundum suam entitatem in tempore immediate succedente post hoc instans, tamen secundum partem indeterminatam suæ entitatis: & ita nullum datur instans, aut tempus determinatũ post primum instans intrinsecum, ante quod non fuerit motus.

Addidi tamen in illo antecedenti hæc verba, *cum omnibus requisitis ad bonitatem moralem*, vt significarem, concurrere ad actum pro illo instanti aduertentiam rationis, & libertatem voluntatis requisitam ad bonitatem moralem, ita vt nihil ei desit ad hoc vt pro illo instanti sit bonus moraliter.

Et confirmatur primo quia bonitas moralis incipit esse in actu pro illo instanti, & non per vltimum non esse, alias, actus tunc non est bonus; ergo per primum sui esse, & ex consequenti secundum gradum determinatum, vt ostensum est in hoc argumento.

Confirmatur secundo, quia si actus esset de malo obiecto, aut cum mali circumstantia, responderet ei ratione durationis illius instantis certus gradus malitiæ: ergo etiam in nostro casu respondet certus gradus bonitatis; *consequentia* patet ex paritate rationis; *& antecedens* probatur, *tum quia* pro illo instanti responderet ei malitia, & non incerta, aut indeterminata, alias nõ cognosceretur à Deo quãta esset, & ex consequenti neque quanta pœna esset digna; ergo certa & determinata; *tum etiam quia* si ponamus, desinere esse actum in illo instanti per vltimum sui esse, ita vt sit verum dicere, nunc est, & immediate post hoc non erit; concedendum est actum pro illo instanti esse malum, & non malitia indeterminata, quia nihil potest esse à parte rei, indeterminatum & vagum, nisi vt coniunctum per modum partis alicui enti determinato: ergo malitia certa & determinata.

Et non obstat, authores huius solutionis negare actum desinere per vltimum sui esse: Quia nos in hoc argumento loquimur ex suppositione, si ita desineret, ad examinandum an ei pro illo instanti conueniat aliquis gradus malitiæ; sicut quamuis non possit dari vacuum, inquirimus an, si daretur, A posset per ipsum fieri motus localis, ad examinandum vnde habeat motus suam successionem. *Et adde*, hos authores, quamuis negent, posse actum naturaliter desinere per vltimum sui esse, non omnes negare, id esse possibile diuina potentia. *Et tandem*, quia quamuis primum instans, quo actus incipit esse, non possit esse eius vltimum esse, quoad suam substantiam & entitatem, bene potest esse quoad malitiam, ita vt sit verum dicere, nunc actui conuenit hæc malitia, & immediate post hoc non conuenit: ergo in eo casu concedendum est, respondere actui ratione durationis illius instantis certum gradum malitiæ; & *vlterius*, ergo id est dicendum de quocumque alio casu, de quo malitia continuetur vltra illud instans; *prima consequentia* patet, quia malitia illa tota, prout est à parte rei, non potest esse quid indeterminatum; &, ex suppositione, tota conuenit actui pro illo instanti; & *secunda etiam patet*, quia durationi primi instantis accidẽtale est, malitiam durare aut non durare vlterius: quare in vtroque casu erit eodem modo sufficiẽs, vt ratione eius respõdeat in actu determinatus gradus malitiæ. Et *antecedens* probatur in B duobus casibus; *Primus est*, si Deus statuat legem obligantem vsque ad instans. B. & non vlterius, & det hominibus notitiam huius obligationis, & instantis, & aliquis homo in eo instanti eliciat actum repugnantem huic obligationi: quia in hoc casu certum est, malitiam actus, cum consistat in dissonantia à lege, non posse durare vltra illud instans, quod est terminus intrinsecus obligationis legis. *Secundus casus est*, si quis baptizetur, & in instanti terminatiuo formæ eliciat actum voluntatis, qui sit peccatum mortale, & eo impediat effectum sacramenti; quia etiam in hoc casu, quamuis huiusmodi actus debeat durare aliquo tempore, saltem indeterminato, post illud instans, tamen malitia particularis irreuerentiæ, quam habet ex repugnãtia cum causalitate sacramenti, non durat vlterius.

Secundo dico, *actum ratione continuationis per aliquod tempus post primum instans habere certum aliquem & determinatum gradum bonitatis, qui respondet totus toti continuationi & secundum partes*, ita vt primæ medietati continuationis respondeat, prima medietas bonitatis, & secundæ medietati continuationis secunda medietas bonitatis, & alijs partibus proportionalibus sub his in infinitũ contẽtis respondeãt similes partes proportionales bonitatis; at instantibus cõtinuatiuis vt continuatiuã C sunt nihil bonitatis respõdeat neque diuisibile, neque indiuisibile; Et ratio horũ omniũ est eadẽ, scilicet, quia eo modo, quo continuatio est causa bonitatis, respondet ipsi bonitas: sed continuatio secundum se totam est causa totius bonitatis; & secundum suas partes est causa partium bonitatis; & secundum instantia continuatiua non est causa talis bonitatis, neque quoad aliquid diuisibile, neque quoad aliquid indiuisibile continuationum: ergo etiam bonitas actus respondet secundum se totam toti continuationi & secundum partes suas partibus continuationis: & non respondet secundum aliquid sui siue diuisibile siue indiuisibile instantibus continuatiuis temporis quo continuatur actus. *minor quoad primam* partem patet, quia continuatio est causa totius bonitatis, & non secundum quasdam partes suas seclusis alijs, quia non est quan-

est quātum ad hoc maior ratio de quibusdam partibus, quam de alijs, ergo secundum omnes partes simul, atque adeo secundum se totam; & similiter patet *quoad secundam partem*, quia cōtinuatio sicut habet esse, ita est causa bonitatis; ergo sicut habet esse prius secundum quasdam partes, & postea secundum alias succedentes, & ita consequenter: sic etiam est in exercitio causa bonitatis prius secundum partes priores, & postea secundum posteriores, & succedentes; & cum bonitas proueniens ex continuatione vnius horæ non sit tota actu, cū sunt priores partes eiusdem horæ, sed postquam succedunt posteriores: sequitur continuationem secūdum suas partes esse causam partium bonitatis sibi respondentium; *quoad tertiam vero partem* probatur, *tum quia* continuatio non auget bonitatem nisi secundum id, quod ipsam facit maiorē, & tamē huiusmodi indiuisibilia nō faciunt eā maiorē, sed solū terminant & copulant, *tum etiam quia* indiuisibilia continuatiua solum ponuntur vbi est extensio, cuius partes continuentur per ipsa, & tamen constat, bonitatem moralem non habere in seipsa extensionem partium, neque per formam sibi super additam & inherentem, sicut substantia materialis per quantitatem; neque immediate per suam entitatem, sicut ipsa quantitas; sed solum dicitur extensa denominatione extrinseca ab extensione temporis, cui correspondet; *& tandem quia si* in bonitate ponantur huiusmodi indiuisibilia, erunt alterius rationis & naturæ ab ipsa bonitate, atque adeo non erit bonitas; sicut puncta continuatiua lineæ sunt distinctæ naturæ ab ipsa linea, & non sunt linea; & ex hoc sequuntur alia inconuenientia; scilicet, aut in his indiuisibilibus non fundari valorem meriti, qui semper fundatur in bonitate morali, nec respondere eis prœmium; aut fundari quædam indiuisibilia meriti, quæ propter eandem rationem non possint dici meritum; & respondere eis ex parte prœmij quædam indiuisibilia visionis beatificæ, quod est ridiculum.

Et si obijcias, nos in bonitate proueniente ex continuatione distinxisse partes habentes inter se ordinem, secundum quem aliquæ earum præcedunt, & aliæ subsequuntur, per correspondentiam ad tempus, quo actus continuatur; *respondetur*, has partes in bonitate non esse extensionis proprie sumptæ, sed cuiusdam intensionis, ratione cuius eadem bonitas dicitur nunc maior, quam antea; non duratione, sed perfectione intensiua; & ex his partibus diximus, quasdā acquiri prius, & alias posterius, per correspōdentiam ad partes temporis, quo continuatur actus. Et non est necesse adquiri aliqua indiuisibilia per correspondentiam ad indiuisibilia eiusdem temporis, quia continuatio non auget bonitatem nisi vt est maior, & non est maior ratione durationis quam habet in his instantibus; vt superius dixi; & quamuis aliqui in latitudine intensiua qualitatum physicarum constituant indiuisibilia continuatiua, non est hoc extendendum ad formas morales, vt morales sunt; quia in genere moris non est facile explicare quam rationem habeant huiusmodi indiuisibilia, cum negentur eis rationes rerum quas continuant, vt paulo superius dicebā; & ratio continuatiui pręcise sumpta non pertineat ad genus moris, sed ad genus naturæ. Quare ratio quę mouet ad negandum, respondere hæc indiuisibilia bonitatis instantibus continuatiuis, est, quia

A non dantur talia indiuisibilia; & non quia id sit necessarium ad vitandum inconueniens infinitatis in bonitate, cum sit notum non consequi tale inconueniens ex huiusmodi infinitis indiuisibilibus; quia sicut infinita instantia in tempore aut puncta in linea, non sufficiunt vt entitas temporis aut lineæ sit infinita: ita etiam infinita indiuisibilia bonitatis non sufficient, vt ipsa bonitas sit infinita; & in his omnibus est eadem ratio, scilicet, indiuisibile additum indiuisibili non facere maius, & ideo neque ex aditione infinitorum indiuisibilium resultare infinitum.

Sed obicies, quia primo instanti, quo actus incipit esse, respondet certus gradus bonitatis diuisibilis quoad intensionem, in sensu nunc explicato: ergo etiam respondet cuicunque ex instantibus cōtinuatiuis, quia non minus est, ad hoc sufficiens duratio instantis continuatiui, quam initiatiui, & supponimus nihil deesse actui, quatenus durat in instanti continuatiuo, vt sit bonus; & non potest responderi, non esse tantam libertatem in voluntate, neque tam perfectam cognitionem in intellectu respectu instantis continuatiui, sicut respectu initiatiui: Quia ex hoc solum sequitur, non respondere tantam bonitatem actui respectu instantis cōtinuatiui, sicut respectu initiatiui; non tamen, non B respondere certum & determinatum gradum bonitatis respectu vtriusque.

Respondetur concedendo antecedens, & negando consequētiam: & ratio discriminis est, quia respectu primi instantis datur distincta notitia, qua ex parte intellectus proponitur obiectum vt prosequendum tali actu in ipso primo instanti, non quidem sub conceptu instantis, sed sub conceptu durationis initiatiuæ actus; & ex parte voluntatis datur actus, quo expresse est volitum in eo instanti determinate operari; ideo duratio actus pro illo instāti est voluntaria secundum se vt totum quoddam, & non in alio; & vt tale totum dat actui bonitatem; & sicut ipsa est quid certum & determinatum, ita etiam dat certam bonitatem. At vero respectu instantium cōtinuatiuorum solum datur notitia confusa, & in alio tanquam toto, scilicet, in tempore, quo continuatur actus, & non vt partium eius, sed vt pertinentium aliquo modo ad ipsum; & similis actus voluntatis: & ideo nullum eorum ita sumptum dat actui bonitatem, neque vt totum secundum se, quia non est volitum vt to- C tum; neque vt pars temporis, quo contiuatur actus, quia sicut non est pars eius, ita non est volitum vt pars, ex quo patet non esse eandem rationem de partibus proportionalibus, quamuis etiam sint cognitæ & volitę in alio, & non secundum se: quia sunt volitæ vt partes, & ideo sicut augent cōtinuationem vt partes, ita etiam dant actui bonitatem vt partes, licet non vt tota.

Dico tertio, *cuicunque instanti continuatiuo, in quo homo cum distincta cognitione velit explicate operari, respondebit certus & determinatus gradus bonitatis sicut primo; & quia possibile est, hominem ita operari in singulis instantibus non tamen in omnibus, etiam per diuinam potentiam; & ratione cuiuscunque ex his instantibus continuatiuis potest actus habere certum gradum bonitatis: non tamen potest ratione omnium habere infinitos gradus; atque adeo nulla potentia fieri potest, vt actus ratione instantium continuantium habeat infinitam bonitatem*; Primvm, quod

A quod in hac propositione continetur, scilicet, *cuicunque instanti continuatiuo ita sumpto respondere certum gradum bonitatis sicut primo*, colligitur apertè ex antecedentibus, quia tota ratio discriminis inter instans initiatiuum & continuatiuũ, (vt paulo superius diximus) est, quia initiatiuũ sumitur secũdùm se, & vt totum quoddam ratione distinctæ cognitionis, & explicitæ volitionis: ergo si respectu alicuius instantis continuatiui, datur idem modus cognitionis, & volitionis, nulla remanebit ratio discriminis; & ex consequenti, sicut initiatiuo respondet certus gradus bonitatis, ita etiam respondebit continuatiuo; & propterea cum in propositione præcedenti negaui respondere certũ gradum bonitatis instanti continuatiuo, addidi hanc limitationẽ, *vt continuatiuũ est*: quia in casu, quo de eo habetur huiusmodi notitia, & volitio, non sumitur vt continuatiuum, sed secundum se: ac si esset totum quoddam per se separatum: quamuis reipsa sit coniunctum partibus temporis, & continuet eas; sicut etiam de primo diximus semper sumi secundũ se, & vt totum, quia ratione inceptionis habetur de eo expressa notitia & voluntas, quamuis re ipsa etiã sit coniunctum tempori & terminet ex sua parte tempus sequens.

B QVOD VERO statim additur, scil. *posse sumi hoc modo sin, ula instantia & non omnia*, patet quia in singulis non est maior ratio repugnãtiæ, quã in primo; in omnibus tamen est illa ratio repugnantiæ, quæ cõmuniter solet assignari in numeratione distincta omnium indiuisibilium alicuius temporis: quia pertransiretur infinitum, atque adeo haberet terminũ, quod repugnat rationi infiniti.

ET EX HOC patet id, quod vltimoloco adjecimus, sc. *nulla potentia fieri posse vt ratione instantium continuatiuorum respondeat actus infinita bonitas*, quia ad hoc necessarium esset respondere omnibus instantibus in particulari certos gradus bonitatis, & hoc ostendimus esse impossibile.

EX HIS SEQVITVR *primo* solutio ad argumenta, quæ proposuimus contra tertiam solutionem: quæ etiam videntur pugnare contra hanc nostram: nam *ad primum* patet ratio discriminis inter primum instans, & reliqua, & ex ea patet differentia inter casũ in prima confirmatione propositũ, & nostrum; quia in illo eliceretur actus cum notitia distincta, & volitione expressa respectu vtriusque instantis, non tamen in nostro; & ex eadem ratione patet, negandam esse *consequentiam secundæ confirmationis*, quia est impedimentum negatiuum, scilicet, defectus notitiæ & libertatis expressæ in particulari respectu secundi instantis, & tandem ex eadem ratione patet, dicendum esse ad tertiam confirmationem, actum pro instanti continuatiuo non esse liberum, neque conformem rectæ rationi secundum se, & vt totum quoddam; sed in alio: & non vt partem eius, sed vt terminum, & ideo non habere bonitatem aliquam. Et *ad secundum argumentum* neganda est sequela. Et ad primam probationem dicendum est, quando interrumpitur actus, respondere certum gradum bonitatis instanti initiatiuo noui actus, non ratione interruptionis, sed ratione explicitæ volitionis terminatæ ad ipsum quæ etiam posset haberi respectu cuiuscunque instantis continuatiui sine vlla interruptione actus, vt explicatum est in secunda propositione, & similiter ad secundam probationem dicendum est, actus multiplicatos intra vnam horam posse adæquare imo & superare in bonitate actum continuatum per eandem horam, non ratione interruptionis, sed ratione maioris perfectionis, in ratione voluntarij quoad durationem instantium initiatiuorum.

Et non obstat cæteris paribus esse difficilius continuare actum per vnam horam; quam intra eandem horam cum interruptione inchoare distinctos actus: quia bonitas, quæ in continuatione resultat ex hac maiori difficultate, compensatur & superatur in interruptione per bonitatem, quæ resultat ex modo operandi cum maiori notitia & libertate respectu instantis initiatiui.

Et si obiicies id, quod contra illam solutionem objiciebamus, scilicet, aduertentiam & libertatem, quæ sufficit ad continuandum aliquem actum, sufficere etiam ad inchoandum alium de nouo, quia vt nunc dicebamus difficilius est continuare actum, quam inchoare de nouo: *Respondetur*, nostram solutionem differre ab illa, quia iuxta illam dicitur, non posse concurrere tantam notitiam & libertatem ad operationem respectu instantis continuatiui, sicut respectu initiatiui, at vero iuxta nostram dicendum est, posse concurrere æqualem ad vtrumque, quamuis notitia & libertas quæ sufficit ad continuandum sit necessario minor, quam ea, quæ sufficit ad inchoandum, & non prouenit hoc ex maiori difficultate continuationis, vt in hac obiectione supponitur, sed ex ipso modo operandi, quia cum quis inchoat actum, necesse est aduertere, se nunc, aut in instanti præsenti, inchoare actum: at vero cum continuat, satis est aduertere se tempore futuro velle continuare eundem actum, & ad hoc non est necesse aduertere in particulari ad instans præsens nisi vt plurimum vt continetur in tẽpore futuro, tanquã eius terminus.

SECVNDO SEQVITVR, quomodo sit respondendum ad formam huius probationis, de qua agimus: quia concedenda est prima consequentia, quæ est de bonitate respondente durationi primi instantis, in quo incipit actio; & neganda est secunda, & consequenter tertia, quæ in ea fundatur; Et ad probationem secundæ, concedendum est totum antecedens, quoad omnes suas partes, & neganda est consequentia; & ratio discriminis *inter primum instans, & partes proportionales continuationis sequentis* est, quia primum instans habet secundũ se actu certam & determinatã entitatem distinctam ab entitate partium proportionalium continuationis sequentis, & ideo respondet ipsi actu gradus bonitatis distinctus à gradibus, qui respondent partibus proportionalibus; at vero partes proportionales, non habent actu certas entitates distinctas inter se, sed solum in potentia & in fieri, in quantum per actualem diuisionem fit vt sint determinatæ entitates distinctæ inter se; & hæc diuisio nunquam est, nec potest esse actu facta in partes infinitas; sed semper est in potentia vt vlterius protendatur; & ideo sicut huiusmodi partes ante actualem diuisionem non habent actu plures entitates distinctas inter se, sed vnam tantum, quæ est in potentia vt per diuisionem fiat plures entitates in infinitum, & sine termino: ita etiam non respondent eis actu plures gradus bonitatis distincti inter se, sed vnus

tantum proportionatus durationi totius continuationis, qui etiam est in potentia vt fiat plures portiones bonitatis in infinitum, & sine termino. Quomodo autem huiusmodi gradus, quamuis sit finitus, possit diuidi in infinitos gradus, quorum quilibet sit in alios diuisibilis; non habet maiorem difficultatem, quàm diuisio eiusdem quantitatis continuæ finitæ in infinitas partes, quarum quælibet possit in alias diuidi.

Et ratio discriminis *inter idem primum instans & instantia continuatiua sequentia*, est, quia primum instans est volitum secundum se, vt totum quoddam ex aduertentia & volitione explicata terminata ad ipsum in particulari, & reliqua instantia solum sunt volita in alio, scilicet, in continuatione totali tanquam terminus eius.

§. *Soluitur difficultas de intensione actus.*

AD secundam probationem eiusdem posterioris partis antecedẽtis tertij argumenti principalis, quæ sumitur ex intensione actus: Respondetur, *distinguendo antecedens*, si enim intelligatur de intensione quantum ad determinationem gradualem, scilicet, in quantum est vt tria, vel vt quatuor, *verum est*, & hoc solum conuincit eius probatio sumpta ab experientia; si tamen intelligatur de ea quantum ad magnitudinem vel paruitatem sumptam absolutè, & sine determinatione ad aliquem gradum, *falsum est*, & non conuincit oppositum experientia, quæ ad eius probationem adducitur; imo vnusquisque experitur se moueri ad operandum magis aut minus intensè ex cognitione magnæ & paruæ intensionis. Et *neganda est consequentia*, quæ vt valeret, oporteret antecedens esse verum in secundo sensu: quia vt intensio sit voluntaria non est necessarium præsupponi cognitionem eius quoad gradum, sed satis est præsupponi quoad totam latitudinem, & fortè voluit hoc significare AUGUST. capite primo moralium in expositione textus, qui incipit, *agens liberum*, & dubio primo cum inquit, intentionem aut remissionem actus esse homini liberam in genere, & non in specie, quia per *genus* intelligit latitudinem magnitudinis vel paruitatis absolutè sumptam; & per *speciem*, determinationem ad certum gradum.

Ad primam confirmationem, respondetur, intensionem, quæ prouenit ex causis, quæ non sunt nobis voluntariæ, saltem quantum ad vsum & applicationem, non esse nobis voluntariam: atque adeo non augere bonitatem ac malitiam actuum nostrorum; at vero intensionem quæ prouenit ex causis, quæ sunt nobis voluntariæ quoad vsum, quamuis non sunt voluntariæ quoad acquisitionem, esse nobis liberam, & augere bonitatem & malitiam: & ita dicimus intensionem iræ, quæ prouenit ex vehementia passionis præuenientis, aut impedientis nostram libertatem, non esse nobis liberam, atque adeo neque esse malã; & è contra in exemplis propositis dicemus maiorem intensionem, quæ prouenit ex propensione naturali ad

A virtutem, & ex habitibus infusis etiam si infunderentur sine vlla cooperatione nostra libera, siue per modum meriti, siue per modum dispositionis, esse nobis liberam, & conducere ad augmentum bonitatis in nostris actibus: quia quamuis huiusmodi principia non pendeant quoad acquisitionem à nostra libertate, pendent quoad vsum, quia non possunt concurrere ad suos actus nisi concurrant simul cooperatione nostra libera.

Ad secundam confirmationem: respondetur distinguendo consequens, si nimirum intelligatur de æquiualentia quoad perfectionem & causalitatem physicam concedenda est sequela: & ita duo actus virtutis, quorum quilibet sit intensus, vt duo, non æquiualent vni actui intenso vt tria quantum ad perfectionem physicam, & vim ad generandum vel augendum physicè habitum virtutis; si tamen intelligatur de perfectione & causalitate morali, neganda est sequela, & ita in exemplo proposito duo illi actus possunt tertium magis intensum adæquare imo & superare, quo B ad bonitatem moralem, vt reddit hominem bonum & sanctum, & quantum ad valorem siue causalitatem moralem per modum meriti in ordine ad præmium vel mercedem. Sicut etiam apud homines moneta ærea quantũcunque multiplicatur non potest adæquare nam monetam auream quoad perfectionem & causalitatem physicam: & tamen quoad perfectionem & æstimationem aut causalitatem moralem per modum pretij potest eam adæquare & superare. Et ex hac distinctione patet solutio ad vtramque probationem sequelæ.

§. *Soluitur difficultas de quantitate obiecti actus.*

AD TERTIAM PROBATIONEM eiusdem partis antecedentis tertij argumenti principalis, quæ sumitur ex *quantitate* obiecti, respondetur, negando sequelam, & ad primam probationem, respondetur, inter quan-

C titatem obiecti finitam & infinitam non esse proportionem in genere entis, bene tamen in genere obiecti voluntarij, quia habent esse tale obiectum dependenter à propositione, quæ fit per cognitionem intellectus, aut tanquam à ratione formali, aut tanquam à conditione necessario requisita: & hæc propositio propter imperfectionem nostri intellectus est imperfecta respectu quantitatis infinitæ & secundum rationem confusam & communem quantitatis carentis termino; & non secundum rationem distinctam & particularem singularum partium, ex quibus constituitur, quæ ratio formaliter & explicitè non importat infinitam quantitatem, sed potius finitam: & quia quantitas obiecti non auget bonitatem vt est in genere rei, sed vt est in genere obiecti voluntarij: ideo etiam inter bonitates aut malitias prouenientes à quantitate finita & infinita obiecti potest esse aliqua proportio.

Ad secundam probationem respondetur, negando antecedens, quatenus in ea dicitur, duplicata

A

plicata quantitate obiecti duplicari bonitatem quæ ex quantitate obiecti conuenit actui; & consequenter negando consequentiam, cuius probatio manebit soluta, si ostendatur falsitas antecedentis, quia tota fundatur in eo. Esse autem falsum illud antecedens declaratur, quia quando duplicatur quantitas, non duplicantur omnia quæ requiruntur, vt ex ea sumat actus bonitatem: nam attingere eam voluntarie, est ad hoc per se requisitum, & tamen hoc non duplicatur neque augetur, imo potius minuitur, cum augetur quantitas obiecti, quia propter imbecillitatem nostri intellectus non tam distincte & in particulari percipitur quantitas obiecti magna, sicut parua; & ideo neque actus voluntatis, qui semper proportionatur actui intellectus, terminatur tam distincte in magnam, sicut in paruam: & ita volitio dandi eleemosinam decem hominibus, non habet tantam bonitatem sicut decem volitiones, quarum singulis sit volitum dare eleemosinam singulis eorum. Hæc tamen diminutio bonitatis quæ prouenit ex defectu claritatis & distinctionis propter additionem materiæ, non semper est æqualis, sed eo B maior, quo additio materiæ fuerit maior: quia etiam confusio est tunc maior; & tanta potest esse additio materiæ, vt etiam defectus claritatis sit tantus, vt impediat ne ex ea quantitate augeatur magis bonitas actus, quã ex alia modo: quod potissimũ est verum, cum quantitas obiecti est infinita, quia tunc est maxime improportionata capacitati nostræ. Et ex hoc manet solutum quoddam argumentum quo Gabriel Vasquez tom. 1. in 1. 2. disputatione 76. n. 14. impugnat hanc solutionem, scilicet, quia quamuis non augeatur bonitas in eo gradu, quo quantitas obiecti: tamen semper augetur, & eo magis, quo magis augetur quantitas obiecti: ergo si hæc quantitas augetur infinitè, etiam bonitas augetur infinitè, quia augmentum hoc fit intra eandem speciem. Nam negandum est, eo semper magis augeri bonitatem, quo magis augetur quantitas obiecti: quia hoc solum est verum intra limites quantitatis proportionatæ nostræ capacitati; & multo facilius posset fieri hæc calculatio contra suam solutionem. Est tamen aduertendum, actum ex infinitate obiecti semper habere quandam infinitatem secundum quid, & extrinsecam, ratione cuius nunquam potest adæquari per actum terminatum ad C obiectum finitum, quantumcunque crescat: & ideo circumstantiam infinitæ quantitatis obiecti in peccatis mortalibus esse necessario explicandam in confessione, vt, si quis vno actu velit occidere infinitos homines, non satisfaciet integritati confessionis, si dicat se voluisse occidere multos homines, sed debet dicere se voluisse occidere infinitos, quia hæc infinitas nõ potest aliter explicari. Et eodem modo actus terminati ad obiectum infinitum per essentiam habent hoc genus infinitatis, vt de peccatis, quatenus sunt offensa Dei, solet explicari in principio materiæ de incarnatione.

Quartum dubium restabat circa articulũ quartum an & quomodo actus humanus sumat bonitatem & malitiam ex fine, sed de eo dicetur in explicatione sexti articuli.

ARTICVLVS IV.

Vtrum actio hominis sit bona vel mala ex fine?

PRIMA CONCLVSIO, *Est affirmatiua.*

SECVNDA CONCLVSIO. *In actione humana quadruplex bonitas considerari potest: vna secundum genus, prout scilicet est actio, alia secundum obiectum; tertia secundum circumstantias; & quarta secundum finem.*

COMMENTARIVS.

CIRCA PRIMAM CONCLVSIONEM, & simul circa titulum articuli ADVERTE ex Diu. THOMA in 2. dist. 36. q. 1. art. 5. ad 5. & de malo q. 2. art. 4. ad 9. duplicem esse finem in aliqua actione, alterum *proximum* & alterum *remotum*: finis *proximus* est, quem immediate respicit operatio, & est ipsum obiectũ actus; *remotus* vero est, in quem obiectum ordinatur ab agente; vt si quis velit interficere aliquem, vt furetur eius pecunias, homicidium erit finis proximus huius actus, & furtum remotus; prior finis solet appellari *finis operis*, & posterior *operantis*, vt etiam docet D. THOMAS in 4. dist. 16. qu. 3. art. 2. quæstiuncula 2. ad tertium & ratio nominum est manifesta: nam priorem finem respicit operatio ex sua natura, posteriorem vero ex libera voluntate operantis, ordinantis ipsum ad eũ; quod si operans intendat illum eundem finem, ad quem opus natura sua ordinatur, tunc finis iste dicetur finis operis & operantis.

§. 1. *De quo fine loquatur hic D. Thomas.*

HOC SVPPOSITO, inquiri potest de quo fine loquatur hic Diu. THOMAS; & ratio dubitandi est, quod de quocunque loquatur, videtur superfluus iste articulus: nam cum prior finis sit obiectum actus, & posterior sit eius circumstantia ex consequenti sit necesse finem esse aut obiectum aut circumstantiam actus humani; superflue, Diu. THOMAS, postquam docuit articulo 2. bonitatem actus sumi ab obiecto, & art. 3. sumi ex circumstantijs, addit articulum istum, in quo docet sumi à fine.

Respondetur, D. THOM. loqui de posteriori fine, vt colligitur ex 2. conclusione, in qua bonitatem, quæ sumitur ex fine, distinguit ab ea, quæ sumitur ex obiecto: & in hoc conueniunt omnes expositores D. THOMÆ. Cæterum in solutione argumenti dissentiunt inter se: nam CAIETANVS inquit, ideo D. THOM. inquirere particulariter in isto articulo, an ex fine sumatur bonitas vel malitia actus humani, quamuis artic. præcedenti docuerit eam sumi ex omnibus circumstantijs; quoniam finis habet hoc peculiare inter omnes circũstantias, quod non solum est circũstantia, sed etiam

specificatiuum actus: est enim circumstantia respectu actus externi, & specificat internum; & etiam externum, quatenus vnitur interno, & participat ab eo, quod sit formaliter humanus; & ex hoc prouenit, quod ab eo sumantur diuersæ bonitates: nam ab eo vt specificat, sumitur bonitas essentialis; vt vero est circumstantia, sumitur accidentalis; & ideo non satis erat explicuisse, quomodo ex circumstantijs sumatur bonitas & malitia actus, vt etiam maneret sufficienter explicatum quomodo sumatur ex fine.

Sed hæc solutio falso nititur fundamento, scilicet, quod finis, vt distinguitur ab obiecto, specificet essentialiter actum internum, & non sit eius circumstantia; vt probabimus art. 6. huius quæstionis; & quamuis hoc esset verum, non vitatur inconueniens quod in argumento deducitur, scilicet, superfluum esse articulum istum; quia de fine, quatenus ex ipso sumi potest bonitas aut malitia specifica actus, agit Diu. Thomas articulo 6. sequenti.

Alii dicunt Diu. Thomam fecisse peculiarem mentionem finis, quamuis contineatur inter circumstantias, quia inter eas obtinet præcipuum locum & est maxime considerandus in philosophia morali: & hæc solutio mihi placet, si tamen ratio reddatur, propter quam hæc fini conueniant; ea vero est illa, quam D. Thomas in articulo assignat, quod scilicet finis non tantum habet rationem *circumstantiæ* respectu actus, sed etiam *principij*, & causæ suæ bonitatis: magis autem attendenda est bonitas aut malitia actus penes causam ipsius, quam penes accidentia; quia ergo solus finis inter circumstantias omnes habet hunc peculiarem modum reddendi actum bonum aut malum: ideo, quamuis vniuersaliter docuerat Diu. Thomas de omnibus circumstantijs, sumi ex ijs bonitatem aut malitiam actus; non est superfluum, quod rursum doceat idem de fine in particulari, vt ita explicet illum modum.

Circa eandem conclusionem posset esse dubium an sit vniuersaliter verum, quod cum actio habet aliquem finem remotum, aut operantis, sumit ab eo bonitatem, aut malitiam? Et ratio dubitandi pro parte negatiua posset esse, quod ex opposita parte sequeretur, bonum esse actum furandi ad dandam eleemosinam; & malum dare eleemosinam aut etiam pati mortem, propter inanem gloriam, quoniam prior actus habet bonum finem, & posterior malum. Sed de his art. 6. dicemus.

§. 2. *Quadruplex bonitas actuum humanorum.*

Circa secundam conclusionem sunt nonnulla aduertenda; Primum est, primam ex illis quatuor bonitatibus non pertinere ad genus moris, sed esse bonitatem quandam naturalem, quæ consequitur entitatem actionis: & est communis actionibus bonis & malis; appellat vero eam Diu. Thomas *genericam*, non quia vere sit genus respectu aliarum bonitatum (quamuis aliqui oppositum sentiant de quo dicemus q. sequente art. 1.) sed quia consequitur communem rationem actionis, aut entis. Quare aliter vtitur

A hoc nomine *generis*, quam articulo secundo, vbi bonitatem, quæ sumitur ex obiecto, estque specifica, appellauit bonitatem ex *genere*, quoniam ibi sumpsit genus pro specie, vt ibidem diximus.

Secundo adverte, secundam ex illis bonitatibus, quam Diu. Thomas dicit sumi ex obiecto, & appellat *specificam*, esse bonitatem moralem; neque obstat, quod eandem appellauerit *absolutam*, cum inquit, actiones, præter bonitatem *relatiuam*, quæ sumitur ex fine, habere aliam *absolutam*, quæ in ijs existit, scilicet eam, quæ sumitur ex obiecto: quod videtur repugnare rationi bonitatis moralis, quæ, vt nos probauimus articulo primo, consistit in relatione transcendentali, nam dici potest, Diuum Thomam non appellare eam *absolutam*, quia non sit relatiua; sed ad insinuandum, esse hoc discrimen inter eam, & aliam bonitatem, quæ sumitur ex fine operantis, quod ipsa conuenit actui secundum se, quatenus terminatur ad suum obiectum, absque noua & superaddita relatione operantis: bonitas autem ex fine, solum conuenit actui quatenus ab operante refertur in finem, atque ita bonitas ex obiecto tantum dicitur absoluta ab ista secunda relatione in finem operantis, non autem ab omni relatione. B

Tertio [illegible]verte, quod (vt cepimus dicere articulo primo huius quæstionis, dubitatione secunda, in solutione vltimi argumenti primæ sententiæ quod desumptum erat ex hac conclusione) bonitas totalis actus humani non est vna vnitate indiuisibilitatis, sed vnitate ordinis & aggregationis: constituitur enim ex pluribus bonitatibus partialibus scilicet ex bonitate sumpta ex obiecto, & ex ea quę sumitur ex circumstantijs, & ex alia quæ sumitur ex fine: quod expresse docet Diuus Thomas in solutione tertij, vbi inquit actionem non esse simpliciter bonam, nisi omnes bonitates concurrant & in secundo d. 36. art. 5. ad 1. & in hoc conuenit Scotus cum Diuo Thoma in locis quæ in eadem difficultate retulimus; vbi etiam vtitur ad hoc explicandum exemplo pulchritudinis, ad cuius perfectionem requiruntur perfectiones singularum partium.

Sed est aduertendum quod Scotus in illis locis, vt ibidem diximus, constituit bonitatem in aggregato ex obiecto circumstantijs, & fine: nos autem in aggregato ex relatione ad ista; in quo duo inquiri solent: *primum* an saltem pro istis tribus terminis necessarium sit esse in actione tres relationes realiter distinctos? *Alterum* est, an pro numero circumstantiarum sint multiplicandæ bonitates, & ex consequenti relationes in actu bono moraliter. C

Ad primum respondetur breuiter cum Conrado, affirmatiue, dummodo finis operantis differat specifice in genere moris ab obiecto: quod an semper contingat cum actio refertur ab operante in aliquem finem, dicemus articulo sexto; *& probatur*, quoniam illi tres termini distinguntur formaliter in ratione terminorum: ergo relationes, quæ ad ipsos terminantur, distinguntur specie; ergo & realiter; patet ista consequētia, quia relationes transcendētales, quales sunt istæ, de quibus loquimur, cum differunt specie etiā differunt realiter, vt cōstat in actibus & habitibus.

& ratio

& ratio est manifesta, quoniam relatio transcendentalis in hoc differt à prædicamentali, quod est ipsa entitas rei, & non supponit fundamentum, à quo sumat suam entitatem, vt constat in exemplis propositis. Ex quo patet, non obstare, quod relationes similitudinis & dissimilitudinis, quibus vnum album refertur ad aliud album, & ad nigrum, non distinguantur realiter sed solum formaliter: quia quicquid sit de hoc, est longe diuersa ratio, quoniam relationes istæ sunt prædicamentales. Patet etiam multo minus obstare, quod idem pater eadē numero relatione referatur ad plures filios, quoniam non solum ista relatio est prædicamentalis, sed etiam est vna secundum speciem propter vnitatem terminorum, & supposita vnitate specifica accidentis, vnitas numerica sumitur ex subiecto.

Verum aduertendum est, hoc quod dicimus de relationum harum distinctione reali non esse intelligendum de distinctione reali rei à re, sed de distinctione reali quæ conuenit modis rerū: nam relationes istę, de quibus loquimur, comparantur ad substantiam actus, vt modi ipsius.

Ad secundum vt respondeamus, supponenda est diuisio circumstantiarum in eas, quæ dant actui nouam speciem in genere moris; & in eas, quæ hoc non præstant. & ea supposita, dicendum est, de *prioribus* veram esse partē affirmatiuā, propter rationē qua eam probauimus de obiecto, circumstantijs & fine, quæ etiam in his circumstantijs habet locum, quia etiam differunt formaliter in ratione terminandi actus humanos, de *posterioribus* vero esse veram negatiuam, vt probabimus art. 11. huius quæstionis: vbi disputabimus cum Conrado, an iuxta numerum harum circumstantiarum sint multiplicandæ bonitates partiales & relationes in nostris actibus.

§. 3. *An actus bonus ex obiecto & circumstantijs, possit esse malus ex fine adiuncto.*

Contra solutionem tertij obijcit Caiet. esse impossibile, actum bonum ex obiecto, & circumstantijs, esse malum ex fine adiuncto: aut è cōtrario actum malum ex circumstantijs esse bonum ex fine; quoniam finis adiunctus continetur inter circumstantias: & ex consequenti qualis fuerit actus ex circumstantijs, talis erit ex fine adiuncto.

Et respondet duobus modis, sed illis omissis quoniam prior impugnatur ab ipso, & posterior conuenit cum ratione, qua ipse distinguit hunc articulum à præcedenti, quam nos supra diximus esse falsam; Respondetur facile, D. Thomam non connumerare finem inter circumstantias; propter illam rationem, quam supra assignauimus, ad explicandum quomodo non sit superfluum inquirere in particulari de fine, an ex eo sumatur bonitas vel malitia actus; postquam vniuersaliter de omnibus circumstantijs erat hæc quæstio definita.

Sed *vlterius obijci* potest, quod quamuis hoc ita sit, adhuc difficultas manet in hac solutione Diu. Thomæ: concedit enim in ea, posse contingere, quod actio aliqua habeat vnam aut duas ex bonitatibus explicatis in secunda conclusione, quamuis desit ei alia; vt quod sit bona secundum speciem suam, & circumstantias, quamuis finem habeat malum; quod tamen videtur esse contra id, quod diximus art. 2. parum ante solutionem argumentorum; & probauimus testimonio ipsius Diu. Thomæ; & contra rationem, quia sequeretur eundem actum esse simul bonū & malum moraliter: quod quamuis intelligatur de bonitate partiali, & de malitia partiali probabimus postea esse impossibile.

Respondetur, non esse sensum huius solutionis, quod actus in illo casu habeat simul actu bonitatem partialem & malitiam partialem; sed, quod, quamuis non habeat malitiam ex parte obiecti aut circumstantiarum, sufficit malitia finis vt ipse sit simpliciter malus; neque tamen ex eo, quod actus iste non habeat malitiam ex obiecto, potest colligi quod habeat ex eō bonitatem, vt aliqui male colligunt, quoniam Diu. Thomas loquitur de obiecto illo sumpto secundum se, & sic non pertinet ad genus moris, quoniam non importat tanquam obiectum ordinem ad rationem, neque conformitatis neque difformitatis; & ideo non dat speciem actui in genere moris, neque bonitatis neque malitiæ. Quare in illo casu, prima, & essentialis malitia actus sumitur ex fine, qui tunc habet rationem differentiæ essentialis obiecti, quatenus comparatur ad rationem. aut (quod idem est) quatenus pertinet ad genus moris, vt explicabimus art. 6. & explicatur à D. Thom. art. seq. ad 3. cum inquit, quod circumstantia, quæ transmutat actum de bonitate in malitiam, est differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur, & ideo potest dare speciem moralem actui.

ARTICVLVS V.

COMMENTARIVS.

Vtrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie?

Conclvsio. *Bonum & malum, tanquam differentiæ per se, diuersificant speciem in actibus humanis.*

Et est intelligenda de actibus humanis prout pertinent ad genus moris; sic enim per se distinguuntur per bonum & malum morale, tanquam per differentias diuisiuas per se illius generis; si tamen considerentur actus humani quatenus pertinent ad genus naturæ, non distinguuntur per se his differentijs, sed accidentaliter: quia vtraque aduenit eis sicut accidens subiecto, vt explicandum est quæst. seq. art. 1.

Circa doctrinam huius articuli disputant Caiet. & alij, quomodo malum, cum sit priuatio & nihil constituat speciem actus moralis? sed de hac difficultate agemus intra quæst. 71. art. 6. & pro ea est notanda solutio secundi argumenti.

Circa *solutionem tertij* advertendvm, quod, cum Diu. Thom. inquit, circumstantiam aliquādo

transmutare actum de bonitate in malitiam: nõ est eius sensus, quod actus prius habeat actu bonitatẽ moralem, sed quod haberet eam, nisi obstaret circumstantia mala. A

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine?

CONCLVSIO, *actus humani species formaliter considerantur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus.*

CIRCA CONCLVSIONEM hanc est,

DVBIVM PRIMVM

Utrum cum actus humanus habet finem operantis qui distinguatur ab obiecto, specificatur in genere moris ab vnoquoque eorum per se sumpto.

B

§. 1. *Expositio tituli.*

HOC EST vtrum sumat ab vnoquoque propriam speciem boni vel mali in genere moris, ita vt in isto genere habeat duas species; vbi pro applicatione tituli tria sunt aduertenda, PRIMVM est, quod quamuis, cũ aliquis operatur aut vult aliquid propter finem, debeant distingui actus essentialiter distincti, scilicet intentio finis, & electio medij: tamen in præsenti non est difficultas de priori actu, sed de posteriori, hoc est de electione medij ordinati in finẽ. SECVNDVM est, titulũ huius dubij intelligendũ esse de fine, qui sit omnino extraneus, & remotus respectu obiecti, aut actus voliti; si enim finis non sit extraneus respectu ipsius, certum est actum non habere duas species ex eis, sed vnam tantum; vt cum quis vult temperate comedere propter bonum temperantię, aut facere sacrum propter bonum religionis, quia tunc finis & obiectum non habent bonitates aut malitias obiectiuas diuersarum specierum, vbi in exemplo proposito, comedere temperate non habet bonitatem moralem diuersam à bonitate temperantiæ, & ideo ab eis non potest actus habere duas species distinctas in genere moris. TERTIVM & vltimum est, tripliciter posse coniungi, respectu eiusdem actus, obiectum & finem ipsi extraneum; aut enim *in vtroque est bonitas*, vt cum quis vult facere sacrum pro salute proximi, aut ieiunare ad satisfaciendum; aut *in vtroque est malum*, vt cum quis vult occidere alterum vt furetur eius pecunias; aut tandem *in vno est bonitas, in alio malitia*, vt cum quis vult ieiunare propter inanem gloriam, vel furari vt det eleemosinam; & in omnibus his casibus habet locum nostra quæstio, licet non in omnibus habeat æqualem difficultatem, quare vt ea, quę videntur faciliora, separemus à difficilioribus, sit,

§. 2. *Resolutio tituli de obiecto bono, & bono fine; & de obiecto malo & fine malo.*

PRIMA CONCLVSIO *quando obiectum & finis ipsi extraneus ita se habent, vt in vtroque sit bonitas moralis obiectiua; tunc actus ratione ipsorum est in duplici specie in genere moris, & habet duas bonitates morales specificas, & idem dicendum est proportionaliter de malitia.* In hac conclusione conueniunt omnes, & est expresse DIU. THOM. art. sequent. & probatur ratione ex ipso desumpta; actus in isto casu, qui terminatur ad illud obiectum, & ad illum finem, est conformis rationi duobus modis omnino condistinctis, & non subordinatis inter se, quorum vnus non determinat alterum, sicut differentia determinat genus; ergo habet ratione ipsorum duas bonitates morales specie distinctas; *consequentia* patet, quia conformitas ad rationem, si sumatur fundamentaliter, est ipsa bonitas moralis; si vero sumatur formaliter, consequitur ad eam, tanquam ad fundamentum, vt explicui art.1. huius quæst. ergo ex numero conformitatum ad rationem in aliquo actu potest recte colligi numerus bonitatum moralium; & *antecedens* probatur, quia obiectum & finis in illo casu habent conformitates ad rationem condistinctas inter se; quia neque finis pendet ab obiecto quantum ad conformitatem, neque obiectum à fine; & vna ex his conformitatibus non est differentia determinatiua alterius; quia inter genus & differentiam ipsius est ordo per se, qui tamen non est inter conformitates istas; ergo etiã actus habet duas cõformitates eodem modo condistinctas inter se.

Confirmatur quoniam actus in isto casu pertinet ad virtutes specie distinctas, ergo habet bonitates morales distinctas specie; patet *consequentia* quia quæcumque virtus inclinat ad operandum cum peculiari conformitate ad rationem, & ex consequenti cum peculiari bonitate.

§. 3. *de obiecto bono & fine malo.*

C

SECVNDA CONCLVSIO *quando obiectum est bonum & finis malus, tunc actus non habet ratione ipsorum duas species in genere moris, sed vnam tantum quam sumit ex fine, neque est simul bonus moraliter ratione obiecti, & malus ratione finis, sed est malus simpliciter*; ita tenent DVRAND. in 2. d. 40. quæst. 3. GABRI. q. 1. art. 2. conc. 2. GREG. d. 42. & 43. quæst. 1. conc. 4. vbi inquit, non posse eundem actum externum esse bonum & malum moraliter. PRIMA PARS probatur, quia obiectum non specificat actum in genere moris, nisi quatenus ipsum habet rationem aliquam obiectiuam pertinentem ad genus moris, & secundum eam terminat actum: sed obiectum non habet in isto casu rationem aliquam specificam pertinentem ad genus moris, secundum quem terminet actum, nisi quatenus subordinatur fini; ergo secundum seipsum non potest specificare actum, sed solum quatenus subordinatur fini; & ex consequenti

actus

actus non habet duas species morales vnam ratione ipsius, & alteram ratione finis, sed vnam tantum, cuius præcipua & totalis ratio est finis. *Maior* patet, quoniam alias non distingueretur specificatio actus in genere moris, ab ea, quæ conuenit ipsi in genere naturæ: quia vtraque sumeretur ab obiecto secundum eandem rationem, de quo videnda sunt quæ dixi art. 1. & 2. huius quęstionis; *minor* vero probatur, quia nulla est ratio moralis specifica in obiectis actuum, præter conformitatem & difformitatem ad rationem: constat autem quod obiectum in isto casu, quatenus terminat actum, non est conforme rationi, quia terminat vt subordinatum malo fini, neque etiam est difforme, nisi quia ita subordinatur.

Ex hac parte colligitur aperte Secunda: cum enim bonitas & malitia sint duæ species distinctæ in genere moris; si actus de quo loquimur non sumit suas species ab obiecto & fine, bene sequitur quod neque sumat bonitatem & malitiam.

Et præterea probatur hac ratione: actus non potest sumere ab obiecto bonitatem, si terminetur ad ipsam non vt bonum, sed vt malum: sed in isto casu actus terminatur ad obiectum vt malum, quia terminatur ad ipsum præcise quatenus ordinatur in malum finem; ergo non sumit ex obiecto bonitatem.

Confirmatur primo, obiectum vt terminat actum istum non est bonum obiectiue, nec consonum rectę rationi: ergo actus non habet ex ipso bonitatē moralem; *antecedens* patet, quia obiectū terminat vt relatum in malum finem, & secundum istam rationem non potest esse consonum rectæ rationi; *consequentia* vero probatur, quoniam bonitas, quā actus sumit ex obiecto, consistit in ordine ad ipsum obiectum vt conforme rectæ rationi, vt dixi art. 1. huius quæstionis.

Confirmatur secundo, quoniam actus terminatus ad illud obiectum non est conforme rectæ rationi: ergo neque bonus moraliter.

Vltimo probatur testimonijs D. Thomæ, *nam imprimis* articulo præcedenti ad vltimum, inquit, quod quando circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam, est differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur: ex quo sic argumentor, finis in isto casu transmutat actum de bonitate in malitiam, ergo est differentia essentialis obiecti in ordine ad rationem, aut (quod idem est) in genere moris; ergo malitia, quam actus habet ex fine, conuenit ipsi primo & essentialiter in genere moris, & ex consequenti non potest habere prius bonitatem ex obiecto: quia nihil conuenit alicui rei prius, quam sua essentia. *Deinde* quæstione sequenti art. 2. ad tertium, inquit, D. Thom. quod, cum quis vult facere aliquid, quando non debet, ita vt circumstantia referatur ad obiectum volitum, tunc voluntas non est boni: quia velle facere aliquid, quando non debet fieri non est bonū; ex quo aperte colligitur nostra sententia, si enim defectus circumstantiæ reddit obiectum malum, ita vt nullo modo sit bonum velle ipsum, multo magis id præstabit additio mali finis.

Alii probant hanc sententiam deducendo ex opposita *tria inconuenientia*. Primvm est, eundem actum esse simul bonum & malum, quod dicunt esse impossibile: quoniam bonum & malum sunt

A contraria, & mutant speciem; & *præterea*, quia non minus repugnat, eundem actum voluntatis esse simul bonum & malum, quam eundem actum intellectus esse simul verum & falsum: & tamen constat hoc esse impossibile. Alterum est, falsam sententiam esse Dionysii dicentis, bonum consurgere ex integra causa, & malum ex quocumque defectu, cum actus iste, cui deest circumstantia finis, dicatur bonus. Vltimvm est, actum qui est malus, & peccatum, saltem veniale, esse meritorium, & ex consequenti gratum, & acceptum Deo.

Sed ad hæc facile respondēt authores oppositæ sententiæ; nam ad primvm dicunt, non sequi ex ea, eundem actum esse simpliciter bonum, & simpliciter malū: sed solum esse secūdum quid bonum, & simpliciter malum, quia habet aliquid eorum, quæ requiruntur ad bonitatem simpliciter, & totalem, & non omnia: & negant, ista duo non posse coniungi in eodem; vt vero respondeant obiectionibus contra hoc factis, supponunt, bonum & malum, cum ita sumuntur, non conuenire actui respectu eiusdem, sed respectu diuersorum: dicitur. n. bonus respectu obiecti, & malus respectu finis, aut alterius circumstantiæ; & ex hoc colligunt

B tria, quibus satisfaciunt illis obiectionibus; *primum est*, non esse inter hæc oppositionem, quæ impediat ne coniungantur in eodem actu: idque explicant exemplo rerum naturalium, nam eadem res dicitur perfecta essentialiter, cum habet omnia quæ pertinent ad eius essentiam, & non perfecta simpliciter & totaliter, si desit ei aliquid eorum, quę requiruntur ad perfectionem totalem, quamuis sit accidentale; *secundum est*, bonum & malum sic sumpta non ita mutare speciem actus, vt vnum impediat, aut destruat speciem alterius, sed solum addendo nouam speciem, quod non est satis vt non possint conuenire simul eidem actui. *Tertium est*, maiorem oppositionem & repugnantiam esse inter veritatem & falsitatem, respectu eiusdem iudicij, quam inter bonum istud & malum, de quo loquimur, respectu eiusdem actus, quoniam veritas & falsitas, si conuenirent eidem iudicio, deberent conuenire ipsi respectu eiusdem obiecti. Ad secvndvm inconueniens, negant posse deduci ex sua sententia, quoniam Dionysius non loquitur de bonitate secundum quid, sed de bonitatē

C simpliciter, & totali: & hęc deest actui habenti malum finem; & similiter ad tertivm, negant sequi ex ea, non. n. sufficit actū esse bonū secundū quid, vt sit meritorius, sed requiritur quod sit bonus omni ex parte, ne possit displicere Deo: & ita quāuis malitia venialis, quæ conuenit actui ratione mali finis adiuncti, non tollat ab eo bonitatem ab obiecto, nec à persona meritum æternæ vitæ, impedit tamen ne illo actu mereatur eam vt Caiet. aduertit, loco, quem statim referemus.

§. 4. *Argumenta contra doctrinam traditam.*

Contra conclvsionem hanc sentiunt Ægidivs Rom. in 2. d. 37. q. 2. art. 3. in solutione primi Caiet. super art. 8. & 9. huius quæstionis in fine & tomo. 1. opuscu. tract. qui inscribitur *de septemdecim responsionibus*, responsione 14. & aliqui ex recentioribus Thomistis qui sequentes Caiet. infr. quæst. 55. art. 4. concedunt, posse virtutem aliquam concurrere ad actum

malum ratione mali finis adiuncti; & cum eis referunt aliqui ALMAI. sed immerito, nam in suis moralibus tract.1.c.11.circa. fin.& capite 12. dicit expresse electionem, cuius finis est malus non esse aliquo modo bonam. Potest autem hæc sententia contra nostram probari.

PRIMO, quia cum quis vult dare eleemosinam propter inanem gloriam, volitio sumit speciem ex obiecto, & ex consequenti ex parte ipsius est bona: patet consequentia, quia nulla posset assignari ratio, propter quam eleemosyna non specificat volitionem in posteriori casu, sicut in priori.

SECVNDO, virtus potest concurrere ad actum, qui ab operante ordinetur ad inanem gloriam: ergo etiam actus posset tunc sumere speciem & bonitatem ab obiecto illius virtutis, quamuis simul sumat maliciam ex fine adiuncto; *consequentia* patet; quia non potest actus procedere à virtute aliqua, quin ab ea participet suam bonitatem, scilicet eã, quæ sumi posset ex eius obiecto; & *antecedens* probatur *primo* in virtutibus intellectualibus, nam cõfessio fidei facta propter inanem gloriam, procedit à fide supernaturali, vt concedi solet ab expositoribus D. THOMÆ 2.2. q.4.art.5. & *secundo* probatur in moralibus, quoniam actus, quo quis vult reddere alteri, quod ei debet ex iustitia, quamuis habeat admixtum leue aliquod conuicium, aut ab ipso referatur ad inanem gloriam, procedit ex virtute iustitiæ. Et similiter procedit à virtute temperantię actus, quo quis vult comedere temperate, & seruatis omnibus circumstantijs, quas ipsa temperantia postulat, secundum propriam rationem, quamuis ab operante ordinetur in malum finem. Et ratio vtriusque est eadem, scilicet, quod virtus, sicut quicumque habitus, aut quæcumque potentia ibi potest operari, vbi adest proprium obiectum formale: neque potest impediri ratione alicuius extrinseci.

Et Confirmatur quia cum quis ex virtute incipit exercere aliquem ex istis actibus, vel alium similem vt actum orationis, quamuis in continuatione referat eam ad inanem gloriam, non minus prompte & delectabiliter operatur, quam in principio; ergo signum est, quod etiam tunc operatur ex habitu virtutis, sicut in principio.

VLTIMO alias sequeretur, quod voluntas suscipiendi baptismum, aut patiendi martyrium, propter inanem gloriam, non sit bona; & ex consequenti quod neque realis susceptio baptismi, neque actualis perpessio mortis in eodem casu sit bona moraliter: quoniam actus externi non possunt habere bonitatem moralem si interni à quibus prodeunt, careant ea; ex vtroque autem sequitur suum inconueniens: ex *primo* quidem, quod cum ille, qui sic baptizatur, recipiat gratiam, (quoniam peccato veniali non poterit hoc impediri) si statim moriatur, consequetur beatitudinem sine proprio merito, quod in adultis videtur difficile, ex *secundo* vero, quod de paucissimis martyribus poterit certo constare, quod ipso martyrio fuerint consequuti beatitudinem; & quod ecclesia non habeat certum fundamẽtum, cui innixa possit hoc de quopiam iudicare: quoniam nullo signo externo potest infallibiliter cognosci, aliquem, cum patiebatur mortem caruisse appetitu inanis gloriæ.

A

§.5. Soluuntur argumenta proxime adducta.

AD PRIMVM, concesso antecedenti, neganda est consequẽtia: & ratio discriminis est, quod in *priori* casu eleemosina secundum se, & sine ordine ad finem operantis, est volita sub ratione quadam obiectiua, pertinente ad genus moris; non autem in posteriori: quod quamuis ex argumentis factis pro vtraque conclusione maneat aliquomodo explicatum, tamen adhuc est amplius explicandum. Pro quo ADVERTENDVM, quod quando vno actu volumus obiectum ipsius actus propter finem aliquem à nobis intentum, tunc assumimus obiectum illud, tanquam viam deducentem nos in finem, & tanquam medium proportionatum ipsi fini; & quoniam repugnat bono honesto, & conformi rectæ rationi, quatenus tale est, esse hoc modo viam aut ita proportionatum in ordine ad finem malum: ideo non potest esse volitum obiectum aliquod vt bonum honestum propter malum finem; & ita eleemosina secundum propriam rationem obiectiuam pertinentem ad genus moris, quæ est determinata bonitas honesta, & certa quędam conformitas ad rationem, non potest esse volita propter aliquem malum finem. Quare cum aliquis dicit se velle dare eleemosinam propter inanem gloriam, quamuis dicat se appetere honestatem eleemosinæ, non appetit eam, sed solum vult actum eleemosinæ quatenus est bonum quoddam naturale, & ordinat eum in finem à se intentum. At vero quando obiectum & finis sunt eiusdem ordinis in genere moris, hoc est vtrique conuenit bonitas aut malicia, vt contingit in casu antecedentis illius argumenti, est longe diuersa ratio: quoniam cum vnum bonum sit medium proportionatum in ordine ad aliud bonum, & vnum malum in ordine ad aliud malum, non repugnat quod obiectum bonum, quatenus habet bonitatem obiectiuam in genere moris, sit volitum propter finem bonum, & ex consequenti, quod det speciem actui in isto genere, & idem dicẽdum est de obiecto malo respectu finis mali.

B

Quod si adhuc obijcias, actum non minus libere terminari ad eleemosinam in casu consequentis, quam in casu antecedentis, atque proinde non minus pertinere ad genus moris; *Respondetur*, quod quamuis libertas requiratur vt aliquis actus pertineat ad genus moris, non tamen est formaliter ipsum esse morale, sed eius fundamentum, vt explicui articulo primo huius quæstionis: & ideo non sufficit, actum terminari libere ad aliquod obiectum, vt, quatenus ita terminatur, pertineat ad genus moris; sed vlterius requiritur, quod terminetur ad ipsum quatenus habet rationem aliquam obiectiuam pertinentem ad genus moris, quam tamen non habet eleemosina in casu consequentis, vt dixi. Quomodo vero actus ille, quatenus terminatur ad eleemosinam, non habeat bonitatem nec malitiam moralem, sed solum bonitatem naturalem, explicari posset exemplo actus fidei, qui, si consideretur præcise quatenus procedit ex virtute fidei, solum habet quod sit verus, & vt sic nec est bonus nec malus moraliter, vt statim dicam.

C

AD SECVNDVM Respondetur, negando antecedens,

des, si intelligatur de virtutibus moralibus, in quibus solú potest habere difficultaté: & non in pure intellectualibus, quoniá cum istę ex propria ratione non inclinent ad bonum morale, sed ad verum, non est necessarium quod actus, quatenus procedit ab eis, sit bonus moraliter; & ideo quamuis recipiat malitiam ratione mali finis adiuncti: non sequitur contra nostram conclusionem, quod simul habeat bonitatem ex obiecto, & malitiam ex fine. Et ita patet solutio ad *primam* probationem illius antecedentis, quoniam licet concedatur intentum de virtute fidei, nihil efficitur contra nostram sententiam; quoniam fides ex propria ratione solum respicit verum, & ideo actus, quatenus procedit ab ea, solum habet quod sit verus, & abstrahit à bonitate & malitia morali. Ad *secundam* probationem negandum est virtutes iustitiæ & temperantiæ cõcurrere ad illos actus: & ad rationẽ, qua de vtraque probatur oppositum, respondetur, in illo casu non adesse obiectum formale virtutis, quod semper debet esse conforme rectæ rationi, quamuis pro diuersitate virtutum importet diuersas conformitates.

Ad confirmationem respondetur, quod in illo casu promptitudo & delectatio in operatione non prouenit ex habitu virtutis, sed ex aliqua dispositione proxima & conformi ipsi virtuti, & ex remotione impedimentorum facta exercitio actus, & ex motiuo inanis gloriæ, quod maxime rapit voluntatem.

Ad vltimum respondetur concedendo sequelam, & ad *primum inconueniens* quod inde deducitur, multi cõcedunt, quod cum dispositio, qua suscipitur baptismus, est peccatum veniale ratione mali finis adiuncti, posset adultus consequi beatitudinem sine proprio merito, per meritum Christi sibi applicatum in baptismo: sicut contingit in pueris baptisatis decedentibus ante vsum rationis; & mihi videtur necessario concedendum, nisi velimus recurrere ad diuinam prouidentiam impedientem ne iste adultus moriatur cum gratia recepta in baptismo, priusquam habeat aliquem actum meritorium, sicut in alijs casibus solet dici à Theologis; sed de hoc diximus in materia de gratia.

Ad secundum inconueniens respondetur *primo* quod, supposita sententia eorum, qui dicunt, martyrium conferre gratiam ex opere operato, non habet peculiarem difficultatem: quoniam, sicut culpa venialis in recipiente baptismum non impedit ne per baptismum conferatur ipsi gratia: ita etiã non impediet in eo qui patitur martyrium, ne per martyrium conferatur ei gratia, dummodo adsint omnia, quæ ad essentiam martyrij requiruntur. Dixi tamen, *non esse peculiarem difficultatem* in hoc inconuenienti supposita ista sententia, quoniam restat difficultas prioris inconuenientis, scilicet, quod adultus, qui nunquam habuit actum meritorium, & patitur isto modo mortem pro Christo, consequatur beatitudinem sine proprio merito.

Secundo Respondetur, iuxta sententiam aliorum, qui dicunt, in martyrio non conferri gratiam ex opere operato, sed solum ex opere operantis, credendum esse de diuina misericordia, quod non permittet illos ita mori, quia saltem in fine mutabit eorum voluntates, & morientur non intendendo inanem gloriam; neque deest ecclesiæ firmum fir-

A mamentũ, ad iudicandum cõsequutum fuisse beatitudinem, eum, qui passus est mortem pro Christo, quoniam habet assistentiam sancti spiritus, cui præcipue innititur in hoc iudicio, & non externis testimonijs, aut signis; quamuis hæc etiam suo modo requirantur, vt dici solet in materia de canonizatione sanctorum.

§. 6. *De obiecto malo & fine bono.*

Vltima Conclusio, *cum obiectum operis est malum, & finis operantis bonus (vt cum quis vult furari vt det eleemosinam) dicendum est, actum non esse simul bonum & malum, sed malum tantum; & non habere duas malitias specie distinctas, sed vnam tantum quam sumit ab obiecto*. Prima pars videtur euidens, quoniam si actus ille esset bonus maxime est ratione finis; scilicet eleemosinæ: sed in isto casu finis iste non est bonus; ergo actus ille nulla ex parte est bonus; *maior* patet, quoniam actus ille non potest esse bonus ratione obiecti, scilicet furti; præter obiectum autem nihil restat, à

B quo possit sumere bonitatem, nisi finis; & *minor* probatur, quia finis in isto casu non est volitus absolute, & sine ordine ad media in communi, & indistincte; sed determinate, in ordine ad medium malum, scilicet furtum: itaque non est volitus nisi per hoc medium; sed finis vt volitus per medium malum, non potest esse bonus: quia medium malum non est proportionatum ad perueniendum in finem bonum: ergo finis in isto casu non est bonus.

Confirmatur, quia velle dare eleemosinam ex re furto sublata, & contra voluntatem veri domini, non est consonum rectæ rationi: & ex consequenti non est bonum; ergo neque velle furari ad dandum eleemosinam.

Secunda etiam pars probatur, & *imprimis quod actus ille sumat speciem mali ex obiecto*, patet, quoniam est dissonus regulę prohibenti furtum: ergo habet malitiam furti; & ex consequenti sumit hanc speciem mali ex obiecto: quoniam non potest sumere eam ex alio. Quod vero præter hanc speciem mali *non sumat aliam ex fine*, probatur, quoniam finis (& idem est de obiecto) non dat a-

C ctui speciem aliquam mali, nisi quatenus ipse habet eam obiectiue, vt dixi articulo primo huius quæstionis: sed eleemosina, quæ est finis huius actus, non habet malitiam obiectiuam specie distinctam à malitia furti; ergo neque dat eam actui. Probatur *minor* quia eleemosina solum est mala, in quantum volita per illud medium, scilicet per furtum, vt cõstat ex probatione præcedentis partis.

Confirmatur, *primo* actus iste solum est contra præceptum prohibens furtum: ergo habet malitiam furti, & ex consequenti non habet aliam specie distinctam, quæ sumatur ex fine.

Confirmatur secundo, quia non poterit explicari ad quam speciem mali pertineret altera species mali sumpta ex fine.

Sed aliqvibvs non placet ista *secunda pars*, existimant enim semper actum sumere à fine speciem aliquam pertinentem ad genus moris: & cõsequenter dicunt, actum, de quo loquimur, habere duas species mali moralis, alteram sumptam ex obiecto, & alteram sumptam ex fine. Et ad nostrum

argumentum respondeat, finem huius actus habere malitiam quandam obiectiuam specie distinctam à malitia furti, quod vt explicent, *aduertunt*, quod sicut liberalitas est virtus quædam cõsistens in medio, & habet duo extrema sibi opposita, quorum alterum est vitiosum secundum defectum, & appellatur auaricia; & alterum secundum excessum, & appellatur prodigalitas: sic etiam misecordia, ad quam pertinet eleemosina, habet duo extrema opposita, quibus non sunt imposita nomina, & alterum vitiosum secundum defectum, quia deficit à medijs præscriptis à ratione ad benefaciendum; & alterum secundum excessum, quia transgreditur huiusmodi media, & extenditur ad alia prohibita, vt ad furtum, & alia similia. Et ad hoc secundum dicunt pertinere finem huius actus: nam quamuis appellatur eleemosina, non est vere eleemosina, sed modus quidam benefaciendi indigenti inordinatus, secundum excessum; & ita iuxta eorum sententiam, qui vult furari vt det eleemosinam, habet affectum furandi, & inordinate secũdum excessum subueniendi indigenti, & ex consequenti eius volitio habet duas inordinationes & malitias morales specie distinctas.

Verum sententia hęc falsa est: *primo*, quia sequeretur, quod qui vult furari vt det eleemosinam committat duplex peccatum, alterum furti, & alterum illius inordinatę & nimiæ voluntatis benefaciendi: quod videtur difficile, alias etiam qui prodige effundit bona sua vt placeat amicis, committeret duo peccata, alterum prodigalitatis, & alterum nimij amoris amicorum. *Secundo* probatur, quia solutio, quam isti adhibent nostro argumento, est insufficiens: quod sic ostendo, voluntas benefaciendi indigenti non potest esse nimia, neque inordinata secundum excessum, nisi quatenus extẽditur ad media illicita, & prohibita; ergo solum habet malitiam mediorum; & ex consequenti, in isto casu, solum habet malitiam furti.

Confirmatur, quia volitio ista solum est dissona legi, quatenus est contra præceptum prohibens furtum: ergo solum habet malitiam furti. *Præterea*, isti duo actus, *volo furari vt dem eleemosinam*, & *volo furari vt aliquid offeram in cultum Dei*, sunt eiusdem speciei in genere moris: ergo vterque habet solum malitiam furti.

§. 7. *Duæ difficultates expenduntur.*

Sed contra conclusionem hanc argumentor, & *primo contra priorem partem* eius: isti duo actus, *volo ieiunare vt dem eleemosinam*, & *volo furari vt dem eleemosinam*, habent eundem finem, scilicet eleemosinam: sed primus sumit speciem boni ex illo fine, ergo & secundus, & ex consequenti habet bonitatem sumptam ex eleemosina, & malitiam sumptam ex furto.

Secundo argumentor *contra secundam partem*: actus, quo quis vult occidere hominem, vt furetur, habet duas species in genere moris, alteram sumptam ex obiecto, & alteram sumptam ex fine: ergo etiam actus quo quis vult furari vt det eleemosinam; patet consequentia ex paritate rationis; sicut. n. furtum est volitum priori actu, vt finis homicidij: ita etiam eleemosina est volita posteriori actu, vt finis furti: ergo sicut prior

A actus sumit à furto speciem in genere moris, distinctam ab altera, quam sumit ab homicidio: ita etiam posterior actus prçter speciem quam sumit à furto, sumet alteram ab eleemosina.

Confirmatur quia Diu. Thomas articulo sequenti, inquit, quod quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, tunc actus moralis est sub duabus speciebus, quasi disparatis; & paulo superius, vt explicet, quomodo obiectum non sit per se ordinatum ad finem, vtitur hoc exemplo, sicut accipere rem alienam, per accidens ordinatur ad dandũm eleemosinam.

Ad primum vt respondeamus, *supponendum est*, finem, quatenus terminat actus morales, dupliciter posse considerari, scilicet *in genere* rei, hoc est materialiter, & secundum substantiam rei, quæ est finis; aut *in genere obiecti*, hoc est formaliter, & secũdum eam rationem, qua terminat actus morales, quatenus distinguuntur ab actibus pertinentibus ad genus naturæ.

Si *priori modo* sumatur, neque specificat, neque distinguit actus morales: sicut vniuersaliter, obiecta quorumcumque habituum materialiter sumpta non specificant, neque distingunt eorum actus;
B nam eadem propositio potest terminare assensus pertinentes ad scientias specie distinctas, imo & assensus fidei, scientiæ, & opinionis. Si vero sumatur *posteriori modo*, sic dat speciem actibus moralibus, & obiecta habituum (vt in eodem exemplo persistamus) formaliter sumpta & quatenus pertinent ad genus obiecti, specificant eorum actus; & hoc supposito, *dico*, actus illos, qui in argumento referuntur, habere eundem finem materialiter, non tamen formaliter: quoniam prior terminatur ad eleemosinam quatenus est conformis rectę rationi, posterior vero terminatur ad eam abstrahendo ab omni ordine ad rationem, & quatenus solum pertinet ad genus naturæ, vt statim magis explicabo; & ideo, quamuis prior actus sumat ab eleemosina speciem aliquam pertinentem ad genus moris, scilicet bonitatem, non sequitur esse credendum idem de posteriori.

Ad secundum, omnes, qui nobiscum conueniunt in illa conclusione, concedunt antecedens, & negant consequentiam: sed in assignanda ratione disparitatis magna est sententiarum diuersitas;
C Nam imprimis aliqui dicunt, quod quia bonum consurgit ex integra causa, & malum ex quocumque defectu, iuxta sententiam Dionysii cap. 4. de diui. nomi. ideo sufficit, esse malũ finem, aut medium, vt actus sit malus; & non sufficit finem esse bonum, vt actus sit bonus; & præterea furtũ, in casu antecedentis, dat actui speciem mali, & eleemosina in casu consequentis non dat actui speciem boni.

Sed tamen hæc solutio videtur insufficiens, quoniam in ea solum explicatur ratio, propter quam actus, qui refertur in consequenti, non sit bonus: non tamen vnde proueniat, quod finis operantis interdum det speciem actui, vt in casu antecedẽtis; & interdum non, vt in casu consequentis.

Alij quasi hoc explicantes, dicunt, quod finis in vtroque casu est de se sufficiens ad dandum speciem actui: cæterum in posteriori impeditur ab obiecto, ratione cuius, actus redditur incapax bonitatis ipsius finis, scilicet eleemo-

sinæ; &

finæ; & ideo tunc actus solum habet vnam speciem in genere moris, & sumit eam ab obiecto.

Sed neque hæc solutio mihi videtur sufficere, quia si eleemosina, quatenus est finis secundi actus, habet omnia quæ requiruntur, vt det actui speciem in genere moris: impossibile est, quod non det eam actui terminato liberè ad ipsam, qualis est iste, de quo loquimur; quod sic probo: actus iste terminatur liberè ad eleemosinam vt ad finem pertinentem obiectiuè ad genus moris; ergo sumit ab eo aliquod esse morale; & hæc consequentia, supposito antecedenti, est euidens ex ijs, quæ diximus articulo primo & secundo huius quæstionis.

Ideo aliter respondetur consequenter ad ea, quæ hactenus diximus, rationem discriminis esse, quod finis in casu antecedentis importat specialem ordinem dissonantiæ ad rationem, & distinctum ab eo, quem importat obiectum; quia furari, etiamsi non esset volitum per medium illud malum, scilicet, per homicidium, esset malum, & ideo habet totum quod requiritur, vt det actui speciem: at vero in casu consequentis non importat aliquam dissonantiam, nisi præcisè ratione medij, vt paulo superius probaui: neque etiam importat conformitatem ad rationem, aut bonitatem aliquam, vt constat ex probatione primæ partis huius conclusionis: & ideo nullam speciem potest dare actui distinctam ab ea, quam actus sumit ab obiecto, quoniam species actuum in genere moris sumuntur ab obiectis moralibus.

Sed vt intelligatur, qua ratione eleemosina terminat actum istum, & reddatur mala ratione furti. Advertendum, quod eleemosina in illo casu dupliciter considerari potest: *primo* secundum se, & quatenus habet rationem motiui formalis respectu furti; quamuis enim sit volita vno & eodem actu cum furto: tamen habet se respectu furti vt ratio à priori in genere causæ finalis, alias non haberet rationem finis respectu ipsius; & isto modo considerata nullam importat rationem obiectiuam pertinentem ad genus moris, sed solum actum ipsum in genere naturæ, scilicet, in quantum est collocatio agenti, aut alterius rei, in manu pauperis: & vt sic terminat actum voluntatis, quatenus distinguitur à furto; & ideo non dat actui speciem aliquam in genere moris, quia vt sæpe dixi, obiectum secundum suum esse naturale non dat speciem actui in isto genere, sed solum quatenus morale est; *secundo modo* potest considerari eadem eleemosina quatenus est volita per tale medium, scilicet, per furtum, & sequitur ex eo: & sic importat rationem obiectiuam pertinentem ad genus moris, non tamen distinctam ab ea, quam importat furtum, sed eandem vt continuatam; est enim illa eleemosina, aut rectiùs illa collocatio rei alienæ in manu pauperis, quædam continuatio furti, vt dicebam articulo præcedenti, & vt sic terminat actum voluntatis eleemosina isto modo considerata, & ideo non dat ei speciem aliquam mali distinctam ab specie furti, sed continuationem eiusdem maliciæ.

Sed obiicies, actus ille, de quo loquimur, prout terminatur ad eleemosinam secundum se,

A habet rationem intentionis: sed intentio est actus moralis, ergo etiam eleemosina secundum se, & abstrahendo à furto, est obiectum morale; *Respondetur*, negando maiorem, quoniam quando vno actu volumus finem & media; non sunt in eo rationes intentionis & electionis, sed solum ratio electionis: quoniam intentio non respicit finem descendendo ab ipso ad media, est enim intentio, volitio finis cum ordine ad media, in communi, hoc est, quatenus potest obtineri per media; itaque actus ille simpliciter & omnino est electio, sicut actus quo assentimur conclusioni propter præmissas, quamuis terminetur ad conclusionem & ad principia, non dicitur intellectus, sicut assensus principiorum, sed simpliciter & omnino est assensus scientificus. *Neque obstat* distinctio obiectorum, scilicet, finis, & medij, aut eleemosinæ & furti, & quod vnum sit volitum, propter aliud; *quoniam in* isto casu & vniuersaliter, quoties appetuntur eodem actu, non distinguuntur vt duo obiecta totalia sed tanquam partialia constituentia vnũ totale, in quo mediũ se habet vt materiale, & finis vt formale, & vt ratio à priori volendi mediũ, aut, vt actus terminetur ad medium: & hoc est

B satis, vt in isto casu medium dicatur volitum propter finem, & furtum propter eleemosinam: quoniam particula, *propter*, non importat causalitatem ex parte actus, sed rationem à priori ex parte obiecti, vt optime explicat Caietan. superius quæstione octaua, articulo tertio. Neque etiam est inconueniens, quod eleemosina secundum suum esse naturale sit ratio à priori ex parte obiecti, quòd actus voluntatis terminetur ad furtum: quoniam perfectio naturalis bene potest esse ratio volendi id, quod est malum morale, propter proportionem quæ potest reperiri inter hæc in ratione medij & finis; sæpe enim id, quod est malum morale potest adiuuari ad consequendum aliquam perfectionem naturalem.

Ad confirmationem respondetur, Divvm Thomam loqui in casu, quo obiectum & finis terminant actum voluntatis secundum rationes aliquas obiectiuas pertinentes ad genus moris: neque obstat, quod vsus fuerit illo exem-

C plo; quoniam tantum id fecit, vt explicaret, quo modo obiectum non sit per se ordinatum ad finem, quia ibi hoc apertius cernitur, cum furtum nullam habeat proportionem ex natura sua cum bonitate misericordiæ, quam haberet finis, scilicet, eleemosina, nisi obstaret medium assumptum; non tamen quia senserit esse in eo intelligendam suam regulam, & ita quasi consulto, quamuis prius vsus fuisset illo exemplo, tamen postea, cum tradidit regulam, non est vsus eo, sed alio, scilicet, eius qui furatur, vt mœchetur.

DVBIVM

DVBIVM II.

Vtra species primò conueniat actui, ex obiecto operis, an ex fine operantis?

SECVNDO DVBITATVR consequenter, an cum actus habet duas species in genere moris, alteram sumptam ex obiecto, & alteram ex fine, conueniãt ei ambæ æque primo & immediatè: an vero vna conueniat prius altera? quod est inquirere, an vna earum sit substantialis, & essentialis: & altera accidentalis; nam sicut in substantijs primum esse specificum est substantiale & essentiale, & , quod postea eis aduenit, est accidentale: ita in actibus primum esse specificum poterit dici substantiale & essentiale, & quod ei superadditur, dicetur accidẽtale; quoniam habent inter se ordinem, sicut esse substantiale & accidentale: debetque hoc intelligi de actu, non in genere naturæ, sed in genere moris, *tum quia* cum vtrumque esse specificum, de quo loquimur, pertineat ad genus moris, neutrum eorum poterit conuenire actui in genere naturæ; *tum etiam* quia vtrumque supponit specificationem actus in genere naturæ, & ex consequenti accidit ei.

RESPONDETVR breuiter, duas istas species habere inter se ordinem in genere moris, ita vt vna præsupponatur alteri, non quidem ex natura rei, sed ex intentione operantis; probatur, quoniam operans in isto casu non vult obiectum & finem æque primo, & æque immediatè: sed vnum in ordine ad alterum; ergo similiter actus sumet ab eis duas specificationes seruato aliquo ordine, ita vt vna præsupponatur alteri.

Neque obstat, quod DIVVS THOMAS articulo sequenti, dicat, actum humanum in isto casu esse sub duabus speciebus quasi disparatis: *quoniam* non negat esse inter eas ordinem, secundum quem vna præsupponatur alteri: sed superioris & inferioris, vt constat ex intentione ipsius articuli. An vero aliquando actus humanus possit habere plures species in genere moris, inter quas nullus omnino sit ordo, solet disputari ab aliquibus, sup. quæst. 1. articulo sexto, circa solutionem tertij, & nos aliquid dicemus de eo articulo sequenti circa solutionem primi, vbi DIVVS THOMAS eandem repetit difficultatem.

CÆTERVM dato quod prædictæ duæ species conueniant actui seruato illo ordine inter se: quænam earum conuenit primo? an illa quæ sumitur ex obiecto operis, an vero illa quæ sumitur ex fine operantis?

§. 1. *Duæ opiniones cum motiuis ipsarum.*

IN HAC RE variæ sunt sententiæ. PRIMA est CAIETANI qui articulo quarto huius quæstionis dicit, finem operantis esse specificatiuum actus

A eliciti à voluntate, & ex consequenti etiam externi, aut imperati, quatenus ei subordinatur; obiectũ vero operis esse circumstantiã eorũ & solum specificare actum externum sumptũ materialiter aut secundum se, & sine subordinatione ad internum: quod est idem, atque si diceret primam aut substantialem speciem actus interni & externi, quatenus ei subordinatur, sumi à fine operantis; & ab obiecto sumi secundam & accidentalem, quæ respectu actus externi considerati secundum se est essentialis; & probatur hæc sententia PRIMO, quicumque terminus, siue sit obiectum, siue finis, solum specificat actum, in quantum est eo volitus: sed finis in casu nostro est prius volitus quam obiectum operis; ergo etiam specificat actum, prius quam obiectum; probatur *minor*, quia finis est ratio à priori volendi obiectum: nam qui vult occidere vt mœchetur vult occidere, & mœchari, & quia vult mœchari ideo vult occidere, ergo finis est prius volitus.

SECVNDO, actus est in genere moris in quantum voluntarius: sed in quantum voluntarius
B specificatur primo & essentialiter à fine: ergo & in quantum moralis; Probatur minor, quia finis est obiectum actus voluntarij, ergo sicut reliqui actus specificantur primo & essentialiter à suis obiectis, ita actus voluntarius in fine.

TERTIO, primum motiuum voluntatis ad appetendum est ratio formalis obiectiua specificans primo actum voluntatis: sed finis operantis est primum motiuum voluntatis in nostro casu, quoniam ab eo mouetur voluntas ad volendum obiectum operis tanquam medium: ergo à fine operantis sumitur prima & essentialis specificatio actus voluntatis.

Confirmatur, quia specificatio essentialis assensus intellectus sumitur ex medio, quo intellectus determinatur ad assentiendum alicui veritati, & non ab ipsa veritate materialiter sumpta: ergo similiter specificatio essentialis actus voluntatis sumetur à motiuo, quo voluntas mouetur ad volendum aliquod obiectum, scil. à fine operãtis; & non ab ipso obiecto; *consequentia* patet ex paritate rationis, & *antecedens* probatur, nam respectu eiusdem pro-
C positionis potest intellectus habere assensus specie distinctos propter diuersitatem mediorum.

QVARTO ARISTOTELES quinto Æthicorum capite secundo, iuxta translationem Argyropili, inquit, quod, si quis lucrandi causa mœchetur, & pecunias accipiat, iniustus est, non intemperans: ex quo loco DIVVS THOMAS in fine huius articuli colligit, ARISTOTELEM sensisse, quod qui furatur vt committat adulterium, est per se loquendo magis adulter, quam fur; & ex hoc apertè colligitur hæc sententia CAIETANI quoniam in isto casu adulterium est finis operantis, & furtum est obiectum operis.

Dices ARISTOTELEM non dixisse ipsum esse magis in specie adulterij, quam furti: sed operantem esse magis adulterum, quam furtum; *sed contra* operãs denominatur fur & adulter in suo actu, ergo si dicitur magis adulter, quam fur, etiam suus actus est magis in specie adulterij quam furti.

VLTIMO probatur hæc sententia testimoniis D. THO. nã in hoc art. in corpore inquit, quod, sicut actus exterior accipit speciem ab obiecto, circa quod versatur: sic actus interior accipit speciem

à fine,

à fine sicut à proprio obiecto; & in solutione secundi argumenti inquit, quod, quamuis ordinari in finem accidat actui exteriori, non accidit actui interiori voluntatis; & supra q. 13 art. 1. inquit, quod si quis exerceat actum fortitudinis propter Dei amorem, actus ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis, & q. 8. art 3. & q. 12. art. 4. docet, quod, quādo idem numero actus voluntatis terminatur ad medium & ad finem, tunc finis comparatur ad medium sicut ratio formalis ad obiectum, & sicut terminus motus ad motum: constat autem quod obiectum materialiter sumptum non dat speciem actui, sed quatenus subest rationi formali, cum idem obiectum materialiter sumptum possit, quatenus subest diuersis rationibus formalibus, terminare actus specie distinctos; neque motus sumit speciem à medio sed à termino.

Secunda sententia est quorumdam recentiorum, qui in hac quæstione dicunt duo: *primum* est, speciem quæ sumitur ab obiecto, esse primam & essentialem; eam vero quæ sumitur à fine, esse accidentalem; & ex consequenti, finem, respectu illius actus, habere rationem circumstantiæ. *Alterum* est, speciem, quæ sumitur ex fine, esse magis principalem & præcipuam; itaque iuxta istorum sententiam, cum quis vult furari vt mechetur, actus iste substantialiter & accidentaliter est furtum, sed principaliter est adulterium, argumenta, quibus isti probant priorem propositionem, adducam postea; ea vero quibus probant posteriorem sunt hæc. *Primum* actio humana in tantum est mala, in quantum voluntaria: sed qui vult furari propter mæchiam, potius vult mæchiam, vt per se notum est; ergo est magis mæchus quam fur. *Secundum*, actus imperans potior est quam actus imperatus: sed, quando quis vult furari propter mæchiam, imperat sibi furtum ex volitione mæchiæ; ergo est magis mæchus quam fur.

§. 2. *Resolutio dubij.*

Sit prima conclusio, *actus externus, aut quicunque imperatus siue sumatur materialiter & secundum se, siue formaliter & quatenus subest ordinationi & imperio voluntatis; sumit in isto casu primam & essentialem speciem ex obiecto.* dixi in principio, huius conclusionis, *aut quicumque imperatus*, vt comprehenderem simul omnes actus imperatos, etiam illos, qui alias sunt eliciti à voluntate: vt cum voluntas vno actu applicat se, aut mouet seipsam ad eliciendum alium actum; quoniam omnibus istis commune est, posse ordinari in finem operantis distinctum à proprio obiecto; & ita de omnibus intelligitur nostra conclusio: *In cuius priori parte* conueniunt omnes, vt hic explicat Caietanus circa solutionem; & probatur euidenter, quoniam cuicumque ex actibus istis considerato secundum se, & secundum suam naturam, accidit ordinari in finem operantis, qui sit distinctus à proprio obiecto: ergo etiam accidit ei species, quam ex huiusmodi ordinatione participat, & ex consequenti ea, quam sumit ex proprio obiecto, est in ipso prima & essentialis.

Quod si quæras, an species, quæ ratione obiectorū conueniunt actibus istis consideratis secundum se

A & sine subordinatione ad imperium voluntatis, pertineat ad genus moris? *respondetur* affirmatiue quamuis non in omnibus pertineat eodem modo; nam in actibus, qui non sunt eliciti à voluntate, solum pertinent obiectiue: quia cum actus isti neque eliciantur à voluntate, neque considerentur vt imperati ab ipsa, non possunt importare ordinem ad regulam morum tanquam actus humani, sed solum tanquam obiecta, vt explicui articulo primo huius quæstionis; in actibus vero elicitis à voluntate pertinent formaliter: quoniam licet actus isti considerentur sine subordinatione ad imperium voluntatis, satis est quod sint eliciti ab ea, vt, tanquam actus humani, importent ordinem ad regulam morum, & hoc est satis vt pertineant formaliter ad genus moris, vt eodem loco explicui.

Alii sequentes Conra. in hoc articulo aliter explicant discrimen hoc, dicunt enim species priorum actuum pertinere ad genus moris incomplete, & in potentia: & species posteriorum pertinere complete & actu; verum isti sensu conue-
B niunt nobiscum & solum differunt verbis: totam enim rationem huius discriminis dicunt esse, quod priores actus non emanent actu à voluntate sed possunt emanare, posteriores autē procedunt ab ea.

Secundam partem negant Caiet. & omnes, qui magis consequenter loquuntur, cum defendunt, primam & essentialem speciem actus voluntatis sumi ex fine operantis: quoniam vix poterit hoc defendi admissa illa parte; *sed contra eos* probatur primo, quoniam alias sequeretur quod actus elicitus ab vna virtute & imperatus ab alia non sumat speciem essentialem ab obiecto virtutis elicientis ipsum.

Secundo, ordinari aliquem ex istis actibus à voluntate in finem operantis non mutat eius naturā: ergo si ipse actus secundum se sumptus sumit speciem essentialem ex suo obiecto, vt constat ex præcedenti parte, etiam vt ordinatus in finem illum, manebit eodem modo specificatus; & ex consequenti erit in ipso prima & essentialis illa species, quæ sumitur ex eius obiecto.

Confirmatur, actus iste non ordinatur à volunta-
C te in finem operantis, nisi vt terminatus ad suum obiectum, & ex cōsequenti vt specificatus ab ipso; nam, verbi gratia, qui vult furari propter mæchiam non ordinat ad mæchiam actum in communi, sed actum terminatum ad certum terminum, & specificatum ab eo, scilicet actum furandi: sed huiusmodi specificatio non tollitur ab actu propter superuenientem ordinationem in finem; ergo actus, etiam, vt subest huic ordinationi, manet eodem modo specificatus, & ex consequenti specificatiō, quam habet à suo obiecto, est in ipso prima, & essentialis.

Et tandem hæc videtur esse expressa sententia Diu. Thom. supr. q. 7. art. 3. ad 3. vbi inquit, finem adiunctum, qualis est liberatio patriæ, cum quis vult propter eam fortiter agere, esse circumstantiam actus; ex quo aperte sequitur, non sumi ex eo primam & essentialem speciem actus, quoniam circumstantia est accidens actus, etiam quatenus pertinet ad genus moris.

Neque potest dici, quod ibi loquatur de actu illo considerato secundum se, & non quatenus

subest ordinationi, aut imperio voluntatis: quoniam statim articulo sequenti probat, finem esse circumstantiam primam inter omnes, quoniam est obiectum, & motiuum voluntatis, à qua habent actus quod sint proprie humani, & voluntarij; vbi expresse docet, finem esse circumstantiam actus, quatenus procedit à voluntate.

SECVNDA CONCLVSIO, etiam actus, quo voluntas vult aliquem ex istis actibus imperatis, de quibus loquimur, propter finem operantis, sumit in isto casu primam & essentialem speciem ab obiecto operis; ita tenent CONRADVS in hoc articulo, quamuis ab alijs referatur pro opposita sententia; & aliqui ex recentioribus; & probatur PRIMO testimonijs Diu. THOMÆ, nam in primis artic. 2. huius quæstionis docet, quod sicut species & prima bonitas rei naturalis sumitur ex sua forma: ita etiam species & prima bonitas actus moralis sumitur ex obiecto; & loquitur etiam de actu voluntatis, vt constat ex solutione vltimi argumenti; *quod si dicas*, nomine obiecti comprehendi finem adiunctum; facile *poterit impugnari*, quoniam statim artic. 4. distinguit Diu. THOMAS bonitatem, quæ sumitur ex obiecto, ab ea, quæ sumitur ex fine: & priorem appellat bonitatem secundum speciem. Item 2.2.q.11. art. 1. ad secundũ inquit, quod vitia habent speciem ex fine proximo, & statim apponit hoc exemplum, sicut cum aliquis mæchatur vt furetur, est ibi quidem species mæchiæ ex proprio fine & obiecto.

SECVNDO probatur ratione, quoniam eadem omnino est bonitas aut malitia moralis in actu imperato & imperante, sed in actu imperato bonitas aut malitia, quæ sumitur ex obiecto, præcedit eam, quæ sumitur ex fine, vt iam probauimus: ergo etiam in actu imperante.

TERTIO, iste actus voluntatis, de quo loquimur, est electio: ergo non sumit primam & essentialem speciem in fine, sed à medio, atque proinde ab obiecto.

Confirmatur, electio prius attingit medium, quam finem, est enim ascensus à medijs ad finem; sicut è conuerso, intentio est quasi quidam descensus à fine ad media; ergo prius sumit bonitatem aut malitiam à medio, quam à fine operantis, quando medium est tale, vt ex eo possit sumi, sicut contingit in nostro casu.

EX HIS duabus conclusionibus *sequitur*, finem operantis posse habere rationem circumstantiæ, non solum respectu actus externi aut imperati, considerati secundum se, sed etiam respectu eiusdem, quatenus subest actui imperanti, imo & respectu ipsius imperantis. Probatur, quoniam in casu nostro dat eis speciem secundariam, & accidentalem.

VLTIMA CONCLVSIO, *magis præcipua est in actu species, quæ sumitur ex obiecto; quam ea, quæ sumitur ex fine operantis.* Hanc statuo contra authores secundæ sententiæ: & pro eius explicatione & probatione ADVERTENDVM est, duas illas species posse dupliciter comparari inter se, *primo* quantum ad bonitatem aut malitiam, vt si quæras quæ earũ sit magis bona, aut mala, & denominet actum magis bonum aut malum? *secundo*, quantum ad modum, quo conueniunt ipsi actui, vt si quæras, quæ earum conueniat magis præcipuæ actui, & teneat in eo

A magis præcipuum locum, ita vt ab ipsa denominetur actus magis præcipue, & magis principaliter. In nostra conclusione non comparantur *priori modo*, quoniam indifferenter potest specificatiuum, quod excedit in bonitate aut malitia, assumi pro obiecto operis aut pro fine operantis, vt indifferẽter potest aliquis velle furari vt occidat, aut è conuerso occidere vt furetur; sed cõparantur *posteriori modo*; itaque sensus conclusionis est, speciem, quæ sumitur ex obiecto, magis præcipue cõuenire actui, & denominare ipsum, quam speciem, quę sumitur ex fine operãtis; vt cũ quis vult furari vt mæchetur, actus iste magis præcipue & magis principaliter erit & dicetur furtum, quam adulterium.

HÆC CONCLVSIO ita explicata sequitur meo iudicio, euidenter ex præcedenti; nam cuicunque rei conuenit magis præcipue id, quod pertinet ad eius essentiam, quam id, quod in ea est accidentale: si ergo species, quæ sumitur ex obiecto, est prima & essentialis in actu, de quo loquimur, vt ibi probauimus; etiã conueniet ei magis præcipue, quã ea, quæ sumitur ex fine operãtis, quæ est in eo accidentalis.

§. 3. *Solutio argumentorum primæ sententiæ.*

B AD PRIMVM *primæ sententiæ*, cõcessa maiori neganda est minor, & ad probationẽ, dicendũ est, quod, vt finis dicatur in illo casu ratio à priori volẽdi obiectum, nõ est necessarium, quod illo actu, de quo loquimur, sit prius volitus, quam medium: sed satis est, quod obiectum attrahat, & moueat voluntatem, & terminet eius actum, vt subordinatũ ipsi fini, sicut finis semper est ratio à priori eligendi media, & tamen electio non incipit à fine, sed à medijs. Sicut etiam assensus conclusionis, qui demonstratione producitur, habet pro ratione formali & à priori principia, ex quibus ipsa cõclusio deducitur, & tamen non terminatur immediate ad principia, quoniã est assensus sciẽtificus, sed ad conclusionẽ.

AD SECVNDVM, concessa maiori, si particula *in quantum* non importat rationem formalem, sed fundamentum, neganda est minor, si intelligatur de fine vt distinguitur à medio; & ad probationẽ, dicẽdum est, quod D. THOM. illis locis nomine finis cõprehendit vltimum, & non vltimum, scilicet, medium; quoniam medium comparatum ad actũ voluntatis habet rationem finis, cuius rationem reddidimus in articulo primo.

C AD TERTIVM respondetur, concedendo maiorẽ, si per primũ intelligatur immediatum, & negando minorem in eodem sensu, quoniam immediatius & proximius mouetur (in nostro casu) volũtas ab obiecto, quam à fine, vt dixi in solutione primi; & ad probationem dicendum est, quod finis non dicitur mouere ad actum, de quo loquimur, scilicet, ad volitionem obiecti, vt prius volitus ipso actu, sed solũ quia est ratio finalis vt actus terminetur ad obiectũ; & ideo non est necessarium, quod se ipso immediate moueat prius ad huiusmodi actum, sed satis est, quod obiectum non moueat ad eum, neque terminet ipsum, nisi vt ordinatum in illum finem.

Neque obstat, quod antea fuerit mota voluntas immediate ab ipso fine: *quoniam* non fuit mota immediate ad actum, de quo loquimur; sed ad actũ intentionis, & ideo ex eo solum potest colligi, intẽtionem specificari à fine.

AD CONFIR. concesso antecedenti neganda est conse-

consequentia, si nomine motiui intelligatur tantum finis operãtis, & non quidquid habet rationẽ motiui respectu voluntatis; & ratio discriminis est, quia ratio formalis, secundum quam obiectum aliquod specificat actum intellectus, est peculiaris quidam modus cognoscibilitatis, & quia iste modus conuenit ipsi per ordinem ad medium & multiplicatur iuxta diuersitatem mediorum; vt, aliter est cognoscibilis aliqua veritas per demonstrationem, aliter per diuinam reuelationem; & aliter per testimoniũ humanum: Ideo specificatio ita solet tribui medio, tanquã constitutiuo obiecti specificantis; at vero obiectũ voluntatis specificat eius actum quatenus est tali modo appetibile, & quia in nostro casu obiectũ operis habet propriam bonitatem & appetibilitatẽ non participatã à fine operantis, & secundũ eã obijcitur voluntati vt moueat eã, quãuis non sine ordine ad finẽ: ideo ab obiecto potest specificari primo & essentialiter actus, de quo loquimur, & nõ est necessariũ, quod isto modo specificetur à fine operantis.

AD QVARTVM, placet solutio ibi tradita: & ad obiectionẽ contra eã factã respondetur, quod vt ille dicatur magis adulter quã fur, non est necessarium quod actus sit magis in specie adulterij, quia nõ denominatur ita ab illo actu, sed ab affectu, & intẽtione mœchandi; B sicut qui assentitur conclusioni propter pręmissas, dicitur assentiri magis præmissis, non quia ipse assensus cõclusionis sit magis assensus præmissarum quam conclusionis, sed quia habet in se assensum præmissarum, *qui* in multis proprietatibus excedit assensum conclusionis; & ita ARIST. postquam dixit, eum, qui sic operatur, videri iniustum, & non intemperantem: quasi reddens huius rationem, subdidit, *constat sane quod lucrandi causa id facit*; quasi diceret, hoc ideo certum esse, quia ille motus intentione lucrandi id facit.

AD VLTIMVM respondebimus explicando singula testimonia D. THO. eo ordine quo proposita sunt, *& ad primum* dico, supposito quòd in hoc art. loquitur D. THOM. de fine operantis, vt dixi artic. quarto huius quæstionis, quod nomine obiecti intelligit rationem formalem obiecti, in sensu explicato in solutionibus præcedentiũ argumentorũ: & ita ex eo *quod* finis sit hoc modo obiectũ voluntatis, non colligit D. THOM. speciẽ, quæ sumitur ex eo, esse in actu humano primam & essentialem, sed solũ C comparari ad eã, quæ sumitur ex obiecto, sicut formale ad materiale; ad quod satis est ipsum superuenire actui, ratione superioris principij, scil. ratione intẽtionis, quæ habet rationem principij respectu actus; & præsupponere in eo speciem, quæ sumitur ex obiecto: sicut propter hanc rationem species, quæ conuenit actui ratione virtutis imperantis ipsum, dicitur formalis, quamuis sit ei accidentalis; & è conuerso species, quæ conuenit ipsi ratione virtutis elicientis, dicitur materialis, quamuis sit in eo essentialis & prima; & vniuersaliter, vt inquit CONR. semper conditio, quã effectus participat à causa superiori & mouente habet se formaliter ad eam, quam participat à causa inferiori & nota: & hoc solum significatur in conclusione, quã nos deduximus ex isto articulo. *Ad secũdum* dico D. THO. ibi non loqui in nostro casu, sed in casu, quo actus habet tantum vnam speciem in genere moris, & sumptam ex fine operantis, quoniam obiectũ secundũ se non est morale, & ex consequẽti non potest dare speciem actui in illo genere, vt con-

A stat ex exemplo, quo vtitur in argumento, quod ibi dissoluit: sc. cũ aliquis vult dare eleemosinã propter inanem gloriam; & in illo casu docet D. THO. finẽ operantis nõ accidere actui voluntatis, quoniã tunc habet rationem differentiæ essentialis constituentis primo obiectũ in esse obiecti moralis, vt ipse D. TH. docuit art. 1. ad quartum, & nos ibi explicuimus: *Ad tertium testimonium* respondendum est sicut ad primum: *Ad quartũ* patet, quid dicẽdũ sit ex solutione primi argumenti, vbi explicuimus, in quo sensu finis operantis dicatur ratio formalis obiecti; & ex solutione confirmationis tertij argumenti, vbi explicuimus, quo modo distinguatur à ratione formali sub qua quæ constituit obiectum specificatiuum actus. *Ad quintum* dicẽdum est, finem operantis in nostro casu comparari termino motus, non quidem intrinsecè, & per se, qualis est calor respectu calefactionis; sed extrinseco & accidentali, qualis est introductio formæ substantialis respectu alterationis præuię.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere, & è conuerso?

PRIMA CONCLVSIO. *Quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, neutra species continetur sub altera, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Si obiectum per se ordinetur ad finem, tunc species quæ sumitur ex obiecto, continetur sub ea, qua sumitur ex fine, sicut species sub genere.*

§ *De vtraque conclusione potest dubitari.*

§. *Vtrum sit vera.*

ET contra primam obiicitur id quod D. THO. 2. 2. quæstione 11. articulo primo ad secundum inquit, *vitia habent speciem ex fine proximo: sed ex fine remoto habent genus & causam; sicut cum aliquis mœchatur vt furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine & obiecto, sed ex fine vltimo ostenditur, quod mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere*. In quibus verbis apertè contradicit huic conclusioni: quod sic ostendo; in exemplo isto, obiectum, sc. mœchia, non ordinatur per se in finem, scil. in furtum; & tamen docet D. THO. quod species, quæ sumitur ex obiecto illo, cõtinetur sub ea, quæ sumitur ex fine.

Et confirmatur, quoniam D. THOM. eodem illo exemplo, scilicet, eius, qui mœchatur vt furetur, vtitur hoc loco ad explicandum conclusionem hanc: & ita statim atque eam proposuit; subdit: *vnde dicimus, quod ille, qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu*.

SECVNDO argumentor *contra secundam conclusionem*, quia vel actus habet duas species, vnam sumptam ex obiecto, & alterã sumptam ex fine; vel vnam tantum, & illam sumptam ex fine: si *primum*, falsa est conclusio, quoniam quæuis illarum specierũ est infima, & ex consequenti neutra poterit contineri sub altera, sicut species sub genere; si *secũdum*, etiam videtur falsa, quoniam, si actus nullam habet speciem ex obiecto, non poterit esse verum, speciem sumptam ex obiecto contineri sub ea,

subest ordinationi, aut imperio voluntatis: quoniam statim articulo sequenti probat, finem esse circumstantiam primam inter omnes, quoniam est obiectum, & motiuum voluntatis, à qua habent actus quod sint proprie humani, & voluntarij; vbi expresse docet, finem esse circumstantiam actus, quatenus procedit à voluntate.

Secvnda conclvsio, etiam actus, quo voluntas vult aliquem ex istis actibus imperatis, de quibus loquimur, propter finem operantis, sumit in isto casu primam & essentialem speciem ab obiecto operis; ita tenent Conradvs in hoc articulo, quamuis ab alijs referatur pro opposita sententia; & aliqui ex recentioribus; & probatur primo testimonijs Diu. Thomæ, nam in primis artic. 2. huius quæstionis docet, quod sicut species & prima bonitas rei naturalis sumitur ex sua forma: ita etiam species & prima bonitas actus moralis sumitur ex obiecto; & loquitur etiam de actu voluntatis, vt constat ex solutione vltimi argumenti; *quod si dicas*, nomine obiecti comprehendi finem adiunctum; facile *poterit impugnari*, quoniam statim artic. 4. distinguit Diu. Thomas bonitatem, quæ sumitur ex obiecto, ab ea, quæ sumitur ex fine: & priorem appellat bonitatem secundum speciem. Item 2. 2. q. 11. art. 1. ad secundũ inquit, quod vitia habent speciem ex fine proximo, & statim apponit hoc exemplum, sicut cum aliquis mæchatur vt furetur, est ibi quidem species mæchiæ ex proprio fine & obiecto.

Secvndo probatur ratione, quoniam eadem omnino est bonitas aut malitia moralis in actu imperato & imperante, sed in actu imperato bonitas aut malitia, quæ sumitur ex obiecto, præcedit eam, quæ sumitur ex fine, vt iam probauimus: ergo etiam in actu imperante.

Tertio, iste actus voluntatis, de quo loquimur, est electio: ergo non sumit primam & essentialem speciem in fine, sed à medio, atque proinde ab obiecto.

Confirmatur, electio prius attingit medium, quam finem, est enim ascensus à medijs ad finem; sicut è conuerso, intentio est quasi quidam descensus à fine ad media; ergo prius sumit bonitatem aut malitiam à medio, quam à fine operantis, quando medium est tale, vt ex eo possit sumi, sicut contingit in nostro casu.

Ex his duabus conclusionibus *sequitur*, finem operantis posse habere rationem circumstantiæ, non solum respectu actus externi aut imperati, considerati secundum se, sed etiam respectu eiusdem, quatenus subest actui imperanti, imo & respectu ipsius imperantis. Probatur, quoniam in casu nostro dat eis speciem secundariam, & accidentalem.

Vltima conclvsio, *magis præcipua est in actu species, quæ sumitur ex obiecto; quam ea, quæ sumitur ex fine operantis.* Hanc statuo contra authores secundæ sententiæ: & pro eius explicatione & probatione advertendvm est, duas illas species posse dupliciter comparari inter se, *primo* quantum ad bonitatem aut malitiam, vt si quæras quæ earũ sit magis bona, aut mala, & denominet actum magis bonum aut malum? *secundo*, quantum ad modum, quo conueniunt ipsi actui, vt si quęras, quæ earum conueniat magis præcipuæ actui, & teneat in eo

A magis præcipuum locum, ita vt ab ipsa denominetur actus magis præcipue, & magis principaliter. In nostra conclusione non comparantur *priori modo*, quoniam indifferenter potest specificatiuum, quod excedit in bonitate aut malitia, assumi pro obiecto operis aut pro fine operantis, vt indifferẽter potest aliquis velle furari vt occidat, aut è conuerso occidere vt furetur; sed cõparantur *posteriori modo*; itaque sensus conclusionis est, speciem, quæ sumitur ex obiecto, magis præcipue cõuenire actui, & denominare ipsum, quam speciem, quę sumitur ex fine operãtis; vt cũ quis vult furari vt mæchetur, actus iste magis præcipue & magis principaliter erit & dicetur furtum, quam adulterium.

Hæc conclvsio ita explicata sequitur meo iudicio, euidenter ex præcedenti; nam cuicunque rei conuenit magis præcipue id, quod pertinet ad eius essentiam, quam id, quod in ea est accidentale: si ergo species, quæ sumitur ex obiecto, est prima & essentialis in actu, de quo loquimur, vt ibi probauimus; etiã conueniet ei magis præcipue, quã ea, quæ sumitur ex fine operãtis, quæ est in eo accidentalis.

§. 3. *Solutio argumentorum primæ sententiæ.*

B Ad primvm *primæ sententiæ*, cõcessa maiori neganda est minor, & ad probationẽ, dicendũ est, quod, vt finis dicatur in illo casu ratio à priori volẽdi obiectum, nõ est necessarium, quod illo actu, de quo loquimur, sit prius volitus, quam medium: sed satis est, quod obiectum attrahat, & moueat volũtatem, & terminet eius actum, vt subordinatũ ipsi fini, sicut finis semper est ratio à priori eligendi media, & tamen electio non incipit à fine, sed à medijs. Sicut etiam assensus conclusionis, qui demonstratione producitur, habet pro ratione formali & à priori principia, ex quibus ipsa cõclusio deducitur, & tamen non terminatur immediate ad principia, quoniã est assensus sciẽtificus, sed ad conclusionẽ.

Ad secvndvm, concessa maiori, si particula *in quantum* non importat rationem formalem, sed fundamentum, neganda est minor, si intelligatur de fine vt distinguitur à medio; & ad probationẽ, dicẽdum est, quod D. Thom. illis locis nomine finis cõprehendit vltimum, & non vltimum, scilicet, medium; quoniam medium comparatum ad actũ voluntatis habet rationem finis, cuius rationem reddidimus in articulo primo.

C Ad tertivm respondetur, concedendo maiorẽ, si per primũ intelligatur immediatum, & negando minorem in eodem sensu, quoniam immediatius & proximius mouetur (in nostro casu) volũtas ab obiecto, quam à fine, vt dixi in solutione primi; & ad probationem dicendum est, quod finis non dicitur mouere ad actum, de quo loquimur, scilicet, ad volitionem obiecti, vt prius volitus ipso actu, sed solũ quia est ratio finalis vt actus terminetur ad obiectũ; & ideo non est necessarium, quod se ipso immediate moueat prius ad huiusmodi actum, sed satis est, quod obiectum non moueat ad eum, neque terminet ipsum, nisi vt ordinatum in illum finem.

Neque obstat, quod antea fuerit mota voluntas immediate ab ipso fine: *quoniam* non fuit mota immediate ad actum, de quo loquimur; sed ad actũ intentionis, & ideo ex eo solum potest colligi, intẽtionem specificari à fine.

Ad confir. concesso antecedenti neganda est conse-

consequentia, si nomine motiui intelligatur tantum finis operãtis, & non quidquid habet ratione motiui respectu voluntatis; & ratio discriminis est, quia ratio formalis, secundum quam obiectum aliquod specificat actum intellectus, est peculiaris quidam modus cognoscibilitatis, & quia iste modus conuenit ipsi per ordinem ad medium & multiplicatur iuxta diuersitatem mediorum; vt, aliter est cognoscibilis aliqua veritas per demonstrationem, aliter per diuinam reuelationem; & aliter per testimoniũ humanum: Ideo specificatio ita solet tribui medio, tanquã constitutiuo obiecti specificantis; at vero obiectũ voluntatis specificat eius actum quatenus est tali modo appetibile, & quia in nostro casu obiectũ operis habet propriam bonitatem & appetibilitatẽ non participatã à fine operantis, & secundũ eã obijcitur voluntati vt moueat eã, quãuis non sine ordine ad finẽ: ideo ab obiecto potest specificari primo & essentialiter actus, de quo loquimur, & nõ est necessariũ, quod isto modo specificetur à fine operantis.

A

Ad quartum, placet solutio ibi tradita: & ad obiectionẽ contra eã factã respondetur, quod vt ille dicatur magis adulter quã fur, non est necessarium quod actus sit magis in specie adulterij, quia nõ denominatur ita ab illo actu, sed ab affectu, & intẽtione mæchandi; sicut qui assentitur conclusioni propter premissas, dicitur assentiri magis præmissis, non quia ipse assensus cõclusionis sit magis assensus præmissarum quam conclusionis, sed quia habet in se assensum præmissarum, *qui* in multis proprietatibus excedit assensum conclusionis; & ita Arist. postquam dixit, eum, qui sic operatur, videri iniustum, & non intemperantem: quasi reddens huius rationem, subdidit, ***constat sane quod lucrandi causa id facit***; quasi diceret, hoc ideo certum esse, quia ille motus intentione lucrandi id facit.

B

Ad ultimum respondebimus explicando singula testimonia D. Tho. eo ordine quo proposita sunt, & ***ad primum*** dico, supposito quòd in hoc art. loquitur D. Thom. de fine operantis, vt dixi artic. quarto huius quæstionis, quod nomine obiecti intelligit rationem formalem obiecti, in sensu explicato in solutionibus præcedentiũ argumentorũ: & ita ex eo *quod* finis sit hoc modo obiectũ voluntatis, non colligit D. Thom. speciẽ, quæ sumitur ex eo, esse in actu humano primam & essentialem, sed solũ comparari ad eã, quæ sumitur ex obiecto, sicut formale ad materiale; ad quod satis est ipsum superuenire actui, ratione superioris principij, scil. ratione intẽtionis, quæ habet rationem principij respectu actus; & præsupponere in eo speciem, quæ sumitur ex obiecto: sicut propter hanc rationem species, quæ conuenit actui ratione virtutis imperantis ipsum, dicitur formalis, quamuis sit ei accidentalis; & è conuerso species, quæ conuenit ipsi ratione virtutis elicientis, dicitur materialis, quamuis sit in eo essentialis & prima; & vniuersaliter, vt inquit Corr. semper conditio, quã effectus participat à causa superiori & mouente habet se formaliter ad eam, quam participat à causa inferiori & nota: & hoc solum significatur in conclusione, quã nos deduximus ex isto articulo. ***Ad secũdum*** dico D. Tho. ibi non loqui in nostro casu, sed in casu, quo actus habet tantum vnam speciem in genere moris, & sumptam ex fine operantis, quoniam obiectũ secundũ se non est morale, & ex consequẽti non potest dare speciem actui in illo genere, vt constat ex exemplo, quo vtitur in argumento, quod ibi dissoluit: sc. cũ aliquis vult dare eleemosinã propter inanem gloriam; & in illo casu docet D. Tho. finẽ operantis nõ accidere actui voluntatis, quoniã tunc habet rationem differentiæ essentialis constituentis primo obiectũ in esse obiecti moralis, vt ipse D. Th. docuit art. 1. ad quartum, & nos ibi explicuimus: ***Ad tertium testimonium*** respondendum est sicut ad primum: ***ad quartũ*** patet, quid dicẽdũ sit ex solutione primi argumenti, vbi explicuimus, in quo sensu finis operantis dicatur ratio formalis obiecti; & ex solutione confirmationis tertij argumenti, vbi explicuimus, quo modo distinguatur à ratione formali sub qua quæ constituit obiectum specificatiuum actus. ***Ad quintum*** dicẽdum est, finem operantis in nostro casu comparari termino motus, non quidem intrinsecè, & per se, qualis est calor respectu calefactionis; sed extrinseco & accidentali, qualis est introductio formæ substantialis respectu alterationis præuię.

C

ARTICVLVS VII.

Vtrùm species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere, & è conuerso?

Prima conclvsio. ***Quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, neutra species continetur sub altera, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis.***

Secvnda conclvsio. ***Si obiectum per se ordinetur ad finem, tunc species quæ sumitur ex obiecto, continetur sub ea, quæ sumitur ex fine, sicut species sub genere.***

§ ***De vtraque conclusione potest dubitari.***

§. ***Vtrum sit vera.***

Et contra primam obiicitur id quod D. Tho. 2. 2. quæstione 11. articulo primo ad secundum inquit, ***vitia habent speciem ex fine proximo: sed ex fine remoto habent genus & causam; sicut cum aliquis mœchatur vt furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine & obiecto, sed ex fine vltimo ostenditur, quod mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere.*** In quibus verbis apertè contradicit huic conclusioni: quod sic ostendo; in exemplo isto, obiectum, sc. mœchia, non ordinatur per se in finem, scil. in furtum; & tamen docet D. Tho. quod species, quæ sumitur ex obiecto illo, cõtinetur sub ea, quæ sumitur ex fine.

Et confirmatur, quoniam D. Thom. eodem illo exemplo, scilicet, eius, qui Mœchatur vt furetur, vtitur hoc loco ad explicandum conclusionem hanc: & ita statim atque eam proposuit, subdit: ***vnde dicimus, quod ille, qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu.***

Secvndo argumentor ***contra secundam conclusionem***, quia vel actus habet duas species, vnam sumptam ex obiecto, & alterã sumptam ex fine; vel vnam tantum, & illam sumptam ex fine: si ***primum***, falsa est conclusio, quoniam quæuis illarum specierũ est infima, & ex consequenti neutra poterit contineri sub altera, sicut species sub genere; si ***secũdum***, etiam videtur falsa, quoniam, si actus nullam habet speciem ex obiecto, non poterit esse verum, speciem sumptam ex obiecto contineri sub ea,

quæ sumitur ex fine, tanquam sub genere, præsertim cum hæc sit, infima, & non subalterna.

A

PRO VTRIVSQVE solutione ADVERTENDVM est, dupliciter posse explicari mentem DIVI THOMÆ in hoc articulo; nam *in primis* possumus dicere, ipsum supponere ex præcedentibus, actum posse habere duas species distinctas in genere moris, alteram sumptam ex obiecto, & alteram sumptam ex fine: & velle in hoc articulo explicare, an quando actus habet huiusmodi species, habeat eas seruato aliquo ordine inter ipsas, & ita vt vna subordinetur alteri, aut potius sine vllo ordine; idque præstitisse duabus conclusionibus propositis. *Aut alter possumus*, dicere, DIVVM THOMAM solum supponere ex articulis præcedentibus, actum humanum posse sumere ab obiecto, & à fine bonitatem aut malitiam specificam: & hoc supposito, velle nunc explicare, an sumat ex eis duas bonitates aut malitias specie distinctas, vel vnam tantum, quę suo modo pendeat ab vtroque, & ad hoc statuisse illas duas conclusiones, quibus tota ista difficultas explicatur, vt constabit ex solutionibus argumentorum.

B

AD PRIMVM, si sequamur *posteriorem expositionem*, dicendum est, sensum prioris conclusionis, contra quam obijcitur illud testimonium, esse, quod in illo casu, hoc est quando non est ordo per se inter obiectum & finem, actus moralis sumit ab eis duas species omnino distinctas, quod non negat DIVVS THOMAS illo loco: sed solum docet, esse ordinem aliquem inter has species; *Neque obstat*, quod dicat vnam contineri sub altera, sicut speciem sub genere; *nam non* sumit ibi genus pro gradu generico, sed pro eo, quod est aliquo modo commune; & ita sensus est, quod finis in illo casu habet quandam communitatem respectu obiecti, vt statim explicabo. Si vero sequamur *priorem expositionem*, dicendũ est, sensum huius conclusionis esse, quod in illo casu actus sumit ab obiecto & fine duas species, non solum distinctas, sed etiam disparatas, ita vt vna non contineatur sub altera ex natura sua, sicut dicemus contineri vnam sub altera in casu secundæ conclusionis, sequendo hanc expositionem; neque hoc negauit DIVVS THOMAS illo loco; nam quamuis dixerit, obiectum contineri sub fine; non explicuit, an hoc proueniat ex ipsorum natura, vel solum ex intentione operantis: imo potius videtur reliquisse vt manifestum, prouenire ex intentione operãtis, quoniã loquebatur de vitiis, inter quę, sicut non est connexio, aut ordo per se, vt inter virtutes: ita neq; subordinatio vnius ad alteram ex natura ipsorum: & ita conclusio hæc potissimum habet locum in malis, nam inter bona magis reperitur ordo per se in ratione medij & finis.

C

AD SECVNDVM, si sequamur *priorem expositionem*, dicendum est, actũ in casu secundæ conclusionis habere duas species in genere moris, quarum vna subordinatur alteri, tanquam generi; & *ad obiectionem* respondetur, DIVVM THOMAM non sumere genus in rigore, sed secundum quandam similitudinem: ita vt sensus eius non sit, speciem, quæ sumitur ex fine, esse proprie genus respectu speciei, quæ sumitur ex obiecto; sed esse in hoc similem generi, quod sicut genus importat naturam communicabilem multis speciebus, ita finis importat, v. g. bonitatem quandam, communicabilem multis mediis, quorum quodlibet habeat suam aliam bonitatem moralem; vt per actus ieiunij, orationis, & eleemosinæ, in quibus sunt propriæ bonitates morales, potest aliquis velle satisfacere, & tunc superadditur eis bonitas satisfactionis: si vero placeat alicui *posterior expositio*, quam sequitur CONRADVS aduertat in primis, dicendum esse iuxta eam, hanc secundam conclusionem nõ esse intelligendam de obiecto quocumque ordinato per se ad finem, sed de ordinato vt ad finem non extraneum, & remotum sed internum: & hoc supposito dicat consequenter cum CONR. actum illum habere tantum vnam speciem in genere moris, quã sumit ex fine, non enim habet medium bonitatem aut malitiam moralem distinctam ab ea, quam habet finis internus: vt, comedere temperanter propter bonum temperantiæ, tantum habet bonitatem temperantiæ, vt dixi artic. præc. dub. 1. in principio & *ad obiectionem* dicendum est, quod quamuis sit, verbi gratia, eadem bonitas in obiecto & in fine; tamen, quia in obiecto est magis determinata, scilicet, ad vnum medium; & prout est in fine, est indifferens ad plura media: ideo quatenus est in obiecto, dicitur contineri sub seipsa quatenus est in fine, tanquam sub magis vniuersali, & tanquam sub genere. *Neque obstat* id, quod vlterius obijcitur, scili. quod etiam prout est in fine, est quædam species infima, *quia non* dicitur absolutè genus, sed *quasi genus*, propter conuenientiam quam habet cum genere, ratione illius communitatis & indifferentiæ ad plura media.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem?

CONCLVSIO est affirmatiua.

DVBIVM VNICVM.

An conclusio sit vera.

CIRCA TITVLVM, NOTA, non esse eius sensum, vtrum sint aliqui actus, qui successiue possint fieri bene & male: *tum quia* de hoc, quantum attinet ad actus externos, agit D. THOMAS infrà qu. 20. artic. 6. *tum etiam quia* manifestum est, actum bonum ex genere suo, aut ex obiecto, posse fieri bene, si adsint omnes circumstantiæ requisitæ; & malæ, si desit aliqua earum: sed sensus eius est, vtrum detur aliquis actus, qui quantum est ex parte sui obiecti, non habeat bonitatem neque malitiam moralem, sed sit indifferens ad vtramque. Nam DIVVS THOMAS nomine speciei intelligit obiectum, quoniam ab obiecto sumitur specificatio cuiuscumque actus.

IN QVA QVÆSTIONE fere omnes scholastici conueniunt cum DIVO THOMA vno excepto SCOT. qui in 2. dist. 7. quæst. vnica §. *de primo dico* inquit, bonum & malum ex genere, siue ex obiecto, esse contraria immediata: ex quo apertè sequitur, iuxta eius sententiam, non dari actum humanum, qui

quantum est ex parte sui obiecti, non sit bonus aut malus; quoniam quale est obiectum in genere moris, talis est, quantum est ex parte eius, actus, qui ad ipsum terminatur; & probatur hæc sentētia, PRIMO, quia necesse est quodcunque obiectum esse cōueniens vel disconueniens rationi: ergo etiam est necesse, esse bonum aut malum moraliter, & ex consequenti, actum, qui terminatur ad ipsum, esse ex parte ipsius bonum aut malum moraliter; *prima consequentia* patet, quia obiectum esse bonum aut malum moraliter, non est aliud, quam esse consonum aut dissonum rationi, & *antecedens* probatur, quia in obiecto non potest reperiri medium inter illa duo.

Confirmatur, quia quodcumque obiectum volitionis est bonum aut honestum, aut vtile, aut delectabile; & siquidem fuerit honestum, erit conforme rationi; si vero fuerit vtile, aut delectabile, aut habebit contrarietatem aliquam ad rationem, & sic erit ipsi disconueniens, aut nullam habebit contrarietatem, & sic erit ei conueniens: ergo nullum est obiectum voluntatis, quod non sit conueniens aut disconueniens rationi.

SECVNDO vel actus qui vocatur indifferens, habet bonum finem, vel non: si *primum*, ergo est bonus; si *secundum*, ergo est malus propter defectum bonæ circumstantiæ, scilicet, finis: sufficit enim ad malum morale negatio bonæ circumstantiæ; & rursus ex vtraque consequentia sequitur altera, scilicet, quod huiusmodi actus non potest esse indifferens ad bonum & malum morale: quoniam non datur medium inter illa duo extrema, quæ assumuntur in antecedenti, scilicet, habere bonum finem, aut carere eo.

VLTIMO, bonum & malum opponuntur priuatiuè, quoniam malum est priuatio boni: ergo non datur medium inter ipsa: & ex consequenti non datur actus, qui secundum suam speciem neque sit bonus, neque malus.

SIT PRIMA CONCLVSIO. *Bene possunt dari actus indifferentes secundum suas species*, hoc est, qui, quantum est ex parte suorum obiectorum, neque sunt boni, neque mali moraliter, sed indifferentes ad vtrumque. Hæc euidenter probatur ratione articuli, neque eget alia probatione.

SECVNDA CONCLVSIO, *indifferentia ad bonum & malum morale ex parte obiecti, non est ratio aliqua obiectiua pertinens ad genus moris: sed pro materiali importat ipsam bonitatem, aut naturam obiecti: & pro formali negationem, non solum conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem, sed etiam maioris propensionis ad vnam quam ad alteram, cum non repugnantia ad vtrumque.* PRIMA PARS, probatur, quia obiectū non pertinet ad genus moris, nisi quatenus importat relationem ad rationem rectam, tanquam ad regulam, vt dixi articulo primo huius quæstionis: sed nulla datur relatio in specie ad rationem vt ad regulam, quæ non sit conformitatis aut difformitatis; ergo neque datur species aliqua obiecti in genere moris, quæ non importet conformitatem aut difformitatem ad rationem; & ex consequenti bonitatem aut maliciā moralem sumptam obiectiue; atque proinde repugnat, obiectum, vt indifferens ad vtramque, pertinere actu ad genus moris.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia in pri-

A mis quod indifferentia illa importet entitatem, aut naturam ipsius obiecti pro materiali, satis patet, quoniam fundatur in ea; quod vero pro formali importet negationem illam, cū illa non repugnantia patet, quia in communi non potest intelligi, quod subiectum aliquod sit ex sua natura indifferens ad alteram ex duabus formis, si ex sua natura habeat alteram earum, aut sit determinatum ad habendum eam, aut etiam repugnet ipsi vtraque, vel altera earum. Vt autem hoc rectiùs intelligatur *aduertendum* est, quod obiectum actus tripliciter potest comparari ad relationes cōformitatis & difformitatis ad rectam rationē; nam aut habet actu alteram earum, vt cum est actu præceptum, aut prohibitum lege; vel saltem est ex natura sua fundamētum determinatum alterius earum; sicut exhibere Deo cultum, quatenus præsupponitur omni legi, tāquam obiectū, est determinatum ex natura sua ad fundandū relationem cōformitatis; & è contra furtū eodē modo consideratum, est ex natura sua determinatū ad fundandum relationem difformitatis; *aut secundo*, neque habet actu, neque est determinatum ex natura sua ad habendum alteram illarū relationū, non tamen repugnat ipsi habere eam; *aut*
B *tandem* non solum caret vtraque relatione, sed etiam repugnat ipsi habere alteram earū; sicut homicidio, quatenus est obiectum aut effectus actus bruti, repugnat habere conformitatem aut difformitatē ad rectā rationem. Quando obiectum cōparatur ad relationes illas *primo* aut *tertio* modo, non dicitur indifferens ad eas, & ex consequenti neque ad bonitatem & malitiam moralem: sed solum quando comparatur secundo modo.

VLTIMA CONCLVSIO, *indifferentia ad bonitatem & maliciam moralem in actu, nō est species aliqua positiua pertinens ad genus moris: sed solum importat, præter entitatem actus, negationem relationum, in quibus diximus supra, consistere formaliter bonitatem aut malitiam moralem actuum, cum non repugnantia ad habendum quamcumque earum; ita tamen vt tam illa negatio, quam ista non repugnantia cōueniat actui ratione sui obiecti:* PRIMAM PARTEM statuo contra aliquos, qui dicunt, actus indifferentes pertinere ad speciem quandam in genere moris, distinctam ab speciebus bonorum & malorum; ita vt
C actus moralis non diuidatur adæquate in actus bonos & malos, sed addendos esse indifferentes secundum speciem: & probatur contra eos *primo*, quia D. THOMAS articulo sequenti ad primum expresse docet, actum solum dici indifferentem secundum suam speciem, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus: *deinde probatur ratione*, quoniā species positiua actus in genere moris sumitur ex obiecto, quatenus habet esse morale: sed in obiecto nullum esse morale potest reperiri, quod non sit bonum aut malum; ergo neq; in actu potest esse species aliqua pertinens ad genus moris, quæ non sit bonitas aut malitia; probatur *minor*, quoniam obiectum non est morale, nisi quatenus importat relationem ad rationem: & non potest importare relationem specificam, quæ non sit aut conformitatis, aut difformitatis.

SECVNDA ETIAM PARS probari potest eo argumento, quo probauimus secundam partem præcedentis conclusionis, quoniam non minus requiritur illa negatio, & non repugnantia, ad indifferentiam actus, quàm ad indifferentiam obiecti.

Et tandem tertia pars, scilicet, quod tā negatio illa, quam non repugnantia, debeat conuenire actui ratione sui obiecti, probatur ex ijs, quæ diximus in explicatione tituli huius articuli; quoniam alias sequeretur, actum, qui ex obiecto est bonus, posse dici indifferentem: nam v.g. actus dandi eleemosinam est bonus ex obiecto, & tamen habet negationem & capacitatem conformitatis & difformitatis ad rectam rationem, quæ ipsi possunt conuenire ratione finium, ad quos potest ordinari ab operante, vt si ordinetur ad satisfaciendum, vel ad inanem gloriam.

Sed contra conclusionem hanc sic argumentor: actus, qui dicitur indifferens secundū speciem, v. g. velle ire in agrum; continetur sub cōmuni & generica ratione actus moralis, quoniam est actus liber & humanus: ergo habet aliquam differentiam specificam, qua constituatur in specie positiua pertinente ad illud genus; quoniam nullibi potest esse genus, nisi contractum per differentiam ad speciem sub ipso contentam: sed actus, de quo loquimur, nullam habet differentiam specificā præter eam, quam sumit ex suo obiecto; ergo ex parte sui obiecti habet, quod sit in specie aliqua positiua pertinente ad genus moris; & ex consequenti, esse indifferētem, non consistet formaliter in negatione illa supra explicata, sed in ratione aliqua formali positiua constituente speciem intra genus moris distinctam à bonitate & malitia; patet ista consequentia, quoniam non habet actus ille à suo obiecto aliā speciem, quæ possit pertinere ad genus moris, præterquam esse indifferentem: cum non habeat ab eo quod sit bonus aut malus moraliter.

Respondetur, actum illum, quatenus respicit obiectum præcisè sumptum, non pertinere ad genus moris; sed solum quatenus respicit ipsum vt vestitū circumstantiis requisitis, vel cum defectu earū; quia obiectum tantum habet quod sit morale, quatenus est affectum circumstantiis, aut caret eis: quia hoc modo tantum importat ordinem ad rectam rationem, vt ad regulam; & ideo non est necessarium, quod ab obiecto præcisè sumpto habeat actus ille differentiam, qua constituatur in specie intra genus moris: sed satis est quod habeat eam ab ipso sumpto posteriori modo; & tunc circumstantiæ, aut earum defectus, habebunt rationem differentiarum essentialium, constituentium obiectum in esse obiecti moralis, vt supra dicebamus de fine operantis, cum quis vult obiectum de se bonum propter finē malum, vt dare eleemosinam propter inanem gloriam. Quare actus indifferens solum habet ex parte sui obiecti speciem positiuam pertinentem ad genus naturæ, & negationem speciei moralis, scilicet, bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad habendum alteram earum, media circumstātia adiuncta.

Sed obicies rursum, quia in illo exemplo, quod modo adduximus, obiectum est malum ratione mali finis adiuncti, & ita actus est simpliciter malus, & non bonus secundum speciē, aut ratione obiecti; & malus ratione finis, vt supra diximus; ergo similiter in nostro casu, si illi obiecto adiungatur malus finis, ipsum obiectum reddetur malum, & actus erit simpliciter malus, &, non indifferens secūdum speciē, aut ratione obiecti, & malus ratione finis; atque ita iuxta sententiam D. Tho. nunquam dabitur actus, qui sit indifferens secūdum speciem: quoniam ipse docet art. seq. omnē actū habere finē bonum aut malum, vel contrarie, vel priuatiue.

Respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam, & ratio discriminis est, quod bonitas in casu antecedentis, est quædam species moralis; & obiectum secundum se sumptum non est morale: & ideo ab eo nō potest actus sumere bonitatem, vt supra explicui. At vero indifferentia in casu consequentis non est species aliqua moralis, sed potius negatio speciei, cum non repugnantia ad habendum eam, & ideo quamuis obiectum secundū se & præcisè sumptum non sit morale, potest dare actui indifferentiam: quoniam hoc non est dare speciem, imo neque dare aliquid, sed solum relinquere actum, quantū est ex parte sua, sine specie morali, & cum non repugnantia ad habendum quamcunque, hoc est, aut bonitatem, aut malitiam.

Ad primum respondetur, antecedens solum esse verum, si disconueniens sumatur negatiue, pro non conuenienti, quod opponitur contradictorie conuenienti; non tamen si sumatur contrarie, aut priuatiue, pro defectu conuenientiæ debitæ, quoniam multa sunt obiecta, quibus non est debita cōuenientia, aut conformitas ad rectā rationem, quia nulla lex aliquid præcipit circa ipsa: vt patet in exēplis, quæ adducuntur à D. Tho. Et ita neganda est consequentia; & ad probationem dicendum est, illud debere intelligi de dissono & disconuenienti contrarie, aut priuatiue.

Ad confirmationem respondetur, obiectum actus indifferentis, si sumatur secundū se, non esse bonū honestum, sed posse esse vtile, aut delectabile: neque vt ita sumptum, importat repugnantiam, aut conuenientiam ad rectā rationem, sed abstrahit ab vtraque, propter rationem assignatam in solutione argumenti, de qua etiam dicemus plura articulo sequenti.

Ad secundum respondetur, actum indifferentem, prout indifferens est, non habere finem bonum: & ad obiectionem quæ contra hoc proponitur, neganda est consequentia; & ad probationem, dicendum est, quod vt actus sit malus, non sufficit negatio cuiuscunque circumstantiæ, vel bonitatis, sed debitæ & requisitæ, non enim omnis negatio facit rem malam, sed solum negatio boni debiti: at vero actui, de quo loquimur, non est debitus finis bonus; & ideo non sufficit negatio huiusmodi finis, vt sit malus; & si quæras, cur non sit debitus finis bonus huic actui secundum suam speciem? respondetur, rationem esse, quod, vt diximus, nulla lex aliquid præcipit circa actum istum sic consideratum.

Ad vltimum respondet hic D. Tho. in solutione primi, quæ vere est difficilis, sed circa eam sufficiunt quæ dicit Carb. Aliter respondet ipse D. Tho. quæst. 2. de malo art. 5. ad tertium vbi inquit, quod quamuis bonum & malum naturæ opponantur sicut priuatio & habitus & ideo sint immediate opposita circa proprium susceptibile, in moralibus opponuntur contrarie, & potest inter ea esse medium sicut inter alia contraria.

ARTI-

ARTICVLVS IX.

Vtrùm aliquis actus sit indifferens secundum indiuiduum?

PRIMA CONCLVSIO. *Necesse est, omnem actum hominis à deliberatiua ratione procedentem, in indiuiduo consideratum, bonum esse vel malum.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Actus, qui non procedit à ratione deliberatiua, sed ex quadam imaginatione, est indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens, vt cum aliquis fricat barbam, vel mouet lapidem aut manum.*

CIRCA HANC CONCLVSIONEM est

DVBIVM I.

Vtrum aliquis actus in indiuiduo pensatis omnibus requisitis, possit esse indifferens?

HOC EST, vtrum detur aliquis actus in indiuiduo, aut consideratus, non solum quantum ad id, quod ipsi conuenit ratione sui obiecti, sed etiam in ordine ad omnes circumstantias debitas, & requisitas, qui neque sit bonus, neque malus moraliter, sed indifferens ad vtrumque? Vbi tantum loquimur de actibus deliberatis, sicut DIVVS THOMAS quoniam de omnino indeliberatis, constat eos, neque esse bonos, neque malos moraliter, & præterea solum loquimur de indifferentia ad bonitatem & malitiam moralem, & non de indifferentia ad meritum & demeritum: nam illa quæstio, quam aliqui hic disputant, *vtrum possint dari actus in indiuiduo indifferentes ad meritum & demeritum*, pertinet ad materiam de gratia.

§. 1. *Prima sententia, Scoti præsertim, affirmatiua.*

IN HOC DVBIO *multi* sequuntur partem affirmatiuam, quamuis non conueniant inter se in particulari circa actus, qui possunt esse indifferentes; nam in primis D. BONAVENTVRA, in secunda dist. 41. circa primum principale quæstio. 3. dicit, tunc actum in indiuiduo, siue, vt ipse loquitur, ex intentione operantis, esse indifferentem ad bonum & malum, cum habet obiectum indifferens, & operans ita grauatur imbecillitate, & infirmitate propriæ naturæ, vt difficile sit ipsi referre suam actionem in Deum; indulgetur enim, inquit, naturæ fragili & infirmæ, vt sæpe omittat ita referre suas actiones: nec Deus requirit ab homine in tali statu distractionis & miseriæ, quod omnia, quæ facit, referat ad se; Quare iuxta sententiam BONAVENTVRÆ extra casum istum nullus actus

A est indifferens: & ita addit, quod si aliquis pro loco & tempore possit referre actum suum in Deum, tenetur referre.

Et quod hæc sit sententia BONAVENTVRÆ, colligitur aperte, & ex eo loco, quo ex propria sententia respondet quæstioni, & ex solutione vltimi argumenti. *Nec obstat* quod quidam ex recẽtioribus dicant, ipsum solum loqui de indifferentia quoad meritum & demeritũ, & non quoad bonitatem & malitiam moralem; & *alij*, loqui eum de actibus, qui procedunt sine deliberatione ex imbecilitate naturæ humanæ; *nam contra priores* facit, quod expressè distinguit bonitatem moralem & maliciam à merito & demerito, & interdum vtitur istis vocibus, & interdum illis: *& contra posteriores*, quod, cum vult respondere huic quæstioni, dicit, intelligendam esse de actione voluntatis deliberatiuæ quatenus deliberatiua est: quoniam illa sola est, quæ diuiditur per bonum & malum; & postea, cum statuit propriam sententiam, inter actiones procedentes ex deliberatione refert illam, quæ propter infirmitatem naturæ potest sine culpa carere relatione in Deum, vt in finem.

B SECVNDO dicunt alij quasi exponentes hanc sententiam BONAV. solum dari actus indifferentes in operibus, quæ deseruiunt indigentiæ naturæ, quoniam in eis Deus & ratio ipsa indulgere videtur, vt neque sint digna laude, nec vituperio.

TERTIO dicunt alij, in omnibus operibus, minimi momenti, qualia sunt leuare festucam, mouere manus aut pedes, & similia, dari posse actus indifferentes; ita fertur sensisse quosdam ex Thomistis recentioribus, & ita sentit, Hierony. ab Hangesto, in suis moralibus cap. 8. in expositione penultimæ partis textus, circa finem.

QVARTO dicunt aliqui, solum dari actum indifferentem in eo casu, quo quis ductus ignorantia inuincibili, æstimat non esse peccatum non apponere circumstantiam boni finis operi, quod ex obiecto suo est indifferens: & ita exercet opus illud non referendo ipsum in finem; & hoc placet nunc fere omnibus, etiam Thomistis, qui dicunt, non esse contra sententiam D. THOMÆ.

VLTIMO SCOTVS in 2. d. 7. quest. vnica §. *de secundo dico*, admittit, sæpius dari actus indifferentes

C in indiuiduo quoad bonitatem & maliciam moralem, scilicet, quoties aliquis exercet opus, quod ex subiecto suo non est malum, & non apponit ei aliquam circumstantiam malam, prætermittit tamen aliquam requisitam ad bonitatem perfectam, siue ad bonitatẽ virtutis, quæ attenditur penes circumstantias; Et non debitam ratione alicuius præcepti. Quę sententia vt rectiùs intelligatur, ADVERTENDVM est quod SCOT illo loco pręter bonitatem naturalem actus, quę est ipsius entitas, distinguit in eo tres bonitates pertinentes ad genus moris, & totidẽ malicias eis oppositas, sc. bonitatem & maliciam ex obiecto; & ex circumstantijs & secundum meritum atq; demeritũ: dicitq; vnamquamq; ex istis malicijs opponi suæ bonitati, verum nõ eodem modo: nam prima opponitur immediate vt ex eius sententia diximus articulo præcedenti: secunda vera & tertia mediate; & vt hoc explicet de secunda, (de qua nunc loquimur) *aduertit*, quod, vt opus aliquod habeat bonitatem, quæ requiritur ad actũ virtutis siue, vt sit bonũ ex parte circũstantiarũ, requiritur quod nulla circumstantia ei desit: vt autem sit malum,

non sufficit, quod desit ei quæcumque circumstantia, sed requiritur quod desit ea, quæ ratione alicuius præcepti est ipsi debita, vel quod adiungatur aliqua repugnans rectæ rationi, & quia possunt dari actus, quibus neque opponatur circumstantia mala, neque desit aliqua ex debitis ratione præcepti, & tamen desit aliqua: vt cum aliquis vult dare eleemosinam sine circumstantia finis, quia non recordatur eius: ideo colligit SCOTVS malitiam illam opponi mediate suæ bonitati, & ex consequēti quoad eas dari actum indifferentem, hoc est, qui neque habeat bonitatē perfectam ex circumstātiis, neque tamen sit malus: & hęc est sententia SCOTI, nam cum in 2.d.41.q.vnica dicit, actus, qui non procedunt ex habitu virtutis, siue præcedant eius generationē, siue subsequantur, esse indifferentes, intelligitur de indifferentia quoad modum virtutis, qui consistit in hoc, quod est operari ex scientia & propter bonum virtutis, & firma atque constanti voluntate, vt docet ARIS. 2. ethi. ca. 4. in quo sensu etiam D. THO. 1.2. qu. 100. art. 9. & q. 1. de virtutibus art. 9. ad 15. concedit, actus præcedentes virtutem non habere perfectionē virtutis, quod est esse indifferētes respectu eius; & ex his constat, non repugnare sibi SCOTVM, cum negat dari actum indifferentem secundum speciem, & concedit dari in indiuiduo: nam primum intelligitur respectu obiecti, & respectu eius etiam actum in indiuiduo negat SCOT. esse indifferentem: secundum vero respectu circūstantiarū, & respectu earum etiam concedit esse indifferentem actum secundū suam speciem: constat etiā non contradicere sibi, vt ei objicit CAIE. cum actū indifferentem appellat malum priuatiue: non enim ideo ita eum appellat, quia sit viciosus, sed quia habet aliquem defectum, cum non habeat totam bonitatem, quæ requiritur vt sit actus virtutis, & hanc sententiam sequuntur ALMAIN. in suis moralibus tract. 1. c. 14. & in 3. d. 23. q. 1. GAB. in 2. d. 41. q. vnica art. 1. conclusione 1. & clarius Basolis d. 40. & 41. quæstione vnica artic. 2. qui ita, vt diximus, explicat SCOTVM.

POTISSIMVM FVNDAMENTVM huius partis est, nullum esse præceptum, quo teneamur referre quodcumque opus deliberatum in finem bonum moraliter: supposito enim, quod nō sit tale præceptum, aperte sequitur posse dari plures actus indifferentes in indiuiduo, sc. illos, quorum obiecta fuerint indifferentia; nam illi actus, si nō ordinentur in finē bonum, non erunt boni, cum nullum habeant obiectum bonum moraliter, à quo sumatur eorum bonitas; neque mali, quia etiam non habent obiectum malum; & non sufficit vt sint mali, quod non dirigātur in finem bonum: quia nullo præcepto tenetur voluntas eos ita dirigere, & vbi non est lex, nec præuaricatio esse potest, & ex consequenti neque malitia moralis; *fundamentum* vero illud probatur PRIMO, quia non magis tenemur, quando facimus aliquod opus deliberatum, dirigere ipsum in finem bonum moraliter, quam cum facimus aliquod opus, facere ipsum considerate vt homines decet, & non inconsiderate, sicut bruta operantur: sed nullo præcepto tenemur ad hoc secūdum, saltem in casibus expressis à BONAVENTVRA, & ab alijs, quos secundo, & tertio loco retulimus, ergo neque tenemur ad primum in eisdem casibus; *minor* patet, quoniam alias fricatio barbæ, & alij motus similes, de quibus DIVVS THOMAS

A loquitur in conclusione articuli erunt peccata venialia, & *minor* probatur, quia ideo dicunt authores oppositæ sententiæ esse præceptum obligans nos ad dirigendum nostros actus deliberatos in finem bonum moraliter: quoniam habemus rationem & vsum ipsius, & ad rationem pertinet dirigere & ordinare actus: sed hac ratione etiam probatur, esse præceptum obligans nos ad operandum considerate quotiescumque aliquid facimus; quoniam non minus pertinet ad rationem hoc, quam illud; ergo nulla est ratio propter quam magis teneamur ad illud quam ad istud.

SECVNDO præceptum ita dirigendi actus deliberatos non est naturale, quoniam non continetur inter præcepta decalogi: neque positiuum, quoniam non est credendum de diuina bonitate, quod voluerit imponere hominibus præceptum tam rigidū, &, quod adeo restringeretur via ad salutem: ergo est fictitium.

Confirmatur, quia posito illo præcepto, sequitur, homines passim, imo & continue peccare venialiter, quod videtur durissimū: probatur cōsequentia,
B quia communiter homines fere semper exercent aliquem actum, vt motum manuum, aut pedum, vel totius corporis, & alios similes, & tamen neque recordantur boni honesti.

TERTIO, multa opera, quæ deseruiunt indigentiæ naturæ, vt spuere, & alia similia, non sunt bona moraliter ex obiecto suo, sed indifferentia, vt constabit ex testimonio HIER. quod statim referam: & tamen, quamuis in indiuiduo non referantur in finē bonum, non sunt peccata; ergo non est præceptū obligans ad referendū omnia opera in indiuiduo in finem bonum moraliter; *consequentia* patet, quia si esset tale præceptum, essent contra ipsum opera illa ita facta: & ex consequenti essent peccata; & *minor* probatur, quia alias sequeretur, quod opera illa essent materia sufficiens confessionis, & quod ei, qui ea tantum confiteretur, posset impendi beneficium absolutionis, quod videtur ridiculum.

Confirmatur, quia HIERO. in epistola quadam ad AVGVST. quæ refertur inter epistolas AVG. 2. to. & est 11. capite quarto, ita inquit: *bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque indifferens,*
C *ambulare, digerere alui stercora, capitis naribus purgamenta proiicere, sputis phlegmata iacere; hoc nec bonum nec malum est, siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam:* ex quo testimonio sic argumentor: HIERONYMVS loquitur de illis operibus in indiuiduo, vt patet ex illis verbis: *siue enim feceris, &c.* nam *fieri* non dicitur res aliqua, nisi in indiuiduo; & tamen inquit de eis, quod neque sunt bona neque mala, ergo sensit, non esse præceptum obligans ad referendum omnia opera in indiuiduo in finem bonum moralem; patet consequentia, quia posito tali præcepto, necessarium esset opera illa esse bona aut mala: aut enim referrentur in finem bonum, & sic essent bona, aut non referrentur, & essent mala.

QVARTO non est præceptum obligans ad faciendum ea opera, quæ sunt ex obiecto indifferētia, quatenus talia sunt: vt, v.g. ad leuandum festucam: ergo neque ad referendum ea in finem bonum: patet consequentia, quia eadem videtur ratio in vtroque.

VLTIMO, omissiones istorum operum, &

eorum

eorum, quæ pertinent ad consilia, quamuis sumantur absolutè, & sine ordine ad aliquem finem bonum moraliter, non sunt malæ, neque prohibitæ aliquo præcepto: ergo neque volitiones, quibus volumus huiusmodi omissiones sumptas eodem modo; patet *consequentia*, quoniam si obiectum non est contra præceptum, neque velle ipsum erit contra præceptum: quod enim licitè, & sine transgressione alicuius legis possumus facere vel omittere, etiam licitè possumus velle facere, aut omittere.

Confirmatur, quia non est magis contra legem omissio vt voluntaria indirectè, quam vt volita actu aliquo formali: sed omissio alicuius operis indifferentis, quamuis sumatur secundú se & sine ordine ad finem bonum moraliter, non est contra aliquod pręceptum; vt cum sine vllo actu voluntatis libere omittimus ire in agrum; ergo neque vt volita volitione formali.

§. 2. *Eligitur sententia negans, quæ est Diui Thomæ.*

SED NIHILOMINVS SIT CONCLVSIO. *nullus actus deliberatus in indiuiduo potest esse indifferens ad bonum & malum morale, sed necessario debet esse aut bonus aut malus moraliter*, hanc defendit DIVVS THOM. hoc loco & in secunda distinctione quadragesima prima, artic. 5. & de malo quæstione secunda artic. 4. & 5. DVRAND. distinctione 40. quæstione prima GREGOR. & CAPRE. ibidem IOAN. MAIOR quæst. 2. & RICAR. eadem dist. circa secundum principale quæstione 3. quamuis dissoluat argumenta, quæ proponit contra oppositam sententiam, tamen dicit hanc sibi videri rationabiliorem; & probatur ex fundamento opposito ei, cui altera sententia innititur, scilicet, *teneri homines apponere finem bonum moraliter omnibus actibus suis deliberatis*. Si enim opus caret isto fine, erit malus, quoniam non solum carebit aliqua perfectione, sed perfectione debita ratione illius præcepti. Si vero habet istum finem cum aliis requisitis, erit bonum, & ideo sicut non datur medium inter hæc duo, scilicet, actum habere finem illum, aut carere eo: ita neque inter ista, scilicet, eundem actum esse bonum, aut esse malum moraliter. Fundamentum vero illud probatur PRIMO, quia sicut agentia naturalia determinantur suis inclinationibus ad proprios actus: ita agentia libera determinantur ad suos obligatione præcepti; sed agentia naturalia accipiunt à suo auctore inclinationes, quibus determinanur ad tendendum suis actibus in fines conuenientes propriis naturis, & in finem vltimum: ergo etiam agentia libera habent à suo auctote præceptum tendēdi suis actibus liberis in finem conuenientem naturę rationali, scil. in bonum rationis, quod est bonum morale.

Confirmatur, quia non minus pertinet ad auctorem naturæ dare agenti naturali determinationem naturalem in finem, scilicet, inclinationem propriam, quam dare agenti libero determinationem moralem, scilicet, præceptum; ergo sicut impressit agentibus naturalibus determinationem naturalem quoad omnes actus suos: ita dedit agenti libe- A ro determinationem moralem quoad omnes actus liberos.

SECVNDO, tenemur non expendere pecunias sine aliquo bono fine, & ita qui eas aliter expendit, committit vt minimum peccatum prodigalitatis: sed actus nostri sunt multo maioris pretij, quā pecuniæ; ergo etiam tenemur aliquo præcepto nō exercere eos sine bono fine.

VLTIMO, verbum otiosum est nobis prohibitum, atque proinde peccatum: sed verbum tunc dicitur otiosū, quando dicitur sine fine bono morali; ergo dicere aliquid sine bono fine morali est nobis prohibitum aliquo præcepto, ergo etiam est prohibitū, facere quodcunque aliud opus sine bono fine morali. Hæc *secunda consequentia* patet, quia, nulla videtur esse ratio, cur potius in verbis, quā in reliquis operibus, teneamur semper intēdere bonum finem moralem, cum non sint maioris ponderis verba, quā reliqua opera deliberata; & *maior* est de fide, vt constat ex illo Mat. 12. *Dico autē vobis, quoniā omne verbū otiosum, quod loquuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die iudicij. Minor* vero probatur ex cōmuni expositione sanctorum, Nam imprimis Greg. 7. li. moral. cap. 25. & in pastorali par. 3 ca. 25. adducens B locum illum, ita inquit; *otiosum verbum est, quod aut ratione iustæ necessitatis, aut intentione piæ vtilitatis caret*, & homil. 6. in Euangelia pro illis verbis, *intentione piæ vtilitatis*; dixit; *vtilitate rectitudinis* & HIERONYMVS in expositione illius loci ita inquit, *otiosum verbum est, quod sine vtilitate, & loquentis dicitur, & audientis: si omissis serijs de rebus friuolis loquamur, & fabulas narremus antiquas*; & addit, *cæterum qui scurrilia replicat & in cachinnis ora dissoluit, & aliquid profert turpitudinis: hic non otiosi verbi, sed criminosi tenebitur reus*, quam expositionem fere ad verbum sequitur, ibi GLOSS. interlinearis; & præterea idem HIERONYMVS in commentariis super epistolam ad Ephesios, quæ habentur tomo 6. exponens illa verba capitis quarti: *omnis sermo malus de ore vestro non procedat, sed si quis bonus ad ædificationem, &c.* ita inquit, *quotiens loquimur, aut non in tempore, aut in importuno loco, aut non vt conuenit audientibus, totiens sermo malus procedit de ore nostro: consideremus itaque quid loquamur, quia pro omni otioso* C *verbo reddituri sumus rationem in die iudicii*, & referuntur ista verba 22. quæst. 5. *quoties vero*, & continuo quasi magis seipsum explicans subdit, *vt, etiamsi non lædamus, non tamen ædificemus, mali verbi nobis luenda sit pœna*; & BASIL. in regulis breuioribus, in responsione ad interrogationem vigesimā tertiā ita inquit, *in vniuersum omne verbum, quod ad propositum in Domino vsum non facit, otiosum est*; & tandem BEDA exponens locum Matthæi, per versum *otiosum*, intelligit *superfluam loquutionem*: constat autem superfluum esse, quidquid non deseruit ad propriū finem. Ex recentioribus etiam sequuntur hanc expositionem ABVLEN. quæstione 77. supra illud cap. Matth. ERASM. in paraphrasi illius loci & IANSE. supra capite quadragesimo nono suę concor. Euangelicę; & confirmatur ista expositio ex significatione verbi *otiosum*; nam otiosum in communi dicitur id, quod non deseruit ad finem suum præcipuum, & reputatur inutile, atque superfluum, quamuis conducat ad alium finem: sicut in ædificio, aut pictura, si aliquid apponatur, quod ad eius finem non pertineat,

§. 3. diluuntur argumenta partis affirmantis.

AD PRIMVM respondetur, negãdo maiorem, & ad probationem, dicendum est, esse diuersam rationem; nam licet nos simus rationales tamen habemus rationem obligatam sensibus, & ideo non possumus semper exercere operationes cum consideratione: at vero quando exercemus aliquem actum deliberate, tunc ratio non est impedita, & potest dirigere eum in finem debitum, & ideo ad hoc obligatur.

AD SECVNDVM respondetur, negando, quod præceptum hoc non sit naturale; & *ad primam probationem*, dico reduci ad primum præceptum decalogi, quod est de dilectione Dei; & ad *secundam, dico*, esse diuersam rationem, quoniam finis supernaturalis, non repugnat naturali; & ideo res supernaturalis, quæ dirigit in finem supernaturalem nõ obligat ad referendum omnes actiones in illum finem, quoniam hoc esset tollere ordinem in finem naturalem.

Ad Confirmationem respondetur negando sequelam, & ad probationem, dico, illos actus non fieri cum deliberatione sufficienti ad peccatũ: quia communiter procedunt ex quadam imaginatione vt D. THOMAS insinuat in secunda conclusione huius articuli; & apertius supra q. 1. art. 1. ad 3. neque tamen præterea volo excusare à peccato omnes istos actus, cum ab hominibus fiunt sine fine bono morali: sed tunc tantum quando fiunt sine prædicta deliberatione.

AD TERTIVM respondeo, negando maiorem, dummodo intelligatur de illis actibus factis cũ deliberatione & aduertentia, quæ sufficiat ad peccatum: si enim fiant sine ea, non erunt peccata, vt modo dicebamus de alijs actibus; & ad probationem concedenda est sequela, neque esset magis ridiculum confiteri, actus istos sic factos, quam confiteri alios actus otiosos aut verba otiosa. *Neque obstat*, non esse certum, actus istos esse peccata cum de eo sint oppositæ sententiæ: quoniam sufficit esse probabile, nõ solum speculatiue, sed etiam practice: sicut in alijs sacramentis sufficit quod secundum opinionem isto modo probabilem aliquid sit materia alicuius sacramẽti, vt possit ei applicari forma.

C AD CONFIR. RICHARDVS loco citato admittit HIERONIMVM fauere oppositæ sententiæ; sed IOANNES MAIOR respondet, illa opera communiter fieri sine deliberatione, solo impulsu naturæ: & ideo communiter non esse bona nec mala moraliter; quando tamen fiunt deliberate ad succurrendum indigentiæ naturæ, habere suam bonitatem, quamuis exiguam: & propterea HIERONYMVM dixisse absolute nec esse bona nec mala.

AD QVARTVM, concesso antecedenti neganda est consequentia: quoniam licet non teneamur leuare festucam, tamẽ supposito quod deliberate eã leuemus, tenemur apponere huic actui finem bonum; sicut non tenetur aliquis surgere de loco, in quo sedet, & tamen supposito quod velit facere sacrum, debet surgere.

Ad vltimum etiam est concedendum antecedẽs, & neganda consequentia propter eandem rationẽ; & ad probationem, dicendum est, illud esse verum, quantum est ex parte obiecti, quia obiectum de se non postulat vt omittatur propter aliquem finem,

A sicut neque postulat quod omittatur: tamen ratione actus, quo volumus omittere huiusmodi obiectum est contra præceptum non intendere bonum finem. itaque sicut est malum, non apponere bonũ finem actui quo volumus ire in agrum, quamuis ire in agrum, si desumatur secundum se, & sine ordine ad finem bonum, non sit obiectum malum: ita etiã erit malum non apponere bonum finem actui quo volumus omissiones illorum operum, quidquid sit de illis omissionibus.

Ad confirmationem aliqui admittunt, dari omissiones voluntarias indirecte, quæ sint indifferentes ad bonum & malum morale: & ita ad argumentũ in forma negant maiorem; & dicunt, rationem discriminis esse, quod omissio vt voluntaria indirecte non importat aliquem actũ voluntatis, sed potius negationem actus, quam nemo tenetur referre in finem bonum; at vero vt volita aliquo actu formali, importat huiusmodi actum, quem tenetur quicumque referre in finem bonum. *Sed mihi* cõsequẽter ad ea, quę dixi supra q. 6. art. 3. videtur negandũ, dari omissionem voluntariam indirecte, quę sit indifferens ad bonum & malum morale: quoniam,

B vt illo loco dixi, ex sententia Diu. THOMÆ, omissio actus non est voluntaria indirecte, nisi in eo, qui potest & tenetur agere, & non agit; & ita semper est contra præceptum agendi.

DVBIVM II.

Quomodo debet actus referri in finem, vt sit bonus moraliter?

CONSEQVENTER solet hic inquiri, *quomodo debeant nostræ actiones referri in finem vt sint bona moraliter?* sed de hoc agendum est in materia de gratia: nunc breuiter dico, satis esse, quod habeãt obiecta conformia rectæ rationi, & ad hoc sufficere, vel huiusmodi obiecta apprehendi rationabiliter vt talia, vel saltem ex natura sua esse veluti media ordinata in bonum rationis: & ita D. THOMAS in 2. d. 40. q. 1. art. 1. dicit, satis esse, quod, cum volumus aliquod obiectum velimus ipsum quia rationabiliter iudicamus esse bonum nobis, vel quoad corpus, vel quoad animam, vel quoad res externas; & hic, ad tertiũ, ita inquit: *Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis*; neque propter ista vltima verba, existimandum est, requiri peculiarem relationem corporis in bonum virtutis: satis enim est, quod quis non apponat impedimentum contrariæ relationis in finẽ malum, quia velle bonam valetudinem proprij corporis, est conforme rectæ rationi: & ideo, quia in hunc finem ordinatur, tendit, saltem implicite, in bonum virtutis.

Circa secundam conclusionem disputant aliqui vtrum sit vera? & ratio dubitandi pro parte negatiua est, quoniam actus illi possunt impediri à voluntate? respõdetur omissa priori solutione CAIETANI, Diu. THOMAM loqui de actibus, qui sunt indifferenter ex obiecto, & istos nullo modo esse voluntarios, quia non *directe*, cum nullo actu sint voliti; nec indirecte, cum nulla sit obligatio impe-

diendi eos, quę requiritur vt effectus subsequutus ex negatione actionis impediendi, aut cuiuscumque alterius, sit voluntarius indirecte, vt dixi supra q. 6. art. 3.

ARTICVLVS X.

Vtrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali?

CONCLVSIO. *Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel contra, oportet quod circumstantia dat speciem actui morali vel bonitatis vel malitiæ.*

COMMENTARIVS.

CIRCA conclusionem hanc NOTANDVM, in ea contineri regulam, qua possit cognosci, quæ circumstantia det actui speciē boni aut mali in genere moris: scilicet, illam circumstantiam, quæ importat peculiarem ordinē conformitatis aut difformitatis ad rectam rationē, dare actui speciem bonitatis aut malitię moralis; & est euidens ex ijs quæ diximus articulo primo huius quæstionis, cum agebamus de ratione formalis bonitatis & malitiæ moralis. Si enim huiusmodi ratio, vt ibi diximus, consistit in ordine actus ad terminum vt conformem vel difformem rectæ rationi, non poterit circumstantia dare per modū termini actui speciem boni aut mali moralis, nisi ipsa importauerit ordinem conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem; quomodo vero cognoscatur, quæ circumstantia importet specialem ordinem ad rationem non explicatur perfecte à Diuo THOMA in hoc articulo; solum enim inquit quod, cum ratio aliquid ordinat, vel decernit circa circumstantiam per se sumptam, tunc circūstantia importat specialē ordinē conuenientiæ aut disconuenientię ad rectā rationem; quod qua ratione sit intelligendum explicabimus articulo sequenti, vbi Diu. THOMAS tradit aliam regulam, qua possit hoc sciri de quacumque circumstantia. Sed prius explicanda sunt nonnulla dubia.

PRIMVM EST
circa conclusionem.

An cum circumstantia dat speciem actui, habeat actus duas species in genere moris, vel vnam tantum?

ET *magis* in particulari, an cum circumstantia dat speciem actui mali moralis, habeat actus duas malitias morales specie distinctas? vbi non loquimur de circumstantia, quę dat actui primam malitiam, qualis est illa, quæ actū, qui ex obiecto esset bonus, reddit malum: vt cum quis vult dare eleemosinam propter inanem gloriam; nam in isto casu certum est, actum non habere duas malitias, A neque duas species in genere moris, sed vnam tantum, eamque sumptā ex fine malo, vt probauimus articulo sexto huius quæstionis; sed loquimur de circumstantia, quę dat actui malitiam secundam, & distinctam ab ea, quam habet ex obiecto, sicut circumstantia loci sacri dat furto malitiam distinctam ab ea, quam habet ex suo obiecto; & inquirimus, an in isto casu vtraque malitia, scilicet ea, quæ sumitur ex obiecto, & ea quæ sumitur ex circumstantia, sit specifica, & ita actus habeat duas species mali moralis: an vero prior sit generica, & contrahatur per posteriorem, tanquam per differentiam, ad constitutionem speciei, & ita actus tantum habeat vnā speciem mali; vt si in exemplo proposito, circumstantia loci sacri non det actui speciem distinctam ab specie furti; sed malitiam furti, tanquam genus, contrahat ad constitutionem speciei sacrilegij.

In qua re certum est apud omnes Thomistas, quod, cum circumstantia, quę dat speciem, est finis, tunc actus habet duas species in genere moris: vt, si quis furetur propter mæchiam, actus iste habet duas malitias morales specie distinctas, vt probaui loco citato, & colligitur aperte ex Diu. THOMA art. 7. huius quæstionis. Quare tota controuersia B est circa alias circumstantias, & in hoc sunt variæ sententiæ inter thomistas; nam CONRADVS, in hoc articulo dicit, circumstantias istas non dare speciē disparatam respectu illius, quę sumitur ab obiecto, sed contentam sub ea, tanquam sub genere; & probatur hæc sententia testimonijs Diu. THOMÆ, nam 2.2. q. 154. art. 6. 7. 8. 9. & 10. docet, stuprum, raptum, adulterium, incestum, & sacrilegiū, prout committitur in violatione personę sacræ, esse species luxuriæ, idque probat, quia in quocumque ex istis actibus, præter deformitatem luxurię, reperitur peculiaris alia deformitas ratione peculiaris circumstantiæ, vt in illis articulis videri potest; ex quo aperte colligitur, quod malitia, quæ sumitur ex circumstantia, cōtrahit eam, quę sumitur ex obiecto; tanquam rationem genericam: alioqui nullus ex illis actibus posset dici species luxuriæ ratione particularis malitiæ, quam sumit à propria circumstantia, & q. 2. de malo art. 6. ad 2. & ad. 12. inquit, sacrilegium, quod committitur, cum quis furatur aliquid in loco sacro, contineri sub furto; & adulterium sub fornicatione, sicut speciem sub genere. Et *confirmatur* ratione, quia v. g. adulteriū, C est tantum vnum peccatum, & idem est de furto sacrilego, ergo etiam est tantum in vna specie peccati.

SED CAIET. hoc loco, & 2.2. q. 154. art. 10. sequitur aperte oppositam sententiam, quæ mihi videtur verior: *primo*, quia alias sequitur, eandem speciem contineri sub diuersis generibus, quorum vnum non contineatur sub altero, quod est impossibile; & probatur sequela, quia v. g. in furto sacrilego, malitia sacrilegij continetur sub malitia furti, tanquam sub genere, iuxta oppositam sententiam; & simul continetur sub malitia sacrilegij, nam ratio, sacrilegij communis est iniurijs, quę irrogantur locis, rebus, & personis sacris.

Confirmatur, quia furtum hoc ratione iniuriæ, quæ irrogatur loco sacro, tanquam ratione differentiæ, constituitur sub genere sacrilegij: ergo ratione eiusdem iniuriæ non constituitur sub genere iniustitiæ, atque proinde, neque sub furto, quod conti-

continetur sub iniustitia, patet consequentia, quia, vt Aristoteles docet capite tertio antepraedicamẽtorum, diuersorum generum non subalternatim positorum diuersę sunt differentiæ, quibus diuidũtur, & contrahuntur ad constitutionem specierum; constat autem, sacrilegium & iniustitiam esse duo genera, quorum vnum non continetur sub altero, cum primum opponatur religioni, & secundum iustitiæ.

Secundo, quia hęc est expressa sententia D. THOMÆ: nam in hoc articulo in solutione ad tertium inquit, non esse inconueniens, eundem actum esse in pluribus speciebus moris, etiam disparatis; & articulo septimo huius quæstionis, dixit, quando obiectum ordinatur per se ad finem, tunc speciẽ, quæ sumitur ex obiecto, non contineri sub ea, quæ sumitur ex fine, tanquam sub genere, nec è conuerso; quia differentiæ per se diuidunt genus, & non accidentaliter; sed non minus accidentaliter vniuntur cum subiecto alicuius actus circumstantiæ loci, aut personæ, quam circumstantia finis: ergo non minus repugnat ipsis contrahere tanquam genus speciem, quæ sumitur ex obiecto, quam circumstantiæ finis & 2. 2. q. 154 art. 1. ad secundum, inquit, adulterium contineri sub luxuria & sub iniustitia.

Et ad primum testimonium, respondetur, quod, vt CAIET. Aduertit art. 10. illius quęstionis, cum illi actus dicuntur species luxuriæ, non sumitur nomen speciei proprie, sed abusiue & secundũ quandã extensionem; nam quamuis in vnoquoque eorum sint duæ malitiæ specificæ, altera luxuriæ, & altera, quæ sumitur ex propria circumstantia: tamen quia hæc ordinatur ad illam tanquam ad finem, ideo dicuntur vniri per modum contrahibilis & contrahentis, & illa dicitur habere rationem generis, hæc vero differentiæ constituentis speciem.

Ad secundum testimonium, concedo Diu. THOM. ibi multum fauere Cõrado, sed nonobstat, quoniã postea in summa mutauit sententiam, vt probaui.

Ad confirmationem respondetur, quemcumque ex illis actibus dici vnum peccatum, & nõ duo peccata, quamuis habeat duas malitias morales specie distinctas; quia cum hoc nomen peccatum, sit substantiuum concretum, ad eius pluralitatem non sufficit pluralitas significati formalis; sed simul requiritur pluralitas materialis: quod in præsenti casu est vnum tantum, scilicet vnus actus secundum substantiam; de hac autem regula dixi plura in p. q. 39. art. 3.

II. DVBIVM,

Est circa solutionem ad primum & secundum,

An quando circumstantia dat speciem actui, habeat rationem circunstantiæ, vel potius præcipuæ conditionis, vel differentiæ specificæ obiecti?

ET RATIO dubitandi est, quia Diu. THOMAS, vt dissoluat illa argumenta, videtur affirmare hoc secundum.

Respondetur, circũstantiã duobus modis posse date speciẽ actui; *aut enim dat primam speciem*, hoc est nõ supponentẽ alia, quæ pertineat ad genus moris, vt, cum aliquis vult dare eleemosinã propter inanẽ

A gloriam, circumstantia finis dat actui primam speciem in genere moris, quia actus ille ab obiecto, scilicet ab eleemosina non accipit aliquam speciẽ pertinentem ad genus moris, vt explicui articulo sexto; *aut dat secundam speciem*, hoc est supponentem in actu aliam speciem, quæ pertineat ad genus moris, sicut circumstantia loci dat furto sacrilego secundam speciem, quoniam præsupponit in eo malitiam furti sumptam ab obiecto; *In priori casu* circumstantia non habet rationem circumstantię, sed differentiæ essentialis, constituentis primo obiectum in esse obiecti moralis, vt loco citato dixi, & colligitur aperte ex D. THOMA articulo quinto huius quęstionis, ad quartum; *In posteriori vero* habet rationem circumstantiæ respectu primæ speciei moralis, quoniam semper id, quod aduenit rei constitutæ in suo esse, habet rationem accidentis, vt etiam dixi supra; non tamen respectu eius speciei, quam dat actui, quoniam respectu huius habet rationem differentiæ aut conditionis obiecti, in ordine ad rectam rationem, vt ad regulam morum; quoniam ratio vt approbans vel reprobans respicit per se ipsam; An vero sit necessarium, quod circumstantia, quæ dat speciem, sit obiectum per se intentum, dicemus infra q. 72. ar. 9.

B

ARTICVLVS XI.

Vtrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

CONCLVSIO *est negatiua.*

COMMENTARIVS.

EX DOCTRINA huius articuli habemus id, quod in præcedenti diximus, non esse ibi perfecte explicatum à D. THOMA, scilicet, quomodo possit cognosci, an aliqua circũstantia respiciat specialem ordinem rationis, quæ requiritur vt possit dare speciem actui in genere moris. Vt autem regula, quam ad hoc explicandum assignat Diu. THOMAS, rectius intelligatur, C SVPPONENDVM est ex ipso, duo esse genera circumstantiarum: *primum* est earum, quę nisi pręsupposita alia circumstantia aut conditione obiecti, à qua actus habeat bonitatem aut malitiam moralem, nõ respiciunt ordinem rationis, hoc est rationem vt ordinãtem, aut statuentem aliquid circa eas approbando vel reprobando ipsas, cuius generis sunt, *multum & paucum, maius & minus, intensum et remissum*, nam ratio nihil ordinat circa hæc, nisi supposito, quod applicentur materiæ aut obiecto sufficienti ad dandum speciem boni aut mali moralis, & sic neque approbat neque reprobat magnitudinem aut multitudinem absolute sumptam; sed in obiecto eleemosinæ approbat eam, & in obiecto furti reprobat. *Secundum* genus est aliarum, quę etiam non præsupposita prædicta conditione ex parte obiecti, respiciunt ordinem rationis, vt cum quis furatur propter Mœchiam, species enim Mœchiæ ex se difformis est rationi & reprobata ab ipsa, etiam non præsupposito obiecto furti, &

hoc discrimine supposito, facile intelligetur regula, quam Diu. THOMAS tradit, scilicet, quod *circumstantiæ secundi generis respiciunt specialem ordinem rationis, non vero illæ quæ pertinent ad primum genus*; cum enim illæ per se & independenter ab alia conditione obiecti approbentur aut reprobentur à ratione, necesse est quod respiciant specialem ordinem rationis, nempe illum, quo per se & peculiariter approbantur aut reprobantur.

A

SED CONTRA regulam istam (adiunctam regulæ traditæ in articulo præcedenti) sunt tres difficultates. PRIMA, quia sequitur, quod circumstantia loci in furto sacrilego non respiciat specialem ordinem rationis, & ex consequenti non det speciẽ actui: probatur sequela, quia ratio non prohibet accipere aliquid de loco sacro, nisi supposito quod iniuste accipiatur; & idem argumẽtum fieri potest de circumstantia personæ, in percussione sacrilega clerici, si enim tollatur malitia iniustitię, vt si percussio fiat gratia correctionis, non erit contra rationem illa circumstantia.

SECVNDA DIFFICVLTAS est, quia sequitur, quod in prodigalitate, quando est excessus in dando ex parte dantis, & ex parte recipientis, sit duplex malitia secundum speciem: probatur sequela, quoniã quicumque excessus ex istis duobus, altero secluso respicit ordinem rationis, repugnat enim rectę rationi; ergo quicumque ex eis respicit specialẽ ordinem rationis; ergo etiam quicumque dat actui propriam speciem mali; *prima consequentia* patet, ex regula huius articuli; & *secunda* ex regula præcedentis articuli; & idem argumentum fieri potest de defectibus quarumcumque circumstantiarum, quando quilibet eorum sufficit ad reddendum actum malum.

VLTIMA DIFFICVLTAS est, quia videtur sequi, quod, quando plures circumstantiæ non dant actui distinctas species, sed augent eandem speciem bonitatis aut malitiæ, dent actui plures bonitates aut malitias numero distinctas: probatur sequela, quia quælibet earum dicit ordinem ad rationem distinctum numero ab eo, quem dicit altera; ergo quęlibet earum dat actui bonitatem aut malitiam numero distinctam ab ea, quam dat altera. Patet ista consequentia, quia sicut ordines circumstantiarũ ad rationem, quando distinguuntur specie, sufficiũt vt circumstantiæ dent actui distinctas species bonitatis aut malitiæ: ita etiam quando distinguuntur numero sufficient vt circumstantiæ dent actui bonitates aut malitias numero distinctas.

AD PRIMAM difficultatem respondetur, negando sequelam, & ad probationem, dicendum est, quod circumstantia loci, à qua furtũ habet, quod sit sacrilegum, non est absolute accipere de loco sacro, sed accipere cum iniuria ipsius loci; & quãuis hoc in fieri pendeat ab iniustitia furti, quoniam ea seclusa non irrogaretur iniuria loco accipiendo aliquid: tamen non pendet in prohiberi à ratione, quoniam irrogare iniuriam loco sacro absolute sumptum est contra rectam rationem, etiam si per impossibile furtum non repugnaret ipsi. Et hæc solutio nunc mihi magis placet, quam alia, quam adhibui huic argumento in materia de confessione.

AD SECVNDAM difficultatem etiam est neganda sequela, & ad probationem, concesso antecedenti, neganda est *prima consequentia*, & consequenter *secunda*, & ad probationem *prima*, dico, quod illi duo modi excedendi in dando, sunt cõditiones obiecti prodigalitatis, includentes ipsum, quando dicunt habitudinem difformitatis aut repugnantiæ ad rationem: nam obiectum prodigalitatis est dare plusquam opus est; & hoc contingit, quia id, quod datur, excedit facultatem dantis, aut necessitatem recipientis, & ideo de neutro eorum intelligitur regula Diu. THOMÆ; sicut nec intelligitur de inobedientia, nec de contemptu legis quatenus sunt cõditiones omnium peccatorum, de quo plura dicemus in materia de peccatis.

B

AD VLTIMAM respondetur negando sequelam, & ad probationem, concesso antecedenti, supposito quod circumstantiæ distinguantur inter se numero, neganda est consequentia: & ad eius probationem, neganda est paritas rationis, quia cum v. g. bonitas actus consistat in relatione ad obiectum vt conforme rationi, sufficiet, quod in obiecto cum circumstantijs sint conformitates ad rationem specie distinctæ, vel in actu sint plures bonitates specie distinctæ; sicut ad multiplicationem specificã quarumcumque relationum sufficit pluralitas formalis terminorum; non tamen sufficiet, quod in obiecto sint conformitates numero distinctæ, vt etiam in actu sint bonitates numero distinctæ: quia non sufficit pluralitas numerica terminorum, ad pluralitatem numericam relationum, sicut vnus pater eadem numero relatione paternitatis refertur ad plures filios, iuxta sententiam D. THOMÆ.

Finis Lecturæ quartæ, quæ est in 18. Quæst. 1. 2.
Laus Deo opt. max.

LECTVRA QVINTA,

DE

ESSENTIA ET CAVSIS VIRTVTVM MORALIVM,

AD

QVÆSTIONEM 55. ET 63. DIVI THOMÆ.

INDEX
QVÆSTIONVM,
ARTICVLORVM, ET DVBIORVM
Lecturæ quintę de essentia & causis virtutum.

LECTV-

LECTVRA QVINTA.

De virtutum essentia & causis.

PROOEMIVM, ET DIVISIO TRACTATVS.

QVAMVIS DIV. THOMAS ab hac quæstione vsque ad 68. in qua incipit agere de donis, multa disputet de virtutibus, nos ex omnibus, QVATVOR tantum, quæ magis præcipua sunt & peculiariter pertinent ad hunc tractatum de virtutibus in communi, assumpsimus explicanda; PRIMVM est, quæ sit quidditas & essentia virtutis in communi? quod pertinet ad causam formalem; quoniam in simplicibus, quæ non constant materia & forma, ratio formalis habet modum causæ formalis. SECVNDVM est, quæ sit eius causa efficiens? cuius occasione disputabimus de distinctione virtutum infusarum ab acquisitis? & an dentur virtutes morales infusæ? TERTIVM, quæ sit causa materialis, siue quod sit subiectum virtutum? QVARTVM, an ad quamcunque virtutem requiratur connexio cum reliquis? quod pertinet ad quandam perfectionem, siue proprietatem ipsarum virtutum. Et licet hæc omnia possent disputari tam de virtutibus moralibus, quam de intellectualibus & Theologicis: tamen peculiariter disputabimus ea de moralibus, quoniam de reliquis agit Diuus THOMAS ex professo in secunda secundæ, & de singulis horum dicemus circa aliquam quæstionem Diui THOMÆ. Et de primo circa primam quę est, quinquagesima quinta, In qua Diu. THOMAS quatuor articulis inuestigat virtutis essentiam, & tradit eius definitionem.

QVÆSTIO QVINQVAGESIMA QVINTA,

De virtutibus quantum ad earum essentias in 4. articulos diuisa.

A

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum virtus humana sit habitus?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

Multiplex acceptio nominis virtutis.

CIRCA TITVLVM NOTA D.THOMAM eius occasione in corpore explicuisse, quid nominis virtutis humanæ, siue quid hoc nomine significetur. Pro quo *aduertendum* est, tot esse acceptiones huius nominis, *virtus*, vt GABRIEL in 3. d. 27. quæst. 1. artic. 2. notabili 1. referat octo, quibus omissis, solum explicabimus tres, quarum meminit D.THOMAS in solutione ad primum huius articuli: *Prima* pro obiecto; *secunda* pro actu, siue operatione; *tertia*, pro complemento, aut perfectione potentię, quæ est principium actus, quicquid sit huiusmodi complementum; sicut fides christiana appellatur *veritas*, quā credimus tanquam obiectum; & actus credendi; & habitus fidei, & *primo modo* sumpsit hoc nomen ARISTOTELES libro 1. de cælo cap. 11. cum dixit, virtutem esse *vltimum potentiæ*, vt exponit Diuus THOMAS hoc loco, & 2. 2. quæst. 23. art. 3. ad 2. & quæst. 1. de virtutibus artic. 9. ad 15. nos tamen hic sumimus ipsum in *vltima acceptione*, scilicet pro complemento vltimo potentiæ, in ordine ad operationem; hoc autem complementum consistit in quadam determinatione potentiæ in ordine ad suum actum; & quoniam potentiæ naturales secundum seipsas sunt vltimo determinatæ ad suos actus, ideo per virtutes earum intelliguntur ipsæ potentiæ; & è contra in potentijs rationalibus, quia non sunt secundum se determinatę ad suos actus, sed habent aliquam indifferentiam respectu eorum, saltem quoad specificationem; per virtutes earum intelliguntur aliquæ formę accidentales superadditæ ipsis potentijs, & aliquomodo ab eis distinctæ. Quare nomine virtutis humanæ in titulo huius articuli significatur forma aliqua perficiens, & determinans potentiam rationalem in ordine ad suam operationem. Verum quamuis Diuus THOMAS sumat nomen hoc in tota hac latitudine, qua comprehendit omnes virtutes humanas tam morales, quam pure intellectuales: nos strictius sumimus ipsum pro virtute humana morali, quæ est determinatio & complementum potentiæ humanæ in ordine ad operationem bonam moraliter.

CIRCA CONCLVSIONEM EST DVBIVM.

An hæc forma, quam diximus significari nomine virtutis humanæ, sit habitus essentialiter, vel potius subiectiuè tantum, & materialiter?

QVOD EST inquirere, an propria ratio formalis virtutis humanę adueniat habitui, sicut differentia contrahens ipsum, tanquam genus ad constitutionem virtutis, vt integræ naturæ specificæ, sicut rationale contrahit animal ad constitutionem hominis; vel potius, sicut accidens completum in sua specie, & constituens cum ipso, tanquam cum suo subiecto, vnum accidentaliter.

§. 1. Sententia Scoti asserentis virtutem esse habitum materialiter tantum, non autem essentialiter.

B

IN QVA quæstione *supponimus* vt certum, virtutem esse habitum, quod ab omnibus admittitur: & inquirimus qua ratione virtuti conueniat esse habitum; & in hoc est diuersitas sententiarum. Nam SCOTVS in 1.d.17.q.2. §. *quantum ad ipsum articulum & §. ad argumenta alia*, & in quodlibetis. q. 18. §. *de primo*, asserit, virtutem non esse habitum essentialiter, sed materialiter tantum, & fundamentaliter, & vt hoc explicet, inquit, virtutem completam, & constitutam in esse virtutis, esse compositum quoddam accidentale, vt album; & consequenter importare duo, vnum vt materiale, & alterum vt formale: quæ non vniuntur inter se ad constituendum aliquam essentiam, aut speciem integram & completam, sicut genus & differentia, sed solum accidentaliter, vt corpus & albedo: *materiale* dicit esse formam quandam absolutam, contentam sub habitu in genere qualitatis; *formale* vero, per quod ista forma de genere qualitatis habet complete & formaliter esse virtutis, dicit esse relationem conformitatis habitualis ad prudentiam, vel clarius, relationem coexistentię cum prudentia in eodem operante: atque ita concludit, virtutem formaliter & essentialiter esse hāc relationem, & fundamentaliter tantum, aut subiectiue esse habitum. Et huic sententiæ fauet DVRANDVS in 3. d. 36. q. 2. n. 8. vbi inquit, virtutes morales dependere essentialiter à prudentia. Et apertius GABRIEL. in 3. d.23. q. 2. art. 1. parum ante finem, vbi, saltem de habitibus, qui sunt in intellectu & voluntate, inquit, quod solum sunt virtuosi extrinsecè, non intrinsece & essentialiter.

C

ET PROBATVR hæc sententia PRIMO, quia virtus constituitur formaliter in esse virtutis per relationem, ergo non continetur sub habitu, tanquam sub suo genere; & ex consequenti, non est essentialiter & quidditatiue habitus, sed vt plurimum fundamentaliter: *prima consequentia* patet, quia habitus pertinet ad prædicamentum qualitatis, & relatio ad prædicamentum ad aliquid: & genus & diffe-

differentia per ſe diuiſiua ipſius non poſſunt pertinere ad diuerſa prædicamenta, alias ſpecies ex eis conſtituta pertineret ratione ſuæ differentiæ ad vnum prędicamentum, & ratione generis ad aliud: & *antecedens* probatur tripliciter, *primo*, quia virtus formaliter habet quod ſit virtus, in quantum conuenit potentiæ, quam diſponit: cuius ſignum eſt, quod ſi, verbi gratia, forma, quæ dicitur temperantia, poneretur in Angelo, non diceretur virtus, quia non diſponeret ipſum conuenienter ad ſuam naturam: & tamen in homine eſt virtus, quia recte diſponit ipſum; ſed hæc conuenientia eſt quædam relatio ad ſubiectum: ergo virtus conſtituitur formaliter in eſſe virtutis per relationem. *Secundo* probatur idem antecedens, quia forma quæ dicitur virtus, nulla mutatione in ipſa facta, amittit eſſe virtutis per corruptionem prudentiæ, & acquirit hoc eſſe per aduentum eiuſdem prudentiæ, & vtrumque contingit propter mutationem materię extrinſecæ, aut legis: ergo eſſe virtutis conſiſtit formaliter in relatione aliqua coexiſtentiæ cum prudentia; *conſequentia* patet, quia proprium eſt relationũ, quod acquirantur & deperdantur ſine mutatione ſubiecti; & *antecedens* quoad *priorem partem* patet, quia ſi in habente virtutem temperantię corrumpatur, aut deſinat eſſe prudentia, non poterit temperantia determinare & inclinare ſuum ſubiectum ad id, quod in ſua materia eſt conſonum rectæ rationi, & ex conſequenti non habebit complete & formaliter eſſe virtutis, & quoad *poſteriorem*, quoniam habitus temperantiæ genitus ex actibus temperantię elicitis ſine prudentia, aut cum ratione erronea, non habet eſſe virtutis, donec adueniat recta ratio, & prudentia; & ea adueniente, incipit eſſe virtus: & eſt notum in his caſibus, quod neque per corruptionem, neque per aduentum prudentiæ, neque per mutationem legis aut materiæ fit mutatio in ipſo habitu, cum hæc omnia ſint omnino extrinſeca habitui; & quoad *vtramque partem* probatur in caſu, quo fit mutatio legis, aut materiæ; nam, verbi gratia, ſi quis acquirat habitum virtutis comedendi temperate carnes certo tempore, & poſtea accedat lex id prohibens, iam habitus ille inclinabit ad comedendum carnes eodem tempore, atque adeo in malum; & ex conſequenti deſinet eſſe virtus: & ſimiliter, ſi quis acquirat habitum vitij inclinantem ad delectationem illicitam accedendi ad aliquam mulierem non ſuam, & poſtea ducat eam in vxorem, iam idem habitus inclinabit ad illam delectationem vt licitam, & ex conſequenti incipit eſſe bonus, & virtus. *Tertio* probatur *idem antecedens*, quia virtus ſolum addit habitui bonitatem moralem: ſed hæc bonitas eſt quædam relatio; ergo virtus formaliter conſiſtit in relatione; probatur *iſta minor*, quia bonitas moralis, etiam vt conuenit habitibus, non eſt aliud, quam bonitas tranſcendens, limitata ad materiam particularem moris: ſed bonitas tranſcendens ſolum addit enti relationem conuenientiæ; ergo etiam bonitas moralis, quæ eſt in habitu virtutis, ſolum addit entitati ipſius habitus relationem cõuenientiæ reſpectu naturæ rationalis, cui eſt conueniens.

Secundo principaliter ſic argumentor: virtutes intellectus ſunt perfectiores in ratione habitus, quam virtutes voluntatis; & è contra iſtæ ſunt perfectiores quam illæ, in ratione virtutis: vt docet

A

B

C

Diu. Thomas infra quæſt. 66. artic. 3. ergo virtus non eſt eſſentialiter habitus; patet *conſequentia*, quia impoſſibile eſt quod gradus genericus ſit magis perfectus in vna re, quam alia, & gradus differentialis non ſit magis perfectus: cum inter genus, & differentiam per ſe diuidentem ipſum, debeat eſſe proportio.

Tertio, virtus formaliter conſtituitur in eſſe virtutis per quandam differentiam pertinentem ad genus moris; ergo virtus formaliter ſumpta non eſt eſſentialiter habitus; patet *conſequentia*, quia cum genus moris ſupponat totum ordinem naturæ tanquam fundamentum, & materiam, nihil, quod pertineat ad ordinem naturæ, poterit ingredi intrinſece rationem formalem pertinentem ad genus moris: ſicut fundamentum, aut ſubiectum non ingreditur intrinſece rationem formalem rei, quæ in ipſo recipitur; ſed habitus pertinet ad ordinem naturæ; ergo non ingreditur intrinſece eſſentiam virtutis formaliter ſumptæ, & ex conſequenti virtus formaliter ſumpta non eſt eſſentialiter habitus; & *antecedens* probatur, quia virtus formaliter ſumpta eſt inclinatio habitualis, & ex conſequenti ordo in actum, & in obiectum ſub ratione boni moraliter, ergo conſtituitur in eſſe virtutis per differentiam pertinentem ad genus moris, patet *hæc conſequentia*, quia ordo tendentiæ actualis in obiectum ſub ratione boni moralis pertinet ad genus moris, vt patet in actibus; ergo etiam ordo inclinationis habitualis in obiectum ſub ratione boni moralis pertinet ad genus moris.

Vltimo, ſicut ſe habet eſſe virtuoſum actuale ad actum, ita proportionaliter ſe habet eſſe virtuoſum habituale ad habitum: ſed eſſe virtuoſum actuale non comparatur ad actum vt ad ſuum genus, ſed ſolum vt ad fundamentum, & ſubiectum, & ita non eſt eſſentialiter actus, ſed fundamentaliter tantum; ergo ſimiliter, eſſe virtuoſum habituale non comparatur ad habitum vt ad ſuum genus, ſed ſolum vt ad fundamentum, & ex conſequenti non eſt habitus eſſentialiter, ſed tantum fundamentaliter.

Confirmatur, quoniam cum habitus virtutis acquiſitæ generetur ex actibus, videtur, quod quicquid eſt in actu, ſit proportionaliter in habitu virtutis: ſed in actu ſunt duo, ſcilicet eſſe actuale virtutis, quod conſiſtit in relatione conformitatis ad rationem, & ſubſtantia actus; & primum non continetur eſſentialiter, ſub ſecundo, ſed comparatur ad ipſum vt ad ſuum ſubiectum: ergo ſimiliter in habitu virtutis ſunt alia duo concedenda, ſcilicet eſſe habituale virtutis, quod conſiſtit in relatione conformitatis habitualis ad rationem, & ſubſtantia habitus, & eſt dicendum quod primum non continetur eſſentialiter ſub ſecundo, ſed comparatur ad ipſum vt ad ſuum ſubiectum.

§. 1. *Eligitur ſententia D. Thomæ, aſſerentis virtutem eſſe habitum eſſentialiter.*

Prima conclvsio: *In virtute reperitur ratio habitus contracta ad conſtitutionem ſpeciei per formalitatem quandam tanquam per differentiam: & hæc formalitas conſiſtit in modo quodam inclinationis habitualis in obiectum virtutis.* In hac concluſione

quantum ad *priorem partem*, scilicet *quod ratio habitus in virtute sit contracta per aliquam differentiam essentialem ad constitutionem alicuius speciei*, debent omnes conuenire. Et probatur facile, quia omnes concedunt, reperiri in virtute rationem habitus, vt dixi in principio huius dubij: sed non possunt dicere esse abstractam à proprijs indiuiduis, & ex consequenti, neque à speciebus; quia ratio generica neque potest esse à parte rei abstracta à singularibus, neque potest contrahi ad singularia, nisi prius contrahatur ad aliquam speciem; ergo consequenter debent concedere, esse contractam per aliquam differentiam essentialem ad constitutionem alicuius speciei. Quoad *posteriorem* vero partem, scilicet; *quod hæc differentia consistat in modo quodam inclinationis habitualis in obiectum virtutis*, non admittitur ab omnibus; nam SCOTVS concedit habitum, qui est fundamentum virtutis, esse quidem indiuiduum à parte rei, & consequenter pertinere ad aliquam determinatam speciem habitus; cæterum dicit differentiam, per quam habitus contrahitur ad hanc speciem, non esse inclinationem ad obiectum virtutis formaliter sumptum, quatenus est obiectiue conforme rectæ rationi, sed solum secundum suum esse naturale, verbi gratia, in obiecto habitus temperantię, quatenus est tanta vel tanta quantitas cibi, & non maior neque minor, quæ posset etiam esse obiectum manducationis in homine, non habente vsum rationis, aut etiam in bruto.

Sed contra eum probatur nostra conclusio, quoniam habitus in potentia indifferenti & non determinata ex natura sua ad suum obiectum, determinat ipsam per modum inclinationis habitualis ad tale obiectum: sed in nostro casu habitus temperantiæ est in appetitu indifferenti & non determinato ex natura sua ad obiectum virtutis temperantiæ, non solum secundum eius esse naturale, sed etiam formaliter quatenus est obiectum virtutis, & conforme rectæ rationi; ergo determinat appetitum per modum inclinationis habitualis ad illud obiectum, secundum vtramque rationem; & ex consequenti hic modus inclinationis habitualis conuenit habitui temperantiæ secundum aliquem gradum suæ entitatis: & cum non conueniat ei secundum gradum genericum habitus, sequitur quod conuenit secundum gradum differentialem, atque adeo quod differentia constitutiua speciei huius habitus consistit in quodam modo inclinationis habitualis ad obiectum virtutis formaliter sumptum, quatenus est obiectum virtutis.

Confirmatur primo, quoniam appetitus per actus temperantiæ non minus redditur facilis respectu obiecti, quoad esse formale obiecti virtutis, quam quoad esse naturale: ergo non minus acquirit in habitu producto per huiusmodi actus inclinationem habitualem ad obiectum quoad priorem rationem, quam quoad posteriorem.

Confirmatur secundo, quoniam habitus, qui est virtus intellectualis, importat secundum suam differentiam specificam inclinationem habitualem ad suum obiectum, quatenus formaliter est bonũ intellectus, scilicet verũ: ergo etiam habitus, qui est virtus appetitus, importat secundũ suam differentiã specificã, inclinationem ad suum obiectũ, quatenus formaliter est bonum appetitus rationalis, scilicet conforme rectæ rationi.

A

Sed quæres, quidnam sit iste modus inclinationis habitualis, in quo dicimus consistere differentiam essentialem huius habitus, qui reperitur in virtute? *Respondetur*, esse relationem quandam habitualem pertinentem ad prædicamentum qualitatis ad latus, tanquam quid incõpletum in eo genere: sicut dici debet de modis commensurationum aut coaptationum ad obiecta, in quibus consistunt, iuxta doctrinam ARISTOTELIS, differentiæ potentiarum, & aliorum habituum.

SECVNDA CONCLVSIO. *In virtute morali non solum reperiuntur duæ istæ formalitates explicatæ in præcedenti conclusione, sed etiam duæ relationes transcendentales, quarum vna est relatio conuenientiæ & congruitatis ad naturam potentiæ, cui inhæret; & altera relatio subordinationis habitualis ad prudentiam.* In hac etiam conclusione conueniunt omnes; nam SCOTVS expresse dicit, has duas relationes conuenire virtuti morali, vt constat ex argumentis propositis pro eius sententia. Et Diu. THOMAS in hoc articulo concedit, conuenire ei priorem, quoniam inquit, virtutem esse perfectionem potentiæ. quod cum non possit intelligi de perfectione in genere entis; (alias enim error, cum sit quidam actus, & ex consequenti perfectio entitatiua sui subiecti, esset virtus intellectus) necessario erit intelligendum de perfectione conformi & consentanea naturæ potentiæ, atque proinde iuxta hanc doctrinam D. THOMÆ virtus importat relationem conformitatis & congruentiæ ad naturam subiecti; & infra q. 58. art. 4. docet, etiam conuenire virtuti posteriorem relationem, quoniam inquit, virtutem moralem non posse esse sine prudentia, quod saltem debet intelligi de coniunctione cum prudentia; quam virtus moralis postulat secundum suam naturam.

B

Et probatur quantum ad priorem relationem, quia virtus moralis secundum propriam rationem formalem inclinat, & facilitat subiectum ad bonum conforme rectæ rationi, quod est conueniens & congruum naturæ rationali: ergo ex propria ratione est inclinatio conueniens naturæ rationali, & ex consequenti importat relationem conuenientię & congruitatis ad ipsam. Et idem argumentum fieri potest de virtutibus intellectualibus respectu intellectus, quia etiam inclinant, & facilitant ad verum, quod est bonum intellectus.

C

Et quantum ad posteriorem relationem, quæ solũ conuenit virtutibus moralibus, probatur, quia virtus moralis, vt nunc dicebam, secundum propriam rationem inclinat ad obiectum conforme rectæ rationi; ergo ex propria ratione dependet à recta ratione dirigente ipsam, & quasi per modum mensuræ præstituente & taxante ipsi suum obiectum: sed hæc dependentia est relatio subordinationis habitualis ad rectam rationem; ergo virtus moralis ex propria ratione formali habet importare relationem subordinationis habitualis ad prudentiam.

TERTIA CONCLVSIO. *Virtus moralis quoad omnia, quæ sunt intrinseca suæ essentiæ, consistit in duabus formalitatibus explicatis in prima conclusione, & duæ relationes explicatæ in secunda non sunt ipsi intrinsecæ, sed consequuntur ad eius essentiam quasi per modum proprietatum.* Hæc est expressa sentẽtia D. THOMÆ

in hoc

in hoc articulo, & apertius articulo 4. huius quæstionis, vbi ait, habitum esse genus proximum virtutis; quod non posset esse verum, nisi differentia essentialis virtutis simul cum habitu constitueret intrinsece eius essentiam; atque adeo nihil aliud pertineret ad eam intrinsece. Et in 3. d. 23. q. 1. art. 3. q. 1. & de spiritualibus creaturis q. 4. quæ est de virtutibus in communi art. 9. & sequuntur eum CAIETANVS hoc loco & CAPREOLVS in 3. d. 23. q. vnica art. 3. ad argumenta contra secundam conclusionem.

Et probatur prima pars, quia inclinatio habitualis in obiectum formale virtutis est differentia essentialis ipsius virtutis moralis; ergo per hanc differentiam, simul cum ratione habitus, quã contrahit tanquam genus, constituitur essentia virtutis moralis quoad omnia, quæ sunt ei intrinseca; *antecedens* patet, quia respectus transcendentalis per modum inclinationis habitualis ad obiectum formale virtutis moralis est differentia essentialis virtutis moralis sumptę formaliter: sicut inclinatio habitualis ad obiectum formale artis est differentia essentialis artis sumptæ formaliter quatenus est ars; & *consequentia* probatur, quia nihil est intrinsecum alicui essentiæ præter genus & differentiam, quibus constituitur, & ea quæ sunt his gradibus intrinseca.

Et ex hac parte manet probata *secunda*: quia si in illis duabus formalitatibus consistit essentia virtutis quoad omnia, quæ sunt ipsi intrinseca, bene sequitur quod illæ duæ relationes non sunt intrinsecæ eidem essentiæ. Et præterea probatur in particulari de *prima relatione*, quia ideo virtus est cõueniens naturæ rationali, quia est talis secundum suam essentiam; & è contra ideo vitium est disconueniens; quia est tale secundum suam speciem: sicut calor ideo est conueniens igni, & disconueniens aquæ, quia est talis secundum suam naturam; ergo relatio conuenientiæ ad naturam rationalem non pertinet intrinsece ad essentiam virtutis, sed præsupponit eam, tanquam radicem, ad quam consequitur. Et simili argumento probatur idem de *secunda relatione*, quia virtus ideo importat subordinationem ad rationem, quia secundum suam essentiam respicit obiectum mensuratum à recta ratione, & ei conforme; sicut habitus artis, ideò importat subordinationem ad rectam rationem in genere artificialium, quia secundum suam essentiam respicit obiectum conforme tali rectæ rationi; ergo in virtute, sicut in arte, præsupponitur essentia ad huiusmodi subordinationem, nec modo disputo, an ista conformitas obiectiua ad rectam rationem pertineat ad obiectum virtutis moralis, tanquam conditio necessario requisita, vel potius tanquam ratio formalis, quoniam de hoc agendum est postea.

VLTIMA CONCLVSIO, *Virtus moralis formaliter sumpta, quatenus est virtus moralis, est essentialiter habitus.* Hæc est expressa sententia DIu. THOMÆ locis citatis pro præcedenti conclusione; & colligitur aperte ex ea; quia si essentia virtutis moralis constituitur ex ratione habitus tanquam ex genere, bene sequitur quod virtus moralis est essentialiter habitus.

Et Confirmatur testimonio ARISTOTELIS 2. Ethicorum c. 5. inquirentis genus virtutis, vbi probat eam contineri in genere habitus; & tamen

A non potest dici, ARISTOTELEM loqui de virtute sumpta materialiter, aut fundamentaliter, & non formaliter: quoniam alias non explicuisset genus virtutis sumptæ formaliter; de ratione vero, quã ibi ARISTOTELES vtitur, nihil dico, quoniam longiorem postulat explicationem, quamuis, si bene intelligatur, sit satis efficax.

Ex his sequitur, falsum esse id, quod SCOTVS dixit ad explicationem suæ sententię, scilicet, virtutem esse quoddam compositum accidentale, quod de materiali importat habitum, & de formali relationem conformitatis habitualis ad rectam rationem: quoniam virtus non est compositum accidentale; sed importat vnam essentiam specificam, ad quam pertinet habitus intrinsece tanquam genus, & illa relatio tanquam quid consequens ad ipsam; vtrum vero nomen virtutis fuerit impositum ad significandum solum essentiam illam specificam, vel potius aggregatum ex ipsa, & illa relatione, per modum nominis concreti: ita vt de formali importet relationem, & de materiali essentiam specificam illius habitus; pertinet ad quæstionem de nomine, in qua non est cur laboremus, si quidem constat de re, & quamuis SCOTVS dicat hoc secundum; mihi magis placet primum, quoniam est

B receptum communi vsu philosophorum, & Theologorum; quem in loquendo sequi debemus; & ita ARISTOTELES in post prædicamentis, capite de oppositis; & 2. Æthicorum c. 8. & 1. de cælo c. 4. cum docet, virtutem & vitium opponi contrarie, sumit virtutem pro inclinatione habituali ad obiectum oppositum obiecto vitij, & non pro aggregato ex huiusmodi inclinatione, & illa relatione ad rectam rationem.

§. 3. *Soluuntur argumenta pro Scoti sententia.*

AD PRIMVM respondetur, *primo*, quod si antecedens intelligatur indeterminate de quacunque relatione, etiam transcendentali, debet concedi *antecedens*, quia, vt dixi in fine primæ conclusionis, differentia contrahens ad speciem habitus, quę reperitur in virtute, consistit in relatione transcendentali ad obiectum virtutis: &, vt dixi in tertia

C conclusione, hæc eadem differentia constituit essentiam virtutis formaliter sumptæ; cæterum *neganda est consequentia*; & ad probationem dicendum est quod hæc relatio transcendentalis non pertinet ad prædicamentum ad aliquid, sed ad prædicamentum qualitatis, sicut etiam dixi, loco citato, differentias specificas habituum & potentiarum esse commensurationes quasdam ad sua obiecta, quæ sunt relationes transcendentales, & nihilominus constitui in prædicamento qualitatis ad latus. *Secundo* respondetur negando antecedens, si intelligatur de relationibus, de quibus fit sermo in eius probationibus; & ad primam probationem respondetur negando maiorem; & ad signum, quo probatur, dicendum est, quod si virtus temperantiæ poneretur in Angelo, diceretur virtus moralis quoad essentiam, quamuis deesset ei relatio conuenientiæ ad naturam subiecti; quia hæc relatio, vt dixi, non pertinet intrinsece ad essentiam virtutis; sed consequenter ad eam per modum proprietatis.

Sed obiicies, quia temperantia non daret Angelo suum effectum formalem primarium quatenus est virtus, quia neque daret ei esse inclinatum habitualiter ad bonum temperantiæ, neque esse temperatum; quoniam Angelo repugnant huiusmodi effectus, ergo non esset in eo secundum essentiam virtutis, quia non potest forma aliqua secundum suam essentiam esse in aliquo subiecto, nisi communicet ei suum effectum formalem primarium.

Respondetur imprimis, quod hæc obiectio eandem difficultatem habet contra oppositam sententiam, quia essentia habitus temperantiæ, qui secundum oppositam sententiam supponitur tanquam fundamentum virtuti, consistit in inclinatione habituali ad obiectum temperantiæ, sumptum secundum suum esse naturale, & præscindendo à conformitate ad rectam rationem; & non minus repugnat Angelo esse inclinatum ad huiusmodi obiectum secundum suum esse naturale, quam addita illa conformitate; *deinde dico*, quod in nostra solutione nihil definimus circa illam quæstionem, an Angelus posset esse subiectum virtutum moralium, quæ versantur circa passiones, siue sumantur tantum vt habitus specificatiui in genere naturæ, siue etiam vt virtutes formaliter, quia secundum vtramque rationem est eadem difficultas, vt nunc dicebamus; sed supposito ex conditione quod Angelus sit earum subiectum, explicamus qua ratione huiusmodi virtutes sint in ipso quoad suam essentiam, quamuis desit eis relatio conuenientiæ ad naturam subiecti; vtrum vero satis sit, quod Angelus possit inclinari habitualiter ad actus conditionatos circa obiectum temperantiæ, aut ad absolutos, vt est bonum aliorum, vt sit subiectum huius virtutis, & idem est de omnibus quæ versantur circa passiones.

Ad secundam probationem respondetur negando antecedens; & ad probationem prioris partis, respondetur, quod quamuis in habente virtutem temperantiæ amittatur prudentia, non solũ quoad habitum, sed etiam quoad actum dictaminis recti, virtus temperantiæ, non amittit esse virtutis quoad essentiam, sed solum quoad perfectionem quandam accidentalem & extrinsecam, quam participat ex coniunctione cum prudentia; nam cum virtus moralis sit habitus electiuus in mediocritate consistens vt definierit prudens, (vt postea dicemus) perficitur & completur quoad ea, quæ postulat, extra suam essentiam, per coexistentiam cũ prudentia; & rursum, cum ad operationem virtutis moralis requiratur lumen & dictamen prudentiæ, ostendens quid sit consonum rectæ rationi; etiam perficitur accidentaliter in ordine ad operandum per coexistentiam cum hoc dictamine prudentiæ; Quare in eo casu virtus temperantiæ esset inclinatiua per modum habitus in bonum conforme rectæ rationi, quamuis non perfecte & complete propter defectum prudentiæ; quoniam vt inclinatio habitualis in bonum conforme rationi, quæ est virtus, sit omnino perfecta & completa etiam quoad accidentalia, requirit coniunctionem cum principio directiuo ostendẽte & indicante obiectum; & propter eandem rationem non posset operari, quia non haberet obiectum in quod terminarentur sui actus; non tamen propter hoc non haberet essentiam virtutis; sicut potentia visiua, quamuis cum caret specie coloris, careat complemento quodam accidentali sibi debito, vt cum caret lumine manifestante obiectum, non posset operari, habet essentiam potentiæ visiuæ completam quoad omnia quæ intrinsece pertinent ad eius essentiam.

Scio aliquos ex Thomistis dicere, quod virtus in eo casu maneret in ratione habitus, & non in ratione virtutis; & alios, quod maneret in ratione virtutis, & sine perfectione accidentali, tamen intrinseca suæ entitati. *Sed decipiuntur*, vt ostendam infra, cum agam de connexione virtutum moralium cum prudentia.

Et ad probationem posterioris partis dicendum est, quod habitus temperantiæ acquisitus sine prudentia per actus bonos, est habitus bonus in esse naturæ, non tamen bonitate morali virtutis; neque acquiret eam, quamuis adueniat prudentia sed solum facilitabit aliquomodo subiectum ad actus virtutis temperantiæ, sicut etiam complexio corporalis sæpe adiuuat & facilitat ad actus multarum virtutum moralium. De habitu vero acquisito per actus procedentes ex ratione erronea dicendum est, quod si ratio sit erronea vincibiliter practice, actus ex ea procedentes erunt mali; & ex consequenti habitus per eos acquisitus erit vitium, & nunquam acquirit esse virtutis, quantumcunque rectificetur ratio circa suam materiam, vt latius explicabo articulo tertio huius quæstionis. Et ad alia duo exempla, quibus probatur vtraque pars huius antecedentis, dicendum est: quod in primo habitus virtutis temperantiæ non inclinat ad comedendum carnes potius vna die quam alia, sed ad comedendum quando, & quomodo, & quantum oportet, cum reliquis circumstantijs; quare qui acquisiuit virtutem temperantiæ actibus comedendi carnes temperate feria quarta & quinta, si Ecclesia prohibeat comedere illis diebus carnes, non inclinabitur virtute ad comedendum tunc carnes, sed potius ad abstinendum ab eis, vt magis explicabo articulo tertio huius quæstionis: & in secundo exemplo, habitus vitij non inclinabit ad illam delectationem, quatenus est licita & consentanea rectæ rationi, sed præcise quatenus est delectatio carnis, & ex consequenti non incipiet esse virtus, quia ad virtutem non est satis inclinare ad actum qui reuera est consonus rectæ rationi, sed necesse est inclinare ad illum, quatenus talis est, de quo plura dicam loco citato.

Ad tertiam probationem antecedentis principalis huius argumenti respondetur *primo*, negando maiorem, si intelligatur de bonitate morali formaliter sumpta, quoniam hæc bonitas solum reperitur in actibus, qui sunt formaliter liberi: at vero in virtutibus reperitur bonitas moralis radicaliter sumpta, quæ consistit in hoc, quod est esse principium operandi bene moraliter, quia virtutes morales inclinant ad sic operandum: sicut ars non importat bonitatem artificialem formalem, quoniam hæc consistit in conformitate ad regulas artis, quæ solum reperitur in operationibus aut effectibus; sed radicalem, quia est principium operandi bene artificialiter, quod latius explicabo articulo tertio sequenti. *Secundo* respondetur negando minorem, si intelligatur de relatione conuenientiæ ad subiectum, & loquor peculiariter de hac relatione, & non vniuersaliter de quacumque: quoniam

niam suppono, bonitatem moralem, quæ reperitur in virtute, esse eius differentiam specificam; & de hac dixi superius, consistere in relatione transcendentali inclinationis habitualis ad obiectum conforme rectæ rationi; & ad probationem illius minoris, dicendum est, quod bonitas transcendens nō est superior essentialiter ad hanc bonitatem moralem, quæ est in virtute, quoniam hæc pertinet ad quidditatem talis entis, & ex consequenti pertinet directe ad lineam, qua ens determinatur ad sua inferiora, & bonitas transcendens est extra hanc lineam, tanquam passio ipsius entis, de quo agemus loco citato.

A

Ad secundum argumentum principale, respondetur, quod D. Thomas eo loco loquitur de habitu, vt est genus ad virtutem, & comprehendit sub se alios habitus, qui non sunt virtutes; & de virtute quatenus abstrahit à virtutibus moralibus; & comparat has virtutes quantum ad perfectionem, non solum secundum rationem virtutis, sed etiam secundum rationem habitus, quamuis præcipue secundum rationem virtutis: cum vero inquit quod intellectuales sunt perfectiores secundum rationem habitus, loquitur de perfectione essentiali, quæ sumitur ex obiecto; cum vero dicit, morales esse perfectiores secundum rationem virtutis, loquitur de perfectione quadam accidentali, & secundum quid, quæ consistit in extensione inclinationis ad dandum bonum vsum in operatione. Quare ex hac doctrina Diu. Thomæ aperte sequitur, quod virtutes intellectuales sunt perfectiores, loquendo de perfectione simpliciter & essentiali, non solum secundum rationem habitus, sed etiam secundum rationem virtutis, imo & secundum determinatam rationem virtutis intellectualis, quia secundum omnes has rationes respiciunt obiectum nobilius & abstractius; & virtutes morales solum sunt perfectiores secundum rationem virtutis, loquendo de perfectione accidentali, & secundum quid. Tribuit autem D. Thomas hunc excessum virtutibus moralibus secundum rationem virtutis, potius quam secundum rationem habitus, quia dixerat q.56. art. 3. proprium esse virtutis, dare, non solum facultatem agendi, sed etiā bonum vsum in operatione. Et ita argumentum propositum nullam habet vim, quia supponitur in eo, quod D. Thomas loquatur de perfectione essentiali, quæ attenditur secundum differentiam essentialem, in vtraque parte huius comparationis: quomodo autem sit intelligenda hæc sententia D. Thomæ, dicemus suo loco.

B

Ad tertium argumentum respondetur, negando antecedens, si intelligatur de differentia, quæ formaliter pertineat ad genus moris: quoniam esse morale solū reperitur formaliter in actibus, & in habitibus radicaliter, quatenus sunt principia actuum, in quibus huiusmodi esse reperitur formaliter. Et ad probationem concesso antecedenti neganda est consequentia, ad cuius probationem dicendum est, esse discrimen inter ordinem tendentiæ actualis, & ordinem inclinationis habitualis ad obiectum bonum moraliter: quoniam ordo tendentiæ actualis est liber, & voluntarius formaliter; at vero ordo inclinationis habitualis non est ita liber, & ideo prior ordo pertinet formaliter ad genus moris, & non posterior.

C

Ad vltimum respondetur, negando maiorem, si proportio intelligatur quoad omnia, quia proportio solum debet seruari in hoc, quod sicut esse virtuosum in actu consistit in tendentia actuali ad obiectum vt conforme rectæ rationi; ita etiam in habitu consistit in inclinatione habituali ad idem obiectum; non tamen in hoc, quod sicut esse virtuosum in actu supponit substantiam actus, ita etiā in habitu supponat substantiam habitus. Et ratio discriminis est, quod esse virtuosum in actu pertinet ad genus moris, & ideo necesse est quod præsupponat substantiam actus tanquam esse naturale in quo fundetur; quia esse morale superinducitur entitati naturali ab agente moraliter. At vero esse virtuosum in habitu non pertinet ad genus moris, sed potius ad ordinem naturæ, & ideo non est necesse quod præsupponat aliam entitatem naturalem, in qua fundetur. Et est optimum exemplum in esse artificioso prout reperitur in actibus siue effectibus, & vt reperitur in habitu artis; nam secundū priorem rationem pertinet formaliter ad genus entis artificialis, & ideo præsupponit aliquam entitatem naturalem, in qua fundetur; at vero secundum posteriorem rationem non pertinet ad genus entis artificialis, sed ad ordinem naturæ, & ita non præsupponit aliquam entitatem tanquam fundamentum, sed pertinet ad primam & substantialem entitatem habitus.

Et ex hoc patet solutio *ad confirmationem*, quia neganda est maior, nam ex eo quod habitus virtutis generetur ex actibus, solum sequitur, quod sicut actus terminantur ad obiectum, quatenus est conforme rectæ rationi, ita etiam habitus sit inclinatio habitualis ad idem obiectum sub eadem ratione; non tamen quod quicquid est in actibus debet esse formaliter in habitu, nam in actibus reperitur formaliter voluntarium aut liberum, & bonitas moralis, & non in habitu.

ARTICVLVS II.

Vtrum virtus humana sit habitus operatiuus?

Conclvsio, est affirmatiua.

COMMENTARIVS.

Postquam D. Thomas explicuit genus proximum virtutis, scilicet esse habitum, nunc accedit ad explicandum eius differentias: & quoniam ex habitibus, vt docuit D. Thomas supra q.49. art.1. & 3. quidam per se primo dicunt ordinem *ad naturam*, quam bene vel male disponunt, vt sanitas & pulchritudo; & alij per se primo dicunt ordinem *ad operationem* tanquam principia effectiua ipsius, vt scientia; ideo nunc inquirit an virtus sit habitus operatiuus, hoc est, qui per se primo dicat ordinem ad operationem, tanquam eius principium effectiuum.

Circa conclusionem est,

DVBIMVM.

Vtrum sit vera?

§. 1. *Sententia negans Scoti & Durandi proponitur.*

ET PARTEM negatiuam defendunt aliqui duobus modis; PRIOR EST eorum, qui absolute negant, habitus concurrere efficienter ad actus, siue secundum substantiam eorum, siue secundum modos aliquos intrinsecos substantiæ, & entitati ipsorum actuum. Hunc sequitur DVRANDVS in 3. d. 23. q. 1. 2. 3. & 4. & idem sentit de virtutibus, tam intellectualibus, quam moralibus, quia hoc asserit vniuersaliter de omnibus habitibus, non solum secundum communem & genericã rationem habitus, sed etiã secundũ peculiares rationes habituum intellectualium, & moralium, in quibus iuxta eius sententiam consistunt completæ rationes virtutum quoad omnia, quæ sunt eis intrinseca, vt patet ex eius testimonio adducto in articulo præcedenti. Et idem defendit vt probabile SCOTVS in 1. d. 17. q. 2. §. *qui vult tenere quartam viam.* Vbi dissoluit argumenta, quibus probatur, habitum concurrere efficienter ad actum. Fundamenta huius sententiæ non adducam modo, quoniam de hac quæstione an dentur habitus operatiui, disputat ex professo D. THOMAS supra q. 49. art. 3. & ex eo loco supponit nunc vt certam partem affirmatiuam: quare nos etiam supponemus eam.

SECVNDVS MODVS defendendi eandem partem negatiuam est SCOTI, qui admisso quod dentur habitus operatiui, supponit in actu virtutis reperiri duo, scilicet substantiam seu entitatem intrinsecam, & conditionem quandam accidentalem, quæ est bonitas moralis; & similiter in habitu virtutis reperiri alia duo, scilicet habitum tanquam fundamentum siue materiam; & coexistentiam cum prudentia, tanquam id, in quo formaliter consistit tota essentia virtutis, vt ex eius sententia explicui articulo præcedenti. Et hoc supposito dicit duo: *Primum* est, virtutem moralem quoad habitum, quem importat de materiali, concurrere efficienter ad actum secundum eius substantiam, & ad nihil amplius. *Secundum* est, virtutem moralẽ quoad id, in quo formaliter consistit eius essentia, non esse operatiuam. Et *primum* relinquit SCOTVS sine probatione, quia quasi gratis illud concedit, vt dissoluat argumenta, quibus probatur, virtutem cõcurrere aliquo modo efficienter ad actum. *Secundum* vero probat §. *sed oppositum.* PRIMO, quia essentia virtutis moralis consistit formaliter in relatione conformitatis ad rectam rationem; ergo virtus moralis, quantum ad id, in quo formaliter consistit eius essentia non est principium effectiuũ actus; patet consequentia, quia relatio formaliter sumpta non est ratio agendi.

SECVNDO si virtus moralis secundum suam essentiam esset principium effectiuum sui actus, maxime quoad bonitatem moralem: sed non est principium effectiuum actus quoad hanc bonitatem; ergo quoad nihil est eius principium; *minorem* probat SCOTVS, quia bonitas moralis in actu

A consistit in relatione proportionis debitæ ad omnia, quibus actus debet proportionari, scilicet ad obiectum, & ad circumstantias, siue ad rectam rationem dictantem hæc omnia; ergo nullum habet principium effectiuum, & ex consequenti neque virtutem; patet consequentia, quoniam alias ad relationem terminaretur per se productio quod est contra ARISTOTELEM 5. Physicorum cap. 3.

Confirmatur, quia hæc relatio consequitur extrema necessario, & ex natura rei, quia impossibile est poni actum & obiectum cum circumstantijs debitis, prout dictat recta ratio, quin consequatur in actu ex natura extremorum propottio debita ad hæc omnia, aut conformitas ad rectam rationem; ergo hęc relatio non habet principium effectiuum, probatur consequentia, quia relatio, quæ necessario consequitur extrema non habet causam efficientem distinctam à causa extremorum.

B §. 2. *Præfertur sententia affirmatiua D. Thomæ asserentis virtutem formaliter esse habitum operatiuum. Et defenditur ratio qua hoc probat.*

SIT CONCLVSIO. *Virtus moralis sumpta formaliter quoad id, in quo eius essentia consistit, & secundum propriam differentiam specificam, est principium productiuum sui actus, tam quoad eius substantiam, quam quoad bonitatem moralem:* vbi duo dico, scilicet, quod virtus secundum suam differentiam est productiua actus, & quod est productiua eius quoad substantiam & quoad bonitatem moralem; & quoad vtrumque hęc conclusio est sententia Diu. THOMÆ, in hoc articulo, & conueniunt cum eo CAIETANVS & CONRADVS ibidem, & CAPREOLVS in 3. d. 23. q. vnica art. 1. in probationibus primæ & secundæ conclusionis, & art. 3. in responsionibus ad argumenta DVRANDI contra primam conclusionem, & imprimis, *quod virtus ratione sua differentia sit productiua actus absolute*, & non determinando in particulari quid producat in ipso, Probatur argumento deducto ex ijs, quæ articulo pręcedenti diximus contra sententiam SCOTI, ex qua ipse sumit fundamentum suæ opinionis

C in hoc dubio, & argumentum est huiusmodi: differentia constitutiua virtutis moralis diuidit & cõtrahit per se habitũ operatiuũ, tanquã genus, ergo importat peculiarem rationem principij effectiui: *antecedens* patet, quia supponimus cum SCOTO, rationem habitus, quæ reperitur in virtute, esse operatiuam, & articulo præcedenti ostendimus, hãc rationem habitus esse contractam ad speciem aliquam habitus per differentiam quandam, quę cõsistit in modo inclinationis habitualis ad obiectum virtutis, & est constitutiua virtutis formaliter sumptæ, & *consequentia* probatur, quia si virtus ratione huius differentiæ non est absolute operatiua, sequitur quod neque in quantum habitus possit operari, patet consequentia, quia id quod secundum gradum differentialem non est operatiuum, neque secundum genericum potest operari, sicut in genere causæ formalis, id quod ratione suæ differentiæ non habet dare esse eliquod formaliter,

neque

neque ratione generis poteſt illud dare, & ita conſtat inductione, quod vti gradus genericus eſt operatiuus, etiam gradus differentialis importat ſpecialem modũ aut determinationem principij operatiui: vt patet in potentijs & habitibus operatiuis.

Quod vero virtus ratione ſuæ differentiæ ſpecificæ ſit *in particulari productiua actus quoad ſubſtantiã & quoad bonitatem moralem*, probatur, nam imprimis quod ratione ſuę differẽtię ſit productiua actus quoad ſubſtantiã, colligitur aperte ex argumento propoſito: quia ſubſtãtia actus, quãdo diſtinguitur à bonitate morali, vt in hoc caſu ſupponitur, nõ cõparatur ad eã ſicut gradus genericus ad ſpecificum, ſed ſicut fundamentũ & ſubiectũ indiuiduũ ad formã accidentalẽ; ergo non poteſt conuenire virtuti, quatenus eſt habitus, eſſe productiuam ſubſtãtiæ actus, quin etiã conueniat ei ratione differentiæ cõtrahentis habitũ ad eius cõſtitutionẽ; patet *hæc cõſequẽtia*, quia impoſſibile eſt, quod gradus genericus ſit operatiuus reſpectu alicuius effectus, qui per ſe ſũptus eſt ſingularis & indiuiduus, niſi etiã differẽtia contrahens talem gradũ genericũ ſit operatiua reſpectu eiuſdẽ effectus. Dico autẽ *notanter* in hoc argumento, quod ſubſtantia actus in hoc caſu eſt *effectus ſingularis per ſe & nõ in alio*: quia quãdo effectus eſt aliquis gradus cõmunis indiuiduatus in alio inferiori, quãuis principiũ effectiuũ ſecundũ omnes gradus ſuos concurrat efficienter ad illũ gradũ cõmunẽ, nõ eſt neceſſe quod virtus effectiua cõueniat principio efficienti ratione ſuæ differentiæ ſpecificæ; ſed ſatis eſt quod conueniat ei ratione gradus generici; & propterea diuerſi gradus ſubordinati in aliquo effectu tribuuntur cauſæ ſecundũ diuerſos gradus ſubordinatos in ipſa. *Et Confirmatur* hoc quia ſubſtantia actus boni moraliter terminatur ad obiectũ ſecundũ ſpecialẽ rationẽ boni moralis fundamẽtaliter, & materialiter, & in particulari materia verbi gratia iuſtitiæ & temperantiæ, quãuis non ſecundũ formales rationes obiectiuas harũ virtutũ: ergo virtus nõ habet, quatenus eſt habitus, quod ſit productiua talis ſubſtãtiæ actus: ſed quatenus eſt talis habitus reſpiciens tale obiectũ, & talẽ materiã, & ex cõſequenti ratione ſuæ differẽtiæ ſpecificę; *prima conſequentia*, patet, quia cõmunis ratio habitus non reſpicit illud obiectum: ergo nõ eſt productiua actus quatenus terminatur ad illud obiectũ quia habitus ſolum eſt productiuus actus in ordine ad obiectum quod reſpicit; & *ſecunda* etiam probatur, quia, vt articulo præcedenti oſtendimus, ratio habitus in virtute contrahitur ad ſpeciẽ vltimam, ſecundum quam reſpicit illud obiectum in materia particulari, per differentiam ſpecificam virtutis.

Quod vero virtus moralis ratione ſuæ differentię ſpecificæ ſit etiam *productiua actus quoad bonitatem moralem* probatur: quia virtus ratione ſuæ differẽtiæ ſpecificæ reſpicit obiectũ formale, in ordine ad quod actus habet bonitatẽ moralem: ergo ratione eiuſdẽ differentiæ eſt productiua actus quoad bonitatem moralẽ, eo modo, quo huiuſmodi bonitas poteſt habere cauſã efficientem; *antecedens* patet ex articulo præcedenti; & *conſequentia* probatur, quia quando habitus eſt cauſa actus quoad ſubſtantiam, etiam eſt eius cauſa quoad cõditiones, quæ ipſi cõueniũt, quatenus terminatur ad obiectũ, quod reſpicit ipſe habitus; & loquor in conſequenti *ſine vlla limitatione* de cauſa efficiẽti bonitatis moralis, propter varietatem opinionũ, circa id, in quo cõſiſtit;

A nam qui dicunt nõ addere aliquid intrinſecũ actui, ſed ſolũ determinationẽ extrinſecã prouenientem ex eo, quod actus eſt conformis rectæ rationi, aut legi: conſequenter dicent, non habere ſecundũ ſe proprie cauſam efficientem, ſicut dicendum eſt de reliquis denominationibus extrinſecis, cuiuſmodi ſunt in colore eſſe viſum, & in columna eſſe dextram aut ſiniſtram.

Secundo probatur tota concluſio ratione Diui Thomæ, vt examinemus eam; & poſſumus eam ad hanc formã reducere: virtus ratione ſuæ differentię ſpecificæ eſt perfectio potentiæ ad producendum actũ; non ſolum in genere naturæ, ſed etiã in genere moris; ergo virtus ratione ſuæ differentiæ ſpecificæ eſt productiua eiuſdem actus, non ſolum in genere naturæ, ſed etiam in genere moris; & ex cõſequenti cõcurrit efficienter ad ipſum, tã quoad eius ſubſtantiam, quam quoad bonitatem moralem: *cõſequentia* patet, quia perfectio debet eſſe proportionata exigentię ſui perfectibilis, quatenus per ipſum eſt perfectibile; ergo virtus, quæ eſt perfectio potẽtiæ quatenus eſt productiua ſui actus ſecundũ prædictas duas rationes, debet eſſe productiua eiuſdem actus ſecundũ eaſdẽ rationes; & *antecedẽs* probatur, quia duplex eſt potentia, *vna ad eſſe*, quæ tenet ſe ex B parte materiæ, quæ eſt ens in potentia; & *altera ad agere* ſiue ad producendum actum, quæ tenet ſe ex parte formę, quę eſt principium agendi, quia vnumquodque agit in quantum eſt actu: ſed virtus moralis ſecundum ſuam differentiam ſpecificã eſt perfectio alicuius potentiæ, quia per eã conſtituitur in quadam ſpecie habitus, vt diximus articulo præcedenti; & non eſt perfectio prioris potentię quia virtus moralis, quæ eſt propria hominis vt homo eſt, & quatenus diſtinguitur à brutis, non eſt proportionata perfectio corporis, neque ſuarum potentiarum: quoniam hæc omnia ſunt cõmunia homini cum brutis; ergo eſt perfectio poſterioris potentiæ.

Sed contra rationem hanc ſunt duæ difficultates. Prima eſt, quia hæc conſequentia videtur inefficax: virtus eſt perfectio potentiæ productiuæ actus, & quatenus eſt eius productiua: ergo eſt productiua eiuſdem actus. Quod probatur *in primis*, quia potentia, quæ eſt actiua cum ſubordinatione ad aliam, poteſt perfici per virtutem, quæ non ſit C actiua, ſed diſpoſitiua ad obediendum ſuperiori; ſicut quia intellectus ad aſſentiendum veritatibus fidei ſubordinatur motioni voluntatis, ponunt aliqui in eo virtutem, quæ nõ eſt productiua aſſenſus, ſed diſpoſitiua & determinatiua intellectus ad obediendum voluntati. *Item* quia multa ſunt agentia, quæ ad operandum perficiuntur per aliquã formã, quæ ſolum eſt diſpoſitiua aliquo modo talium agentium, & non eſt productiua ſuæ operationis: vt, iuxta multorum ſententiam, lumen perficit colores ad producendum ſpecies, & tamen nõ producit eas; & quantitas perficit omnes potentias actiuas materiales, ita quod ſine ea non poterunt ſuas actiones exercere, & tamen ipſa nullius actionis eſt principium effectiuum; *& tandem* quia poteſt aliqua forma perficere agens in ordine ad ſuam actionem, non quidem concurrendo ad eam efficienter, ſed diſponendo, & hoc duobus modis, *primo* tollendo difficultates, quæ tenent ſe ex parte agentis: vt ſi aliqua forma mitigaret paſſiones, quæ impediunt exercitium bonorum operum; aut præ-

DVBIMVM.

Vtrum sit vera?

§. 1. *Sententia negans Scoti & Durandi proponitur.*

ET PARTEM negatiuam defendunt aliqui duobus modis; PRIOR EST eorum, qui absolute negant, habitus concurrere efficienter ad actus, siue secundum substantiam eorum, siue secundum modos aliquos intrinsecos substantiæ, & entitati ipsorum actuum. Hunc sequitur DVRANDVS in 3. d. 23. q. 1. 2. 3. & 4. & idem sentit de virtutibus, tam intellectualibus, quam moralibus, quia hoc asserit vniuersaliter de omnibus habitibus, non solum secundum communem & genericã rationem habitus, sed etiã secundũ peculiares rationes habituum intellectualium, & moralium, in quibus iuxta eius sententiam consistunt completæ rationes virtutum quoad omnia, quæ sunt eis intrinseca, vt patet ex eius testimonio adducto in articulo præcedenti. Et idem defendit vt probabile SCOTVS in 1. d. 17. q. 2. §. *qui vult tenere quartam viam.* Vbi dissoluit argumenta, quibus probatur, habitum concurrere efficienter ad actum. Fundamenta huius sententiæ non adducam modo, quoniam de hac quæstione an dentur habitus operatiui, disputat ex professo D. THOMAS supra q. 49. art. 3. & ex eo loco supponit nunc vt certam partem affirmatiuam: quare nos etiam supponemus eam.

SECVNDVS MODVS defendendi eandem partem negatiuam est SCOTI, qui admisso quod dentur habitus operatiui, supponit in actu virtutis reperiri duo, scilicet substantiam seu entitatem intrinsecam, & conditionem quandam accidentalem, quæ est bonitas moralis; & similiter in habitu virtutis reperiri alia duo, scilicet habitum tanquam fundamentum siue materiam; & coexistentiam cum prudentia, tanquam id, in quo formaliter consistit tota essentia virtutis, vt ex eius sententia explicui articulo præcedenti. Et hoc supposito dicit duo: *Primum* est, virtutem moralem quoad habitum, quem importat de materiali, concurrere efficienter ad actum secundum eius substantiam, & ad nihil amplius. *Secundum* est, virtutem moralẽ quoad id, in quo formaliter consistit eius essentia, non esse operatiuam. Et *primum* relinquit SCOTVS sine probatione, quia quasi gratis illud concedit, vt dissoluat argumenta, quibus probatur, virtutem cõcurrere aliquo modo efficienter ad actum. *Secundum* vero probat §. *sed oppositum.* PRIMO, quia essentia virtutis moralis consistit formaliter in relatione conformitatis ad rectam rationem; ergo virtus moralis, quantum ad id, in quo formaliter consistit eius essentia non est principium effectiuũ actus; patet consequentia, quia relatio formaliter sumpta non est ratio agendi.

SECVNDO si virtus moralis secundum suam essentiam esset principium effectiuum sui actus, maxime quoad bonitatem moralem: sed non est principium effectiuum actus quoad hanc bonitatem; ergo quoad nihil est eius principium; *minorem* probat SCOTVS, quia bonitas moralis in actu

A consistit in relatione proportionis debitæ ad omnia, quibus actus debet proportionari, scilicet ad obiectum, & ad circumstantias, siue ad rectam rationem dictantem hæc omnia; ergo nullum habet principium effectiuum, & ex consequenti neque virtutem; patet consequentia, quoniam alias ad relationem terminaretur per se productio quod est contra ARISTOTELEM 5. Physicorum cap. 3.

Confirmatur, quia hæc relatio consequitur extrema necessario, & ex natura rei, quia impossibile est poni actum & obiectum cum circumstantijs debitis, prout dictat recta ratio, quin consequatur in actu ex natura extremorum propoitio debita ad hæc omnia, aut conformitas ad rectam rationem; ergo hęc relatio non habet principium effectiuum, probatur consequentia, quia relatio, quæ necessario consequitur extrema non habet causam efficientem distinctam à causa extremorum.

B

§. 2. *Præfertur sententia affirmatiua D. Thomæ asserentis virtutem formaliter esse habitum operatiuum. Et defenditur ratio qua hoc probat.*

SIT CONCLVSIO. *Virtus moralis sumpta formaliter quoad id, in quo eius essentia consistit, & secundum propriam differentiam specificam, est principium productiuum sui actus, tam quoad eius substantiam, quam quoad bonitatem moralem:* vbi duo dico, scilicet, quod virtus secundum suam differentiam est productiua actus, & quod est productiua eius quoad substantiam & quoad bonitatem moralem; & quoad vtrumque hęc conclusio est sententia Diu. THOMÆ, in hoc articulo, & conueniunt cum eo CAIETANVS & CONRADVS ibidem, & CAPREOLVS in 3. d. 23. q. vnica art. 1. in probationibus primæ & secundæ conclusionis, & art. 3. in responsionibus ad argumenta DVRANDI contra primam conclusionem, & imprimis, *quod virtus ratione sua differentia sit productiua actus absolute, &* non determinando in particulari quid producat in ipso, Probatur argumento deducto ex ijs, quæ articulo præcedenti diximus contra sententiam SCOTI, ex qua ipse sumit fundamentum suæ opinionis in hoc dubio, & argumentum est huiusmodi: differentia constitutiua virtutis moralis diuidit & cõtrahit per se habitũ operatiuũ, tanquã genus, ergo importat peculiarem rationem principij effectiui: *antecedens* patet, quia supponimus cum SCOTO, rationem habitus, quæ reperitur in virtute, esse operatiuam, & articulo præcedenti ostendimus, hãc rationem habitus esse contractam ad speciem aliquam habitus per differentiam quandam, quę cõsistit in modo inclinationis habitualis ad obiectum virtutis, & est constitutiua virtutis formaliter

C sumptæ, & *consequentia* probatur, quia si virtus ratione huius differentiæ non est absolute operatiua, sequitur quod neque in quantum habitus possit operari, patet consequentia, quia id quod secundum gradum differentialem non est operatiuum, neque secundum genericum potest operari, sicut in genere causæ formalis, id quod ratione suæ differentiæ non habet dare esse aliquod formaliter

neque

neque ratione generis potest illud dare, & ita constat inductione, quod vti gradus genericus est operatiuus, etiam gradus differentialis importat specialem modũ aut determinationem principij operatiui: vt patet in potentijs & habitibus operatiuis.

Quod vero virtus ratione suæ differentiæ specificæ sit *in particulari productiua actus quoad substantiã & quoad bonitatem moralem*, probatur, nam imprimis quod ratione suę differẽtię sit productiua actus quoad substantiã, colligitur aperte ex argumento proposito: quia substãtia actus, quãdo distinguitur à bonitate morali, vt in hoc casu supponitur, nõ cõparatur ad eã sicut gradus genericus ad specificum, sed sicut fundamentũ & subiectũ indiuiduũ ad formã accidentalẽ; ergo non potest conuenire virtuti, quatenus est habitus, esse productiuam substãtiæ actus, quin etiã conueniat ei ratione differentiæ cõtrahentis habitũ ad eius cõstitutionẽ; patet *hæc cõsequẽtia*, quia impossibile est, quod gradus genericus sit operatiuus respectu alicuius effectus, qui per se sũptus est singularis & indiuiduus, nisi etiã differẽtia contrahens talem gradũ genericũ sit operatiua respectu eiusdẽ effectus. Dico autẽ *notanter* in hoc argumento, quod substantia actus in hoc casu est *effectus singularis per se & nõ in alio*: quia quãdo effectus est aliquis gradus cõmunis indiuiduatus in alio inferiori, quãuis principiũ effectiuũ secundũ omnes gradus suos concurrat efficienter ad illũ gradũ cõmunẽ, nõ est necesse quod virtus effectiua cõueniat principio efficienti ratione suæ differentiæ specificæ; sed satis est quod conueniat ei ratione gradus generici; & propterea diuersi gradus subordinati in aliquo effectu tribuuntur causæ secundũ diuersos gradus subordinatos in ipsa. *Et Confirmatur* hoc quia substantia actus boni moraliter terminatur ad obiectũ secundũ specialẽ rationẽ boni moralis fundamẽtaliter, & materialiter, & in particulari materia verbi gratia iustitiæ & temperantiæ, quãuis non secundũ formales rationes obiectiuas harũ virtutũ: ergo virtus nõ habet, quatenus est habitus, quod sit productiua talis substãtiæ actus: sed quatenus est talis habitus respiciens tale obiectũ, & talẽ materiã, & ex cõsequenti ratione suæ differẽtiæ specificę; *prima consequentia*, patet, quia cõmunis ratio habitus non respicit illud obiectum: ergo nõ est productiua actus quatenus terminatur ad illud obiectũ quia habitus solum est productiuus actus in ordine ad obiectum quod respicit; & *secunda* etiam probatur, quia, vt articulo præcedenti ostendimus, ratio habitus in virtute contrahitur ad speciẽ vltimam, secundum quam respicit illud obiectum in materia particulari, per differentiam specificam virtutis.

Quod vero virtus moralis ratione suæ differentię specificæ sit etiam *productiua actus quoad bonitatem moralem* probatur: quia virtus ratione suæ differẽtiæ specificæ respicit obiectũ formale, in ordine ad quod actus habet bonitatẽ moralem: ergo ratione eiusdẽ differentiæ est productiua actus quoad bonitatem moralẽ, eo modo, quo huiusmodi bonitas potest habere causã efficientem; *antecedens* patet ex articulo præcedenti; & *consequentia* probatur, quia quando habitus est causa actus quoad substantiam, etiam est eius causa quoad cõditiones, quæ ipsi cõueniũt, quatenus terminatur ad obiectũ, quod respicit ipse habitus; & loquor in consequenti *nulla limitatione* de causa efficiẽti bonitatis moralis, propter varietatem opinionũ, circa id, in quo cõsistit;

A nam qui dicunt nõ addere aliquid intrinsecũ actui, sed solũ determinationẽ extrinsecã prouenientem ex eo, quod actus est conformis rectæ rationi, aut legi: consequenter dicent, non habere secundũ se proprie causam efficientem, sicut dicendum est de reliquis denominationibus extrinsecis, cuiusmodi sunt in colore esse visum, & in columna esse dextram aut sinistram.

SECVNDO probatur tota conclusio ratione Diui THOMÆ, vt examinemus eam; & possumus eam ad hanc formã reducere: virtus ratione suæ differentię specificæ est perfectio potentiæ ad producendum actũ; non solum in genere naturæ, sed etiã in genere moris; ergo virtus ratione suæ differentiæ specificæ est productiua eiusdem actus, non solum in genere naturæ, sed etiam in genere moris; & ex cõsequenti cõcurrit efficienter ad ipsum, tã quoad eius substantiam, quam quoad bonitatem moralem: *cõsequentia* patet, quia perfectio debet esse proportionata exigentię sui perfectibilis, quatenus per ipsum est perfectibile; ergo virtus, quæ est perfectio potẽtiæ quatenus est productiua sui actus secundũ prædictas duas rationes, debet esse productiua eiusdem actus secundũ easdẽ rationes; & *antecedẽs* probatur, quia duplex est potentia, *vna ad esse*, quæ tenet se ex

B parte materiæ, quæ est ens in potentia; & *altera ad agere* siue ad producendum actum, quæ tenet se ex parte formę, quę est principium agendi, quia vnumquodque agit in quantum est actu: sed virtus moralis secundum suam differentiam specificã est perfectio alicuius potentiæ, quia per eã constituitur in quadam specie habitus, vt diximus articulo præcedenti; & non est perfectio prioris potentię quia virtus moralis, quæ est propria hominis vt homo est, & quatenus distinguitur à brutis, non est proportionata perfectio corporis, neque suarum potentiarum: quoniam hæc omnia sunt cõmunia homini cum brutis; ergo est perfectio posterioris potentiæ.

SED CONTRA rationem hanc sunt duæ difficultates. PRIMA est, quia hæc consequentia videtur inefficax: virtus est perfectio potentiæ productiuæ actus, & quatenus est eius productiua: ergo est productiua eiusdem actus. Quod probatur *in primis*, quia potentia, quæ est actiua cum subordinatione ad aliam, potest perfici per virtutem, quæ non sit

C actiua, sed dispositiua ad obediendum superiori: sicut quia intellectus ad assentiendum veritatibus fidei subordinatur motioni voluntatis, ponunt aliqui in eo virtutem, quæ nõ est productiua assensus, sed dispositiua & determinatiua intellectus ad obediendum voluntati. *Item* quia multa sunt agentia, quæ ad operandum perficiuntur per aliquã formã, quæ solum est dispositiua aliquo modo talium agentium, & non est productiua suæ operationis: vt, iuxta multorum sententiam, lumen perficit colores ad producendum species, & tamen nõ producit eas; & quantitas perficit omnes potentias actiuas materiales, ita quod sine ea non possunt suas actiones exercere, & tamen ipsa nullius actionis est principium effectiuum; *& tandem* quia potest aliqua forma perficere agens in ordine ad suam actionem, non quidem concurrendo ad eam efficienter, sed disponendo, & hoc duobus modis, *primo* tollendo difficultates, quæ tenent se ex parte agentis: vt si aliqua forma mitigaret passiones, quæ impediunt exercitium bonorum operum; aut præ-

cise confortaret potentiam actiuam, verbi gratia, voluntatem ne superaretur ab eis: aut *secundo* disponendo ad ipsam actionem, eo modo quo prior forma disponit ad posteriorem, quamuis non sit eius causa efficiens; sicut grauitas disponit ad motum deorsum, etiam in opinione eorum, qui dicunt non concurrere efficienter ad eum, & hoc modo defendit SCOTVS quęstione citata *§. qui vult tenere quartam viam*, habitum non esse operatiuum, quãuis sit perfectio potentiæ operatiuæ.

SECVNDA difficultas est, quia probatio antecedentis continet aliqua, quæ videntur falsa. *Primum* est, habitus, qui perficiunt potentias, quæ tenent se ex parte animæ, perficere eas ad operandum: nam gratia est habitus perficiens ipsam animam, & tamen non perficit eã ad operandum. *Secundum* est, potentias operatiuas in homine tenere se ex parte animæ; nam potentiæ vegetatiuæ sunt operatiuæ, & tamen sunt materiales & communes hominibus & brutis. *Tertium* est, virtutes humanas tantũ perficere eas potentias, quę tenent se ex parte animæ: nam in appetitu sensitiuo, qui & materialis est, & communis hominibus cum brutis, ponuntur multæ virtutes morales, iuxtà sententiam D. THOMÆ. Nec satis est dicere, tenere se ex parte animæ *radicaliter & originatiuè*, quia hoc etiam conuenit potentijs vegetatiuis, in quibus tamen non ponuntur virtutes morales.

AD PRIMAM difficultatem Respondetur, consequentiam illam esse optimam, si intelligatur de potentia, quatenus per se primo & proxime ordinatur ad operationem; & de forma, quæ per se primo & directe, & non indirecte, & quasi per quandã consequentiam, perficiat ipsam in ordine ad operationem; sicut sanitas & bona complexio corporis perficit indirecte potentiam corporalem in ordine ad suam operationem; & de *prima instantia*, dicendum est, quod si detur forma disponens potentiam actiuam præcise ad obediendum superiori, non agendo, sed quasi mortuo modo permittendo seduci à superiore, non perficiet per se primo in ordine ad operationem sed mediate, & ex consequẽti: sicut bona dispositio organi appetitus sensitiui cõducit ad obediendum rationi; quod dici nõ potest de virtutibus, quę supponunt potẽtiam completã quoad ea, quæ requiruntur vt in suo ordine sit proximum principium operationis; & sententia quæ ponit in intellectu virtutem, cuius munus sit solũ disponere ipsum intellectum ad obediendum voluntati, nõ est vera; quia intellectus eliciendo eum actum, ad quem mouetur à voluntate obedit ipsi, & ad hoc disponitur sufficienter per habitũ fidei, qui eo modo perficit intellectum, quo ipse est operatiuus, scilicet cum subordinatione ad motionem volũtatis. Et idem dici potest *de secunda instantia*, quoniam lumen requiritur in potentia visiua tãquam dispositio organi ad recipiendum species colorum, quia non recipiuntur nisi in diaphano in actu, quod est illuminatũ, & quantitas requiritur in omnibus potentijs materialibus tanquam conditio organi ad agendum; & qui dicunt lumẽ perfici colore ad producendum species, non loquuntur de perfectione, quæ per se primo sit ad operandũ, sed de ea quæ immediate est ad aliquod esse, scilicet vt colores participent quendam modum immaterialitatis, secundum quem possint agere in potẽtias cognoscitiuas & producere species; Et *de tertia instantia*, dicendũ

A est, quod forma, quæ præcise mitigaret passiones non perficeret per se primo & directe ad operandũ, sed ex consequenti; sicut sanitas, in quantum tollit infirmitatem, quæ impedit exercitiũ operationis; & forma quæ solum disponeret ad recipiendum actũ, non diceretur perficere potentiam per se primo ad operandum; & necessario est concedendum de grauitate iuxta sententiam, quã SCOTVS admittit, quoniã graue iuxta eam non est principium effectiuum sui motus.

AD SECVNDAM difficultatem, respondetur, nihil ex illis tribus, quæ dicuntur esse falsa in probatione antecedentis, esse falsum; & ad obiectionem factam *contra primum*, dicẽdum est, quamuis habitus, qui perficiunt potentias, quę tenent se ex parte animæ, sint operatiui: non sequitur quod sit dicendũ idem de habitu perficiente ipsam animam secundũ suam substantiam; quia sicut anima secundũ se non est proximũ principiũ operandi, sed radicale, à quo oriuntur potentiæ, quibus conuenit proxime operari: ita etiã habitus gratiæ, qui perficit animæ substantiã, non est proxime operatiuus, sed radicaliter in quantũ consequuntur ad ipsum in potentijs virtutes infusæ, quæ sunt proxima principia actuũ su- B pernaturaliũ. Et ad obiectionem factam *contra secundum* dico, illam propositionem D. THOMÆ intelligi de potentijs operatiuis humano modo, sicut etiam loquitur de virtutibus humanis, quibus conuenit perficere potentias ad operandum, non quomodocunque, sed modo humano; & potẽtiæ vegetatiuæ non sunt ita operatiuæ. Et ad obiectionem *contra tertium* dico, appetitum sensitiuum non esse subiectum virtutum moralium, quatenus est communis hominibus cum brutis; sed quatenus in homine propter subordinationem ad voluntatẽ participat modum humanum operandi, scilicet cum differentia, vt dicemus suo loco.

§. 3. *Diluuntur argumenta oppositæ sententiæ.*

AD PRIMVM argumentum SCOTI, patet solutio ex articulo præcedenti; nam ibi est ostensum, essentiam virtutis moralis non consistere in relatione conformitatis ad rectam rationem.

Et si obijcias esse eandem difficultatẽ de relatione inclinationis habitualis, quã ibi diximus esse differentiã essentialẽ virtutis: *Respõdetur*, falsũ esse, quod nulla relatio transcendentalis possit esse principiũ effectiuũ, vt patet in potẽtijs, de quibus docet ARI- C STOTELES, specificari per ordinẽ ad actus & obiecta.

AD SECVNDVM respondetur, quod virtus moralis ratione suæ differentiæ est principium effectiuũ, sui actus secundũ vtramque rationẽ: & ad argumẽtũ, quo probatur, quod nõ sit eius causa quoad bonitatem moralẽ, CAIET. hoc loco respõdet, quod, quicquid sit de essentia bonitatis moralis in actu, & admisso quod consistat in illa relatione cõformitatis ad dictamen rectæ rationis; non sequitur quod non habeat causam efficientẽ, quoniã illa cõmunis propositio, in qua fundatur, scilicet ad relationẽ nõ est per se motus aut causalitas; potest habere duos sẽsus; *vnus est*, quod causalitas, aut productio nõ terminatur ad relationẽ per se, hoc est solã, sed simul cũ alio; *alter est*, quod productio nõ terminatur ad relationẽ per se, hoc est tãquã ad effectũ per se intẽtũ, aut quasi sequatur per se ex vi talis productionis, sed tanquã ad effectũ per accidẽs: & *in priori sẽsu* est vera; & *in posteriori* falsa; & ita solũ colligitur ex ea, quod bonitas moralis in actu nõ producatur sola,

sed simul

sed simul cum substantia ipsius actus; non tamen quod non producatur tanquã effectus per se intentus, & hoc requirebatur, vt virtus secundum propriam rationem non esset effectiua ipsius. Quod vero ad relationem in posteriori sensu possit terminari per se productio, probat CAIETANVS his exemplis: summum bonum in vniuerso habet causam actiuam per se intendentem ipsum: sed ordo vniuersi est summum bonum in vniuerso, vt dicitur 2. Metaphysices, ergo habet causam actiuam per se: constat autem quod huiusmodi ordo est quædam relatio. Item effectus artis per se fit ab arte: sed ordo & commensuratio partium est effectus artis v.g. dolatiuæ; ergo fit ab ipsa arte, & tamen est quædam relatio.

Hæc solutio vt vera sit, & sufficiens, indiget duplici moderatione. *Prima est*, vt intelligatur de relationibus transcendentalibus, quę supponunt aliã entitatem: nam si relatio sit prædicamentalis nunquam est per se intenta, neque est effectus per se, sed per accidens: Nec oppositum conuincunt exẽpla CAIETANI, quoniam ordo, qui dicitur summũ bonum vniuersi, est relatio transcendentalis; & similiter ordo partium, qui est per se intentus ab arte: Si vero relatio sit transcẽdentalis, & nõ supponat aliam entitatem, sed sit prima entitas rei, non solum erit effectus per se intentus, sed etiam producetur sola. *Secunda moderatio* est, vt loquendo de relatione transcendentali, quæ est bonitas moralis in actu, intelligatur de causa, quæ producat substantiam actus; quoniam causa, quæ non producit substantiam actus, non potest producere relationem, quæ ad eam consequitur, sicut in artificialibus, supposito, quod bonitas actionis aut effectus artificialis consistat in relatione conformitatis ad regulas artis, non poterit aliqua causa producere hanc relationem, nisi etiam producat substantiam effectus, aut absolute, aut saltem quatenus ad eam consequitur talis relatio. Et hęc solutio sic explicata videtur sufficiens, supposito, quod bonitas moralis in actu præsupponat substantiam ipsius actus, & non sit prima entitas eius.

Si tamen aliquis contendat, dari aliquos actus, quibus bonitas moralis sit adeo intrinseca, vt sit prima entitas ipsorum, poterit respondere, negando, quod relatio transcendentalis nunquam habeat propriam & per se causam efficientem, vt patet in substantia cuiuscumque actus, quæ consistit in relatione transcendentali ad suum obiectum, & tamen producitur à potentia vt à causa propria & per se.

Ad confirmationem, quidquid dicat CAIETANVS, concedo, quod, quando relatio, in qua consistit bonitas moralis in actu, præsupponit substantiam ipsius actus, consequatur necessario ad extrema; scilicet ad ipsam substantiam actus, & ad obiectum sumptum, non materialiter, sed vt conforme rectæ rationi; Nego tamen ex hoc sequi, quod huiusmodi relatio absolute non habeat causam efficientem per se: quia solum sequitur, quod non producatur sola, sed à causa quæ producit substantiam actus; & ita poterit produci à virtute vt virtus est, quia, vt diximus, secundum istam rationem est causa effectiua substantiæ actus.

A

ARTICVLVS III.

Vtrum virtus humana sit habitus bonus?

CONCLVSIO, *Virtus humana est bonus habitus, & boni operatiuus.*

COMMENTARIVS.

Ratio ordinis: & expositio tituli.

CIRCA TITVLVM & conclusionem nota DIV. THOMAM in hoc articulo inuestigare vltimã differentiam virtutis humanæ; nam cum in præcedenti constitutum sit, virtutem humanam secundũ propriam differentiam essentialem importare modum quendam habitus operatiui, & habitus operatiuus possit esse principium actus boni, & mali: restabat vlterius explicandum, an virtus humana sit habitus operatiuus boni actus, vel potius mali; & hoc intelligitur, in titulo articuli, per habitum bonum, & similiter in conclusione, vt patet ex illis verbis conclusionis, *& boni operatiuus*, in quibus explicatur, quid in præcedẽtibus intelligatur per bonum habitũ; quoniã per *esse bonum habitum & boni operatiuũ*, in hac cõclusione, non intelliguntur duæ conditiones virtutis humanæ, sed vna tantũ: quasi diceretur, virtutem esse habitum bonum, & hanc bonitatem consistere in hoc, quod est esse operatiuum boni actus.

B

In quo deceptus est CONRADVS, qui, quoniam D. THOMAS in conclusione videtur loqui de bonitate virtutis, & de eius vi operatiua boni actus, tanquam de duabus distinctis conditionibus virtutis; dixit ipsum in hac conclusione docere duo de virtute, scilicet esse habitum bonum, & esse habitũ operatiuum boni; & *primum* probare expresse ratione articuli; secundum vero non probare, sed relinquere vt notum ex primo, adiuncta conclusione præcedentis articuli, in qua dictum est, virtutem esse habitum operatiuum; quoniam si virtus est habitus operatiuus, & est bonus, sequitur quod sit operatiuus boni.

C

Et contra eum potest probari id, quod diximus: quoniam bonitas virtutis, de qua nunc agit Diuus THOMAS, est eius differentia essentialis: ergo cõsistit in ordine ad suum actum, & obiectum, sicut differentia cuiuscunque habitus operatiui: & ex consequenti consistit in coaptatione quadam & inclinatione ad eliciendum actum circa obiectum proprium virtutis; quod non potest explicari melius, quam si verbis conclusionis dicamus, virtutem ratione huius differentiæ esse operatiuam boni actus. Et quod hæc sit mens D. THOMÆ colligitur aperte ex ordine articulorum, quoniam cum articulo præcedenti docuerit virtutem esse habitum operatiuum; & nunc inquirat an sit habitus bonus; videtur loqui de bonitate, quæ virtuti conueniat, quatenus est habitus operatiuus, atque proinde de bonitate, quæ consistit in hoc, quod est esse habitum operatiuum boni actus.

SED CIRCA conclusionem sic explicatã potest dubitari, an ita sit intrinsecum virtuti morali esse operatiuam boni actus, vt nullo modo, possit inclinare aut concurrere ad actum malum?

Et quoniam hoc potest habere varios sensus, oportet eos distinguere, vt clarius procedamus; pro quo *aduertendum* est, quod de virtute morali in hac controuersia possumus loqui dupliciter, scilicet aut secundum rationem propriam, & formalem virtutis moralis; aut quatenus est habitus. Et præterea actus tribus modis potest in proposito dici malus; *primo ex parte sui obiecti* proprij vt actus comedendi plus quam oportet, aut actus fornicandi est malus ex parte obiecti; *secundo propter defectum alicuius circumstantia*, siue huiusmodi circumstantia pertineat per se ad materiam talis actus, vt tempus, & conditio personæ, pertinēt ad materiam actus comedendi carnes temperate; siue pertineat per accidens, & omnino extrinsece, vt finis extrinsecus malus v.g. inanis gloria, aut esse impedimentum alterius actus debiti, pertinet extrinsecè ad materiam actus contemplandi; & *tertio propter inaduertentiā* circa aliquid necessarium ad bonitatem actus, quæ si sit *vincibilis* dicetur actus malus formaliter; si vero sit *inuincibilis*, dicetur actus malus tantum materialiter. Et ita quamuis hoc dubium possit habere plures sensus, tamen omnes possunt reduci ad tres: *Primus est*, vtrum virtus moralis, aut quatenus est virtus moralis, aut quatenus est habitus, possit cōcurrere ad actū malum ex obiecto. *Secundus* est vtrū possit concurrere ad actum malū ex defectu circūstantię, siue proprię, siue extraneæ. *Tertius* vtrū possit concurrere ad actum malum ex inaduertentia, aut vincibili, aut inuincibili. Et de singulis dicemus proprijs & distinctis dubijs. Est ergo

I. DVBIVM.

Vtrum virtus moralis, aut secundum propriam & formalem rationem virtutis moralis, aut quatenus est habitus, possit concurrere, aut inclinare ad actum, qui ratione sui obiecti sit malus?

§. 1. *Explicatur sensus dubij.*

VBI *consulto* dico, *concurrere* aut *inclinare*, propter SCOTVM, & DVRANDVM, qui, vt retuli articulo primo, nolunt cōcedere, virtutem, aut quatenus formaliter est virtus, aut etiam quatenus est habitus, concurrere efficienter ad actum; & tamen concedunt inclinare & determinare ad eum. Et loquor in casu, quo non sit in homine ignorantia, aut inaduertentia circa malitiam obiecti.

§. 2. *Probatur sententia negatina.*

AD HOC, DICO PRIMO, *virtus moralis secundū propriam rationem formalem virtutis moralis nō potest inclinare ad actum malū ex parte obiecti*. In hac conueniunt omnes Theologi, & Philosophi; & colligitur aperte ex definitionibus virtutis ab eis traditis, quas referemus articulo sequenti. Deinde probatur *ratione*; quia nulla vis actiua potest esse principium actus, qui per se tendat in obiectū, quod sit extra latitudinem sui obiecti specificatiui: ergo virtus moralis, quatenus talis est, non potest concurrere aut inclinare ad actū, qui sit malus ex parte obiecti; patet consequētia, quia obiectum malū est extra latitudinē obiecti specificantis virtutē, quod est bonum honestū, aut consentaneū rectæ rationi.

DICES, in hac ratione peti principium, quia supA ponitur id, de quo est controuersia; scilicet obiectum specificatiuum virtutis esse bonum honestū, quod est idem atque actum virtutis non posse esse malum ratione obiecti.

Sed contra, quia licet vnum colligatur ex alio, tamen non sunt omnino idem; ergo non petitur principium; vt, si quis ita argumentetur: Angelus est extra latitudinē obiecti specificantis visum corporeum, ergo visus corporeus nullo modo potest concurrere ad actum videndi Angelum. Supponimus vero in hoc argumento, obiectum specificatiuum siue terminatiuum virtutis moralis esse bonū honestum, aut consonū rectæ rationi; quia supponimus ex articulo præcedenti virtutem esse perfectionem potentiæ operatiuæ humano modo; hoc est cum subordinatione ad rationem.

Et demum totum hoc probatur ratione articuli redacta ad hanc formam: virtus moralis est perfectio potentiæ operantis cum subordinatione ad rationem; ergo inclinat ad bonum huius potentiæ, quod est bonum honestum, aut consonum rectæ rationi; & ex consequenti est operatiua actus boni secundum rectam rationem; *antecedens* supponitur

B ex articulo præcedēti; & *consequētia* probatur, quia virtus cuiuscumque potentiæ determinatur ad vltimum, in quod potest, vt docet ARISTOTELES 1. de cęlo; ergo determinatur ad bonum eius, quia vltimum, in quod potest aliqua potentia, debet esse bonum eius, cum è conuerso malum importet defectum; & vlterius, ergo virtus potentiæ rationalis inclinat ad bonum eius.

SED OBIICIES, quia sequitur, quod saltem possit virtus vt virtus est, inclinare ad actum malum ex obiecto, quantum ad eius substantiam; probatur sequela, quoniam actus secundum istam rationem non tendit ad obiectum quod sit extra latitudinem obiecti specificantis virtutem; cum ostensum sit articulo primo virtutē ratione differentiæ, qua cōstituitur inesse virtutis, inclinare ad substantiā actus.

Confirmatur, quia magis repugnat Deo malitia actus, quam virtuti morali: & nihilominus cōcurrit ad substantiam actus mali ex obiecto; ergo similiter poterit virtus moralis, vt virtus est, concurrere ad substantiam eiusdem actus.

AD ARGVMENTVM, respondetur negando sequelam; & ad probationem dicendum est, quod

C quamuis virtus ratione suę differentiæ habeat concurrere ad actum bonum quoad substantiam, & quoad bonitatem moralem; tamen concurrit ad substantiam ratione bonitatis, quam primario respicit: & ideo vbi deest bonitas, quamuis adsit substantia actus, & eius obiectum, deest omnino obiectum specificatiuum virtutis moralis.

Ad confirmationem respondetur, quod virtutem non posse concurrere ad substantiā actus, non prouenit ex repugnantia cum malitia, quia bene posset ab hac præscindi, etiam quoad causalitatem, vt patet in exemplo Dei: sed ex defectu sui obiecti formalis, & specificatiui. *Et si quaras*, vnde proueniat, quod virtus habeat pro obiecto specificatiuo bonitatem moralem obiecti, & non bonitatem naturalem, quam respicit actus secundum suam substantiam? *Respondetur* prouenire ex eo, quod virtus moralis acquiritur per actus, vt terminantur ad obiectum quatenus est obiectiue bonum moraliter, & conforme rectæ rationi.

DICO SECVNDO, *virtus moralis quatenus est habitus*,

bitus, non potest inclinare ad actum, qui sit malus ratione sui obiecti. In hac conclusione conueniunt omnes Thomistæ cum D. Thoma in hoc articulo, & dissentit Scotus locis citatis articulo primo; quē quantum ad virtutes, quæ sunt in appetitu sensitiuo, sequitur Gabriel locis ibidē citatis, quoniam existimat conuenire eis extrinsece esse virtutis; & quantum ad omnes sine limitatione, Angestus in moralibus c. 6. in explicatione textus, qui incipit, *tria voluntarium impedientia enumerauit* Arist. Notab. 1. concl. 2. & c. 14. in principio.

Sed probatur nostra sententia, quia dupliciter potest dici, quod virtus moralis, non vt virtus, sed vt habitus, cōcurrat ad hunc actum; *Primo*, quia ipsa manet in ratione habitus, & in ratione virtutis moralis, & secundum priorem rationem cōcurrit, & non secundum posteriorem; *Secundo* quia desinit esse in ratione virtutis, & manet in ratione habitus, & ita potest concurrere vt habitus, quāuis non cōcurrat vt virtus; quod vero neutrum dici potest, probatur ex fundamēto præsupposito articulo primo huius quæstionis, scilicet, esse virtutis moralis non cōparatur ad habitū vt forma accidentalis ad subiectū, sed vt differētia essentialis ad genus, quod cōtrahit ad constitutionē speciei; nam ex hoc bene sequitur, quod, si virtus manet in esse virtutis, & in esse habitus, non possit concurrere vt habitus, quin etiā concurrat vt virtus: quia in gradibus essentialiter subordinatis impossibile est, quod superior cōcurrat ad aliquam actionē, nisi etiam inferior concurrat ad eam; imo gradus superiores nunquā operantur nisi vt cōtracti ad inferiores, imo & ad indiuidua, quoniam actiones sunt suppositorū, quāuis per quandam attributionem quædā actiones attribuantur gradibus superioribus, & nō inferioribus. Et similiter sequitur, quod virtus moralis nō possit amittere esse virtutis, & manere in ratione habitus; quia si res aliqua destruitur secundū rationē specificā, etiā destruitur secundū rationē genericā, vt si Petrus desinit esse vt homo, etiā desinet esse vt animal.

Et Confirmatur hoc, quia si virtus manet in ratione habitus, debet manere idem habitus in indiuiduo, aut non manebit virtus in ratione habitus, sed aliud ens: & est impossibile quod non manente differentia specifica constituēte essentiam alicuius indiuidui, maneat idem indiuiduum.

Sed contra hāc conclusionē obijcitur, probādo quod virtus in ratione habitus possit his duobus modis explicatis in eius probatione inclinare ad actum malum ex obiecto: Et probatur primo, quod possit *priori modo*, quoniam habitus vitij nullo modo mutatus in se intrinsece, sed manens omnino idem in ratione habitus, & in ratione vitij, potest in quantū est habitus inclinare ad actū, qui sit bonus non solum ex obiecto, sed etiā ex omnibus circumstantijs: ergo similiter habitus virtutis manēs omnino idē in ratione habitus, & in ratione virtutis, poterit in quātum est habitus inclinare ad actū qui sit malus ex obiecto; probatur *antecedens*, quia si quis habeat habitum accedendi ad aliquam non suam, & postea ducat eam in vxorē, idem habitus, qui antea erat vitiū, inclinabit ipsum ad actum accedendi ad eā, qui actus erit bonus ex parte obiecti, & poterit esse bonus ex parte omniū circūstantiarum; & tamē habitus in hoc casu neque amittet rationem vitij, quoniam nihil est passus intrinsece, neque in quantum est vitium inclinabit ad huiusmodi actum bonum, sed potius ad malum, ergo inclinabit in quantum habitus.

A Secundo probatur, quod etiam possit virtus in quātum habitus inclinare *posteriori modo* ad actū malum ex obiecto, quia idē numero habitus secundum substantiā potest successiue esse virtus & vitiū, ergo virtus manens in ratione habitus, potest inclinare ad actū mali ex parte obiecti, *consequentia patet*, quia vitium potest inclinare ad actum malum circa propriam materiam, siue sit malus ex parte obiecti siue ex quacumque alia parte, & *antecedēs* probatur *primo*, quoniam idem numero actus secūdum substantiam potest successiue esse bonus & malus actualiter; ergo similiter idem numero habitus secundum substantiā potest successiue esse bonus & malus habitualiter, quod est esse virtutem & vitiū. *Secundo* potest probari idem antecedens omnibus argumētis quibus articulo primo probauimus sententiam Scoti, asserentis rationem formalem virtutis non esse intrinsecā habitui, sed aduenire ipsi, sicut accidens subiecto; quoniā hoc supposito bene sequitur, quod idem numero habitus possit successiue habere rationes formales virtutis & vitij, sicut subiectum potest successiue habere quæcumque opposita.

B Ad primum aliqui respondent, distinguendo antecedens, si enim intelligatur de actu illo, quatenus est bonus & consentaneus rectæ rationi, dicūt esse falsum: quoniā habitus vitij neque in quātum vitium, neque in quantū habitus, respicit obiectū vt conforme rectæ rationi, si tamen intelligatur de actu illo secundum suam substantiam, dicunt esse verum, & eadem distinctione vtuntur in casu probationis antecedentis; & negant *consequentiam*, & dicunt rationem discriminis esse, quod malitia moralis, sicut in actu malo, ita etiā in habitu vitij, consistit in quadam priuatione; quia sicut actus dicitur malus quia caret debita conformitate actuali ad rectam rationem; ita etiā habitus dicitur malus, quia inclinat absque debita subordinatione ad rectam rationem tanquam ad principium directiuū actus; & ideo malitia moralis in habitu vitij non est differentia essentialis constituens cum habitu speciē aliquam, sed præsupponit rationem habitus contractam ad aliquam speciem, & ad indiuiduum intra propriam latitudinē, & ex consequenti aduenit habitui sic contracto, sicut accidens suo subiecto; At

C vero bonitas moralis in habitu virtutis, est aliquid reale, & differentia essentialis cōstituens cū habitu essentiam virtutis, vt explicui artic. 1. Et ex hoc discrimine colligunt, quod habitus vitij secundū propriam speciem non inclinat ad opus malum quatenus malum est, sed quantum ad eius substantiā; & quod potest manere idem numero in ratione habitus, & desinere esse vitium, quamuis non acquirat esse virtutis: & ita dicunt in casu argumenti, quod habitus ille etiam ante matrimoniū, nō inclinabat secundum propriam speciem ad accedēdum ad nō suam, sed absolute ad accessum ad mulierem, etiam certā in particulari; non tamen determinando quod sit vel non sit propria vxor; & sic post matrimoniū, quia manet omnino idem secundum speciem habitus, poterit eodem modo inclinare ad illum accessum quoad eius substantiam, non tamen quoad conformitatem cum recta ratione.

Sed hac solutio mihi non placet, quia existimo malitiam moralem in actu non consistere in

priuatione, sed in positiuo ordine ad obiectum dissonum rationi, vt explicui in materia de peccatis. Et hoc est magis certum & receptum apud omnes de malitia, quæ conuenit habitui vitij, quamuis alias non possit saluari contrarietas inter virtutem & vitium, quam omnes concedunt cum Aristotele: neque poterit reddi sufficiens ratio propter quam habitus vitij adueniente subordinatione ad rectam rationem non inclinet ad operandum conformiter ad eam, atque adeo sit virtus, & operetur vt virtus.

A

Quare aliter respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendum est cum Angesto loco citato, per actus vitij sæpe comparari dispositionem aliquam corpoream, quæ faciliorem reddat hominem ad opus virtutis; & similiter per actus virtutis cõparari dispositionem iuuantem ad opus vitij; vt, per actus abstinendi à cibis plusquam oportet, debilitatur facultas naturalis, & reprimitur fames, & ita facilius est exercere opera temperantiæ; & è conuerso per actus comedendi tempore salutis certam cibi quantitatem, quæ pro eo statu corporis sit commensurata rectæ rationi, & ex consequent temperata, assuefit appetitus ad appetẽdum eandem cibi quantitatem, etiam tempore infirmitatis, quę tunc erit maior quam oporteat; atque ita in casu argumenti dicendum est, quod ille homo sentiet in se maiorem propensionem ad accedendum ad illam mulierem, quam ad aliam, & quam alius homo ad accedendum ad eandem mulierem; non quidem ratione habitus vitij, quem acquisiuit per actus fornicandi cum ipsa, quia huiusmodi habitus nullo modo potest inclinare ad actum castitatis coniugalis; sed quia per illos actus acquisiuit in appetitu & imaginatiua talem dispositionem, vt appręhensa per imaginationem hac muliere statim sanguis accurrat ad cor, & excitet eius amorem in appetitu sensitiuo. Et ad hoc etiam adiuuat memoria delectationis perceptæ ex actibus præcedentibus; quoniam ratione huius memoriæ proponitur ab imaginatiua vel estimatiua appetitui sensitiuo hic accessus vt bonum conueniens & delectabile. Itaque sicut hæc dispositio acquisita per actus fornicandi inclinabat ante matrimonium ad accedendum ad mulierem, quę non erat propria vxor; ita etiam post matrimonium inclinat ad accedendum ad eandem, quæ iam est facta propria.

B

Ad secundum Durandus in 2. d. 40. q. 3. n. 5. concedit, esse aliquos habitus intellectuales, qui successiue possint inclinare ad verum & ad falsum ex parte obiecti; quod est esse habitum bonum & malum respectu intellectus: & similiter concedit eundem habitum pertinẽtem ad appetitum, si correspondeat habitui intellectuali, quo contingit dicere verum & falsum, v.g. opinioni vel suspicioni, posse successiue inclinare ad bonum & malum ex parte obiecti, quod est esse successiue habitum bonum & malum respectu appetitus, atque adeo moraliter. Verum addit, quod habitus virtuosi, qui respondent prudentiæ, non possunt esse mali, & ex consequenti neque inclinare ad malum ex parte obiecti, quia prudentia non potest esse falsa; cum sit recta ratio rerum agibilium.

C

Sed hac solutio aliqua continet falsa, & est insufficiens; nam *in primis falsum est*, quod idem habitus intellectus inclinet per se & directe ad verum & falsum; quia inclinare ad verum & ad falsum sunt duę differentiæ intrinsecæ & essentiales habitibus intellectualibus, & ideo neque simul, neque successiue possunt conuenire eidem numero habitui intellectuali; neque opinio inclinat ad falsum, sed ad verum, quamuis cum formidine ratione medij assentiendi; & in hoc differt ab habitu scientiæ. Et *præterea etiam est falsum*, quod idem habitus appetitus possit inclinare ad bonum & malum ex parte obiecti: quia vel huiusmodi habitus est bonus secundum suam speciem, vel malus, vel indifferens, hoc est nec bonus nec malus; si fuerit bonus vel malus, inclinabit determinate ad obiectum bonum vel ad malum; si vero fuerit indifferens, inclinabit ad obiectum in genere naturę, præscindendo ab eius bonitate aut malitia obiectiua, vt postea dicam. Et *tandem hac solutio est insufficiens*, quia non explicatur in ea ratio discriminis, propter quod idem actus secundum substantiam possit successiue tendere in obiectum bonum & malum, & tamẽ idem habitus virtutis non possit successiue inclinare in hæc duo obiecta.

Quare aliter Respondetur, negando antecedens; & *ad primam* probationem *aliqui* respondent negando antecedens, si intelligatur de bonitate & malitia, quæ sumitur ex parte obiecti, vt nunc loquimur, quia mutato obiecto necesse est mutari substantiam actus. *Verum* quia hoc non placet omnibus supra q. 18. vbi, de eo agitur, quia potest mutari obiectum quoad bonitatem & malitiam moralem, quamuis non mutetur in genere naturæ; & hoc quamuis sit satis vt actus mutetur quoad bonitatem & malitiam moralem, non sufficit vt etiam mutetur quoad substantiam; *Ideo aliter* respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & ratio discriminis est, quia (vt dixi articulo primo) bonitas & malitia moralis in actu, est extrinseca substantię actus, sicut accidens est extrinsecum suo subiecto; & ita potest fieri secundum hæc mutatio, quamuis maneat eadem numero substantia actus. At vero bonitas & malitia moralis in habitu est intrinseca substantiæ ipsius habitus, sicut differentia essentialis est intrinseca essentiæ, quam constituit: & propterea non potest fieri quoad hæc mutatio in habitu, quin mutetur intrinsece substantia ipsius habitus, ita vt non maneat eadem. *Ad secundam* probationem petenda est solutio ex loco ibidem citato.

II. DVBIVM EST.

Vtrum virtus secundum propriam rationem virtutis moralis possit concurrere, aut inclinare ad actum, qui sit malus ratione circumstantiæ, siue propriæ, siue extraneæ?

§. 1. *Explicatur sensus dubij.*

Vbi consulto loquor de virtute *secundum propriam rationem virtutis moralis*, quoniam ex probatione secundæ conclusionis dubij præcedentis constat, virtutem non posse secundum rationem habitus concurrere ad

aliquem actum, quin etiam concurrat secundum propriam & specificam rationem virtutis moralis. Et dico *concurrere aut inclinare*, propter rationem assignatam in titulo eiusdem dubij. Et per *circumstantias intrinsecas* intelligo illas, quæ per se pertinent ad materiam particularem alicuius virtutis, v. g. ad materiam temperantiæ, prout versatur circa cibos, pertinent per se quantitas cibi, & etiam tempus, non absolute, aut secundum quamcunque rationem conuenientię ad prudentiam, sed quatenus hæc duo habent proportionem cum subiecto cōsiderato secundum suam naturam & complexionem, & vt subest legibus & obligationibus pertinentibus ad temperantiam; & è conuerso per *circumstantias extraneas* intelligo illas, quæ non pertinent per se ad materiam particularem alicuius virtutis, sed quatenus talis virtus simul concurrit cum alia in ordine ad eandem circumstantiam: vt in exemplis propositis quantitas cibi pertinet per se ad materiam temperantiæ, quatenus est cōmensurata respectu subiecti; tamen quatenus potest esse commensurata in ordine ad indigentiam proximi, scilicet vt possit ei subueniri ex cibo, vel in ordine ad debitum soluendum alteri, scilicet vt ex cibo possit solui, non pertinet per se ad materiā temperantiæ; sed quatenus hæc quantitas cibi, quæ requiritur ad opus temperantiæ, requiritur etiam ad opus misericordiæ, & ad opus iustitiæ; & ita diuersimode taxabitur hæc quantitas, si solum consideretur intra limites temperantiæ; &, si simul consideretur vt requisita ad opus misericordiæ, & ad opus iustitiæ: quoniam quantitas, quę respectu subiecti fuerit proportionata, poterit esse improportionata & excedens, si habeatur ratio obligationis misericordiæ, & iustitiæ; & similiter tempus pertinet per se ad materiam temperantię, quatenus est commensuratum in ordine ad exigentiam subiecti considerati secundum suam complexionem naturalem, & vt subiacet legibus & prohibitionibus pertinentibus ad materiam temperantiæ; tamē quatenus potest esse commensuratum in ordine ad audiendum sacrum, aut ad dandum operam literis, non pertinet per se ad materiam temperantię; sed quatenus hoc tempus, quod requiritur ad opus temperantiæ, est etiam necessarium ad opus religionis, & ad opus studiositatis; & ita forte tempus vnius horæ erit proportionatum ad actum sumendi cibum stando intra limites temperantiæ; & improportionatum, nimirum si simul concurrat obligatio religionis, aut studiositatis; & idem est de fine extrinseco, vt cum quis ieiunat propter inanem gloriam, quoniam ieiunium hoc poterit esse commensuratum intra limites temperantiæ, quamuis non sit commensuratum per ordinem ad humilitatem, aut alias virtutes. Quare sensus huius tituli est, *An virtus moralis secundum propriam & formalem rationem virtutis possit concurrere ad actum, qui habet bonum obiectum, & est malus propter defectum ex parte alicuius circumstantiæ, siue huiusmodi circumstantia sit extranea ipsi virtuti, siue propria?*

§. 2. *Sententia affirmatiua Caietani.*

IN QVA RE pars affirmatiua ab aliquibus tribuitur SCOTO, sed immerito: quoniā ipse non sequi-

A tur eam, si intelligatur vt quæstio est proposita, scilicet de virtute secundum formalem rationem virtutis; sed, loquendo consequenter ad sententiam suam explicatam articulo primo de essentia virtutis, inquit, quod idem numero habitus, qui est virtus, potest concurrere ad hunc actum, non tamen vt est virtus, hoc est vt subordinatur prudentię. Sed ex Thomistis, qui concedunt rationē virtutis esse differentiam intrinsecam illi habitui, qui dicitur virtus; sequitur eam apperte CAIETANVS articulo sequenti, & 2.2.q.57.art.1.§. *ad id autem quod obijcitur de opere temperato hypocritæ in fine.* Et quamuis vtrobique apponat exemplum de opere malo ex parte finis extrinseci, tamen non negat hoc de opere malo ex parte circumstantiæ intrinsecę.

Et probatur hæc sententia PRIMO quoad opus malum propter circumstantiam intrinsecam; quoniam, qui habet virtutem acquisitam circa aliquam materiam, potest vti tali virtute ad operandum circa eius obiectum, quamuis desit aliqua circumstantia intrinseca ipsius: ergo virtus in eo casu cōcurret ad actum malum ex defectu circumstantiæ intrinsecæ: *consequentia* patet, quia homo in isto casu vtitur virtute vt principio actus, & actus ex suppositione est malus propter defectum circum-

B stantiæ intrinsecæ, & *antecedens* probatur, quoniā virtutes intellectuales minus subduntur libertati voluntatis, quam morales: sed voluntas pro sua libertate potest vti virtutibus intellectualibus ad operandum circa propriam materiam cum aliquo defectu in suo genere: ergo melius potest vti virtutibus moralibus ad operandum circa proprium obiectum cum defectu circumstantiæ pertinentis ad suum genus; probatur *ista minor*, quia medicus potest vti arte medicinæ ad applicandum infirmo remedium in tempore, quo iuxta regulas medicinæ non est applicandum; & pictor vtitur arte sua ad pingendum in subiecto non satis pręparato iuxta regulas suæ artis, imo & ad pingendum cum aliquo defectu; & poëta potest vti arte poëtica ad componendum carmina, in quibus sit aliquis defectus intra limites suæ artis.

Confirmatur primo, quia sicut in casibus huius probationis defectus isti non proueniunt ab artibus, sed ab artificibus defectuosis; ita in casu primi

C antecedentis defectus non proueniret à virtute morali, sed à voluntate defectuosa, ergo nulla est ratio, propter quam in casu antecedentis negetur concursus virtutis moralis ad actum, si in reliquis casibus non negantur concursus artium ad opera artificialia.

Dices cum D. THOMA quæstione sequenti art. 3. esse discrimē inter virtutes intellectuales, & morales: quoniam intellectuales dant facultatem operandi, non tamen bonū vsum talis facultatis, qui est recte operari; at vero virtutes morales non solū dant facultatem operandi, sed etiam bonum vsum eiusdem facultatis, saltē intra suos limites; & ideo quamuis virtutes intellectuales possint concurrere ad actus malos & defectuosos in proprio genere: non sequitur, quod sit dicendum idem de virtutibus moralibus.

Sed contra, vel hoc discrimen intelligitur de bono vsu in genere moris, & sic non est ad propositū, quia non loquimur de defectu operis artificialis *in genere moris*, sed de defectu in genere artis, & ex eo

argumentamur ad defectum operis virtuosi in genere moris; vel intelligitur de bono vsu in *proprio genere*, scilicet respectu artium *in genere artis*, & respectu virtutum moralium *in genere moris*, & sic est falsum: quia quæcumque ars inclinat ad opus bonum in suo genere, sicut virtus ad opus bonum in genere moris.

Confirmatur secundò, quia non minus est de ratione virtutis intellectualis inclinare infallibiliter ad verum, siue speculatiuum siue practicum in proprio genere; quam sit de ratione virtutis moralis inclinare ad bonum: sed non repugnat virtuti intellectuali practicæ inclinare ad opus, quod ex obiecto & secundum substantiā habet veritatem practicam in proprio genere, quāuis ratione alicuius accidentis pertinentis ad propriū genus habeat falsitatem & defectum, vt patet in exemplis propositis; ergo similiter non repugnat virtuti morali inclinare ad actum qui ex obiecto est bonus, quamuis ex circumstantia intrinseca sit malus.

SECVNDO ideo colligimus virtutem moralem inclinare ad opus, quod sit bonum ex obiecto & circumstantijs intrinsecis, quia homo, qui habet hanc virtutem, sentit in se facilitatem & propensionem ad huiusmodi opus, quam non sentit, qui caret virtute: sed eandem facilitatem & propensionem sentit in se homo habens virtutē ad opus, quod est ex obiecto bonum, quamuis sit malum propter defectū alicuius circumstantiæ intrinsecæ; ergo eodem modo colligemus, virtutem moralem inclinare ad huiusmodi opus; probatur minor, quia si iudex acquisita virtute inclinante ad puniendum malefactores per actus puniendi eos, deponat munus suum, non minus inclinabitur à tali virtute ad puniendum malefactores, quam ante depositionē muneris, quia virtus inclinabat ad hoc secundum suam entitatem intrinsecā, quę nullo modo est immutata propter depositionem muneris; & tamen puniri malefactores à non iudice, est malum propter defectum circumstantiæ intrinsecæ, scilicet conditionis personæ, quam per se & intra proprios limites postulat iustitia vindicatiua.

Confirmatur, quia si in continuatione actus comedendi carnes in quantitate, & tempore debitis, cum reliquis circumstantijs intrinsecis, procedente à virtute temperantiæ, fiat mutatio legis, qua prohibeatur manducatio pro illo tempore, reddetur talis actus malus, propter defectum circumstātiæ intrinsecæ; & nihilominus poterit continuari idem numero actus, & cum eadem facilitate, & propēsione, qua cæpit exerceri ante prohibitionē; quia per prohibitionem nō est immutata facilitas, quæ erat in manducante; ergo & cum eodem concursu virtutis temperantiæ.

TERTIO, nihil deest in hoc casu ex ijs, quæ simpliciter sunt necessaria, vt virtus concurrat ad actū; ergo dicendum est quod de facto concurrit; *consequentia* patet, quia quamuis virtus moralis subdatur libertati voluntatis quoad exercitium, ita vt voluntas aut non operando circa eius materiā, aut operando contra eius inclinationem, possit impedire ne exeat in actum; tamen supposito, quod voluntas exerceat actum circa eius materiam, cum omnibus requisitis vt ipsa concurrat ad talem actū, non subditur libertati voluntatis quoad hoc, quod est concurrere, vel non concurrere, sed necessario concurrit; & *antecedens probatur*, quia quando requiruntur duo ex parte obiecti alicuius habitus, & vnum se habet vt substantia obiecti, & alterum vt modus; sufficit primum, quamuis desit secundum, vt habitus eliciat actum circa tale obiectum; sicut virtus fidei potest in Philosopho Christiano elicere actum circa hanc veritatem, Deus est vnus, si proponatur vt reuelata à Deo, quamuis non proponatur cum obscuritate; sed ita se habent obiectum vt commensuratum operanti, & circumstantiæ, quia circumstantiæ sunt accidentia; ergo si adsit hoc obiectum, quamuis desit aliqua circumstantia (vt contingit in nostro casu) concedendum est, non deesse aliquid ex ijs, quæ simpliciter sunt necessaria, vt virtus concurrat ad actum.

QVARTO probatur hoc idem de circumstantijs extrinsecis, quoniam actus comedendi temperate, qui solum est malus ratione circumstantiæ extrinsecæ, habet totum, quod requiritur ex parte obiecti materialis & formalis, vt virtus moralis cōcurrat ad ipsum: ergo de facto concurrit; *consequentia* patet ex probatione consequentiæ argumenti præcedentis; & *antecedens* probatur, quia respectu tēperantiæ obiectum materiale est ipse cibus assumptus, consideratus in genere rei; & obiectum formale est conformitas ad rationem, non absolute in omni materia, sed determinate in materia temperātiæ; quoniam alias non distinguerētur virtutes inter se ex parte obiectorum formalium, sed solū ex parte materialium, quod non est satis ad distinctionem specificam habituū. Sed in isto casu actus temperantiæ habet pro obiecto materiali cibū assumptum vt est in genere naturæ, & totam conformitatem cum ratione, quæ per se pertinet ad materiā temperantiæ: quoniam habet conformitatē quoad obiectum, & omnes circumstantias intrinsecas tēperantiæ, vt supponimus; ergo habet totum, quod requiritur ex parte obiecti materialis & formalis, vt virtus temperantiæ concurrat ad ipsum.

Confirmatur primo, quoniam, iuxta doctrinam Philosophorum & Theologorum, potest virtus moralis elicere substātiam actus sine modo in quo consistit bonitas moralis actuum talis virtutis: sed hoc non potest esse verum, si, vt virtus moralis cōcurrat ad aliquem actū, requiritur quod talis actus sit bonus ex obiecto, & omnibus circumstantijs, tā intrinsecis, quam extrinsecis; ergo virtus moralis potest concurrere ad actum malum ex circumstantia extrinseca; *minor* patet, quia quando non est defectus neque ex obiecto, neque ex aliqua circūstantia, aut intrinseca, aut extrinseca, tunc actus est simpliciter bonus, & ex consequenti non est separata substantia actus à bonitate morali; & *maior* probatur tribus medijs. PRIMVM desumitur ex authoritate ARISTOTELIS, qui 2. Ethicorum cap. 4. constituit hoc discrimen inter opera artium, & virtutum, quod nullum opus fit *ab arte*, quod nō fiat *artificiose*, & participet artis perfectionem; at vero contingit, ea, quæ à virtutibus fiunt, quamuis sint v.g. iusta & temperata; non fieri *iuste* & *temperanter*: & tamen discrimen hoc non esset verum, si virtus moralis non posset elicere substantiam sui actus separatam à modo, in quo consistit eius bonitas moralis. SECVNDVM medium desumitur ex testimonio D. THOMÆ, qui infra q. 96. art. 5. ad 2. inquit, quod aliquis actus dupliciter dicitur esse virtutis; *vno modo* ex hoc, quod homo operatur virtuosa: sicut actus iustitiæ est facere recta, & actus fortitudinis

facere

facere fortia, *alio modo* dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuoſa eo modo, quo virtuoſus operatur: & intelligit D. Thomas per *actum virtutis*, illum qui procedit à virtute: ergo iuxta eius doctrinam poteſt aliquis actus ſecundum ſubſtantiam ſuam procedere à virtute morali, quamuis nõ habeat modum, ſecundum quem procederet à virtuoſo, qui eſt bonitas moralis. Tertium mediũ conſiſtit in hac ratione: præcepta, ſiue ſint poſitiua tam humana, quã diuina, ſiue naturalia poſſunt adimpleri per actus quoad ſubſtantiam, quamuis deſit eis modus, qui eſt bonitas moralis, vt cum D. Thoma, fatentur eius expoſitores infra, q. 100. art. 10. & 11. ergo etiam virtus moralis poteſt elicere ſubſtantiam actus, ſine modo, qui eſt bonitas moralis; patet conſequentia, quia præcepta dantur de actibus virtutum, vt D. Thomas docet loco citato, in præcedenti medio.

Confirmatur ſecundo, quoniam propoſito obiecto vt reuelato à Deo, ſicut requiritur ad obiectum fidei, poteſt fides infuſa concurrere ad actum aſſentiendi tali obiecto propter finem extrinſecum inanis gloriæ: & huius ratio eſt, quod hic finis habet ſe accidentaliter ad obiectum fidei, & ita eo non obſtante, habet fides totum, quod requiritur ex parte ſui obiecti materialis & formalis ad operandum; ergo etiam propoſito obiecto rectificato per ordinem ad omnes circumſtantias requiſitas intra limites temperantiæ, poterit ipſa temperantia concurrere ad actum volendi tale obiectum propter inanem gloriam; patet conſequentia, quia etiam inanis gloria habet ſe accidentaliter ad obiectum temperantiæ.

Dices eſſe diſcrimen, quoniam fides eſt virtus intellectualis, & perficit intellectum in ordine ad verum: & ideo quicquid non pertinet per ſe ad rationem veri & cognoſcibilis, cuiuſmodi ſunt conformitas aut difformitas ad rationem, habet ſe per accidens ad ſuum obiectum: at vero temperantia, & quæcunque virtus moralis, eſt virtus perficiens appetitum in ordine ad bonum morale, & ideo, id quod tollit rationẽ boni moralis ab obiecto operationis, non ſe habet accidentaliter ad eius obiectũ.

Sed contra, quia ſicut malitia moralis, vndecumque proueniat, accidit obiecto ſpecificatiuo fidei: ita etiã malitia moralis, quæ prouenit à circumſtãtia extrinſeca temperantiæ, accidit obiecto ſpecificatiuo ipſius temperantiæ; ergo ſicut, non obſtante malitia morali, poteſt ſaluari obiectum materiale & formale, circa quod operetur fides: ita etiam non obſtante malitia morali, proueniente à circumſtantia extrinſeca temperantiæ, poterit ſaluari obiectum materiale & formale, circa quod operetur virtus temperantiæ; *hæc conſequentia* patet ex paritate rationis, & *antecedens* probatur, quia bonitas moralis, quæ opponitur malitiæ, quæ ſumitur ex circumſtantia extrinſeca, non magis pertinet per ſe ad obiectum ſpecificatiuum temperantiæ, neque tanquam differentia eſſentialis, neque tanquã propria paſſio, quam bonitas moralis abſolute ſumpta ad obiectum ſpecificatiuum fidei; ergo ſicut malitia oppoſita bonitati abſolute ſumptæ accidit obiecto fidei: ita etiam malitia oppoſita tali bonitati, ſcilicet ſumptæ à circumſtantia extrinſeca, accidit obiecto temperantiæ.

Confirmatur tertio, quia v.g. virtus temperantiæ non habet ex parte ſui obiecti, ſiue materialis, ſiue
A formalis, poſtulare conformitatem cum recta ratione quoad circumſtantias extrinſecas, neque ratione ſui gradus generici, in quo conuenit cum reliquis virtutibus moralibus, neque ratione gradus differentialis, in quo differt ab eis: ergo, quamuis deſit conformitas ex parte alicuius circumſtantiæ extrinſecę, poterit remanere totum, quod requiritur ex parte obiecti tam materialis, quam formalis, vt temperantia operetur circa ipſum. Probatur *antecedens*, quia *in primis* non id habet *ratione gradus generici*, quia qualis eſt proportio inter gradus virtutis, aut habitus ſubordinatos, talis debet eſſe inter eorum obiecta: ſed gradus genericus virtutis moralis ſolum continet in potentia gradus ſpecificos particularium virtutum, ergo etiam obiectum reſpõdens gradui generico, ſiue cõſideretur quoad materiam, ſiue quoad conformitatem cum ratione, ſolum continet in potentia obiecta particulariũ virtutum, conſiderata quoad vtramque rationem; & vlterius; ergo virtus aliqua in particulari v. g. temperantia, non habet ex communi gradu virtutis moralis, quod poſtulet ex parte ſui obiecti conformitatem cum ratione quoad circumſtãtias extrinſecas in particulari; patet *hæc conſequentia*, quia, ſi ipſe gradus genericus ſecundum ſe non poſtulat
B eam, bene ſequitur quod neque ratione eius virtus particularis eam poſtulet; *neque* etiam id habet tẽperantia *ratione proprii gradus* differentialis, quia ſecundum hunc gradum diſtinguitur à reliquis virtutibus; ergo ratione eius nõ poſtulat ex parte ſui obiecti conformitatem quoad circumſtantiam pertinentem per ſe ad obiectum alterius virtutis.

§. 3. *Præfertur ſententia negatiua.*

Prima conclusio. *Virtus moralis, non poteſt concurrere ad actum, qui ex parte alicuius circumſtantiæ intrinſeca eſt malus; quamuis neque ex parte obiecti, neque ex parte reliquarum circumſtantiarum ſit malus.*

Probatur primo, quia colligitur aperte ex D. T. nam imprimis ſupra, q. 18. art. 5. in corpore, inquit, quod bonum & malum diuerſificant ſpeciem in actibus moralibus, ſaltem loquendo de bono & malo reſpectu eiuſdem virtutis; quod debet intelligi de ſpeciebus oppoſitis, eo modo, quo inter bonum
C & malum cõſtituitur oppoſitio ſcilicet aut priuatiua aut contraria; & ex hoc ſequitur aperte, quod idem numero actus non poteſt eſſe ſimul bonus & malus intra limites eiuſdem virtutis. Ex quo ſic argumentor: actus, qui eſt malus propter defectum circumſtantiæ, quæ ſit intrinſeca, v.g. reſpectu temperantiæ, eſt malus malitia oppoſita temperantiæ, & ſuæ bonitati; ergo idem actus non poteſt eſſe bonus bonitate temperantiæ; ergo virtus temperantiæ nullo modo concurrit ad eum; *prima conſequentia* patet ex doctrina D. Thomæ præſuppoſita; & *ſecunda* probatur, quia virtus non poteſt cõcurrere ad actum, niſi efficiendo ipſum bonum, ſaltem propria bonitate; quod patet, *tum* inductione, quia nullus habitus poteſt concurrere ad actum, niſi efficiendo ipſum ſecundum particularem rationem ſecundum quã talis actus ei attribuitur: vt ars non concurrit ad opus, niſi communicando ei eſſe artificioſum; & hæc ratio in actu aliquo reſpectu virtutis moralis, eſt bonitas moralis; *tum etiã* ex definitione virtutis, quam Diu. Thomas in

argumento *sed contra* huius articuli refert ex ARISTOTELE 2. Ethicorum cap.6.scilicet, *virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.*

Et Confirmatur primo, quia D. THOMAS in hoc articulo inquit, quod virtus est habitus operatiuus boni actus; quod necessario est intelligendum de actu, qui fit bonus saltem bonitate particulari illius virtutis, quæ est eius operatiua; sed actus de quo loquimur, non habet bonitatem temperantiæ: ergo temperantia non est operatiua ipsius, nec concurrit ad eum.

Confirmatur secundo, quia D. THOMAS, articulo sequenti in corpore, inquit, quod virtus, in quantū est operatiua, semper se habet ad bonum, id est, nō operatur actum malum, saltem intra proprios limites: & tamen actus, de quo loquimur, non est ita bonus; & in solutione ad 4. inquit, quod rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem diuinam, est communis omni virtuti; & tamē cōstat, quod hoc non conuenit actui de quo loquimur; & in solutione ad 5. inquit, expresse, quod virtute, potest aliquis male vti tanquam obiecto, non autem tanquam principium vsus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

SECVNDO probatur, quia etiam colligitur ex ARISTOTELE, non solum in definitione virtutis supra posita, sed etiam in alia, quum in eodem capite inquit, virtutem inclinare ad seruandum mediocritatem in nostris actionibus & affectionibus; & statim explicans, quomodo seruetur hęc mediocritas, inquit, tunc seruari, cum commouemur nostris affectibus, quando, & quantum, & quomodo oportet; & enumerat omnes circumstantias sigillatim: quare iuxta sententiam ARISTOTELIS virtus moralis non inclinabit ad operādum, vbi defuerit aliqua ex his circumstantijs, quia in eo casu nō reperietur mediocritas, ad quam virtus ex propria ratione inclinat; & postea in eodem capite tradens aliam definitionem virtutis, inquit, *esse habitum electiuum, in mediocritate consistentem, prout prudens definierit*; sed prudens non definiet, esse prosequendum obiectū alicuius virtutis, nisi concurrant omnes circumstātiæ requisitæ, saltem intra limites talis virtutis: ergo neque virtus ipsa inclinabit aliter ad prosecutionem obiecti.

VLTIMO probatur ratione: quoniam actus, qui est malus propter defectum circumstantię intrinsecæ, habet obiectum repugnans in genere moris obiecto specificatiuo virtutis moralis, ad quā pertinet talis circumstantia: ergo hęc virtus moralis non potest concurrere ad talem actum; *antecedens* patet, quia v.g. obiectum specificatiuum temperātiæ est obiectiuè bonum bonitate temperantiæ, siue quæ consistat in conformitate obiectiua ad regulam temperantiæ: at vero actus malus propter defectum circumstantiæ intrinsecę, respectu temperantiæ, est malus, & non alia malitia, quam illa, quæ opponitur bonitati temperantiæ, quę est malitia intemperantiæ, atque proinde habet obiectū malum eadem malitia obiectiue sumpta, quæ consistit in disconformitate obiectiua ad eandem regulam prudentiæ: ergo obiectum temperantię, & obiectum huius actus, opponuntur inter se, sicut conforme & disconforme respectu eiusdem regulæ; & *consequentia* probatur: quia nullus habitus, neque potentia inclinat ad prosequendum obiectum

A repugnans suo specificatiuo; vt, voluntas non inclinat ad volendum malum, sub ratione mali; neque intellectus ad assentiendum falso sub ratione falsi ostensa euidenter.

Confirmatur, quoniam hic actus intemperantiæ disponit ad corruptionem temperantiæ; ergo temperantia non concurrit ad eum; patet consequentia, quoniam alias per se, & ex sua natura concurreret ad propriam destructionem.

SED OBIICIES, quia his argumentis solum probatur, quod virtus moralis secundum rationem virtutis moralis, non concurrat ad hunc actum; nō tamen quod nullo modo concurrat; quia dici potest, quod concurrit secundum alias duas rationes, scilicet quatenus est habitus, & quatenus est quædam assuefactio potentiæ ad operandum circa obiectum materialiter sumptum; & probatur PRIMO, quod possit concurrere secundum *priorem rationē*; quia in materiali actus terminati ad obiectum ita sumptum reperiuntur omnia, quæ postulat ratio habitus operatiui pertinentis ad appetitum: ergo virtus moralis secundum istam rationem potest concurrere ad talem actum. *Confirmatur*, quia testimonia D. THOMÆ & ARISTOTELIS intelliguntur

B de virtute morali considerata secundum propriam rationem virtutis moralis; & similiter vltima probatio solum habet vim respectu virtutis ita sumptæ: quoniam obiectum malum non est contrariū obiecto specificanti communem rationem habitus operatiui pertinentis ad appetitum. SECVNDO probatur, quod etiam possit concurrere *secundum posteriorem rationem*, quoniam actus, quibus acquiritur virtus moralis, non solum disponunt & assuefaciunt potentiam ad operandum circa obiectum sumptum formaliter, vt pertinet ad genus moris; sed etiam sumptum materialiter, vt pertinet ad genus naturæ: ergo per virtutem est homo assuefactus habitualiter ad operandum circa obiectum secundum vtramque rationem: ergo virtus, vt est quædam assuefactio habitualis, potest inclinare ad actum, quatenus terminatur ad obiectum secundū quamcumque harum rationum; & ita in nostro casu, cum actus secundum suam substantiam terminetur ad obiectum virtutis sumptum materialiter, poterit virtus per modum assuefactionis inclinare ad ipsum secundum istam rationem; *antecedens* patet, quoniam actus terminantur ad obiectum secū-

C dum vtramque rationem; ergo disponunt & assuefaciunt actualiter potentiam ad operandum circa idem obiectum secundum vtramque rationē, quia nulla est ratio discriminis. *Et explicatur exemplo*, quoniam amens per actus comedendi vt tria assuefit ad comedendum vt tria, prout hic actus & eius obiectum pertinent ad genus naturæ: quia actus in amente non terminantur ad obiectum secundum rationem aliquam moralem, sed pręcise vt pertinet ad genus naturæ; ergo qui vtitur ratione, poterit per actus comedendi vt tria, cum reliquis circumstantijs, assuefieri ad operandum circa obiectum temperantię secundum vtramque rationem. *Et prima etiam consequentia* patet, quoniam assuefactio habitualis proportionatur actuali, & ex consequēti respicit obiectum secundum omnem rationem, secundum quā actualis terminabatur ad ipsum; & virtus est in nostro casu assuefactio habitualis, quæ acquiritur per actus bonos. *Et secunda probatur*, quia in obiecto, prout pertinet ad genus naturæ,

reperitur

reperitur sufficiens ratio ad determinandum inclinationem, aut concursum virtutis, prout est assuefactio habitualis ad ipsum, secundum eandem rationem; ergo virtus, vt est quędam assuefactio habitualis, potest inclinare ad actum, prout terminatur ad obiectum secundum rationem materialem.

RESPONDETVR; quod nullo ex his duobus modis potest virtus moralis concurrere ad actum, de quo loquimur. Et ad PRIMVM argumentum, quo probatur, quod possit secundum *priorem rationem* concurrere respondetur, concedendo *antecedens*, & negando *consequentiam*; quia ratio generica habitus appetitiui non concurrit ad actum, nisi etiam concurrat ratio specifica, ad quam est cōtracta; & quoniam in hoc casu ratio specifica est ratio virtutis moralis, & hæc non potest concurrere ad substantiam actus, de quo loquimur; ideo neque ratio cōmunis habitus appetitiui potest ad eam concurrere, vt in titulo huius dubij supponebam ex dubio præcedenti.

Ad Confirmationem respondetur, quod quamuis omnia illa testimonia, & vltima probatio directe & immediate solum habeant vim respectu virtutis sumptæ secundū propriam rationem virtutis moralis: tamen consequenter etiam conuincunt, esse dicendum idem de ratione communi habitus; quia B hæc ratio in virtute non potest cōcurrere nisi propria ratio virtutis concurrat. Ad SECVNDVM argumentum, quo probatur, quod virtus secūdum posteriorem rationem possit concurrere ad actum, de quo loquimur, respondetur distinguendo *antecedēs si enim* sit eius sensus, quod actus assuefaciunt potētiam ad operandum circa obiectum secundū illas duas rationes sumptas sine subordinatione inter se, per modum materialis & formalis, negandum est; quia sicut actus illi, quibus acquiritur virtus moralis, non respiciunt in suo obiecto rationem, secundum quam pertinet ad genus naturæ præcise sumptam; sed vt subordinatam rationi, secundum quam pertinet ad genus moris, scilicet conformitati ad rectam rationem; quoniam alias per eos nō acquireretur virtus moralis, sed vt plurimum habitus aliquis indifferens: ita etiam non assuefaciunt potentiam ad operandum circa obiectum secundū vtramque rationem, nisi cum eadem subordinatione; *si vero sensus antecedentis sit*, quod actus illi assuefaciunt potentiam ad operandum circa obiectum C secundum illas duas rationes subordinatas inter se per modum materialis & formalis, vt nunc explicabam de ipsis actibus, debet concedi; & hoc solū conuincit eius probatio; quoniam in amente actus assuefaciunt ad operandum circa obiectū secundū rationem naturalem præcise sumptam, quoniam ipsi terminantur ad eam sic sumptam, & ita nō sunt actus virtutis, nec sufficientes ad acquirendum virtutem; at vero in eo, qui vtitur ratione, actus, quibus acquiritur virtus; quamuis assuefaciant potentiam ad operandum circa obiectum secundum rationem naturalem, non assuefaciunt in ordine ad eam præcise sumptam, sed vt subordinatam rationi morali. Et eodem modo est distinguendum *consequens primæ consequentia*, quoniam per virtutē, quę est assuefactio habitualis acquisita per hos actus, est homo assuefactus habitualiter ad operandū circa obiectum secundum vtramque rationem simul sumptam, & cū prædicta subordinatione. Et ideo neganda est *secunda consequentia*, qua infertur, quod

A possit virtus inclinare per modū assuefactionis habitualis ad operandū circa obiectum secundū quālibet illarū rationum per se sumptam; quia virtus, etiā vt assuefactio habitualis, nō respicit illas duas rationes in obiecto siue ordine inter eas, sed vt subordinatas ad constituendum vnum obiectum per modū materialis & formalis. Et quia in nostro casu non solū deest in obiecto bonitas moralis, quæ se habet vt formalis; sed etiā reperitur malitia ei opposita, vt explicui in vltima probatione conclusionis; ideo virtus moralis nullo modo potest inclinare ad actum, quatenus terminatur ad hoc obiectū; & ad probationem huius secundę consequentiæ negādum est antecedens, quia licet virtus sit assuefactio habitualis ad obiectum secūdum rationem, qua pertinet ad genus naturæ, non respicit hanc rationem pręcise sumptam, sed vt subordinatur alteri, quæ pertinet ad genus moris.

SED OBIICIES, quia videtur sequi ex hoc, quod per actus, quibus acquiritur virtus moralis, acquiratur simul aliqua assuefactio habitualis ad obiectum, secundum rationem, qua pertinet ad genus naturæ præcise sumptam, & hęc assuefactio erit quidam habitus indifferens, & concurret ad substantiam actus, de quo loquimur.

RESPONDETVR negando sequelam, quia sicut actus non terminantur ad rationem naturalem vt præcisam à morali, sed vt subordinatam ei: ita etiā per eos non acquiriritur assuefactio habitualis ad obiectum secundum rationem naturalem præcise sumptam, sed subordinatam morali.

SECVNDA CONCLVSIO. *Virtus moralis non potest concurrere ad actum, qui sit malus ratione circumstantia extrinseca, quamuis neque ex parte obiecti, neque alicuius circumstantia intrinseca habeat defectum.*

Hæc conclusio meo iudicio potest probari omnibus testimonijs adductis in confirmationem pręcedentis: nam *imprimis* malitia moralis, vndecūque proueniat, repugnantiā habet cū bonitate morali, & ex consequenti non potest conuenire simul cū bonitate eidē actui; quare actus, de quo loquimur, cum sit malus, non habebit bonitatem virtutis, atque adeo virtus non poterit concurrere ad ipsum. *Et præterea* D. T. absolute, & siue vlla limitatione, dicit, virtutem esse operatiuam boni actus, & semper se habere ad bonū, & importare ordinē ad finē debitum, & ad legē Dei, & non posse esse principiū mali, ergo non est consentaneum suæ doctrinæ, dicere, quod hęc omnia sint intelligenda cum limitatione ad particularem materiam cuiuscumque virtutis. *Et tandem* ARISTOTELES etiā dicit sine limitatione, virtutem reddere opus bonum, & inclinare ad mediocritatem, quæ postulat concursum omnium circumstantiarum, & inclinare ad operandū prout prudens definierit.

Sed ad hęc potest responderi pro sententia opposita, bonitatē & malitiā moralem non opponi formaliter, aut esse inter se repugnantes, nisi pertineant ad latitudinē alicuius virtutis in particulari: sicut bonitas & malitia artificialis non habent inter se repugnantiā, nisi pertineant ad eandem artem; & ita potest idem opus esse bonū in ratione picturæ, & malum in ratione gladij: & deinde D. THOM. & ARISTOTELEM debere intelligi in particulari de bonitate pertinente ad aliquā virtutem, & de malitia ei opposita, & de circumstantijs intrinsecis cuicunque virtuti, & de prudētia, prout dictat circa

materiã & circumstantias vniuscuiusque virtutis in particulari, & nõ omnium in cõmuni; quoniã, licet prudentia sit vna, distinguitur in plures regulas, iuxta exigentiam diuersarum virtutum, quia quælibet virtus habet suam propriã regulã in genere moris, sicut etiam quçlibet ars habet propriam regulã in genere entis artificialis. Et propterea in materia de peccatis dixi, actum v.g. studiositatis, quãdo solum est malus in quantum causa omissionis, non habere malitiam aliquam oppositã bonitati studiositatis: sed solum malitiam omissionis; & consequenter nõ esse contra rectam rationem, prout est regula dictans quid sit agendum intra limites studiositatis; & quamuis aliqua ex his possent impugnari, tamen quia etiam posset pro eis responderi, ideo omissis illis testimonijs,

ALITER probatur hæc conclusio hoc argumento: actus, de quo loquimur, non habet bonitatem moralem eius virtutis, quam opposita sententia dicit concurrere ad eum; ergo non procedit à tali virtute; *consequentia* patet *tum quia* (vt dixi in prima probatione præcedentis conclusionis) non potest virtus concurrere ad aliquem actum, nisi efficiendo eum bonum, saltem propria bonitate; *tum etiã quia*, si actus ille non habet bonitatem talis virtutis, bene sequitur quod neque eius obiectum habeat bonitatem obiectiuam, à qua specificatur talis virtus, & ex consequenti quod virtus non possit concurrere ad ipsum actum, quia nullus habitus potest operari extra latitudinem sui obiecti specificatiui; *& antecedens* suppono vt certum ex ijs, quç dixi supra q. 18. vbi probaui, actum qui habet malum finem extrinsecum, cuiusmodi est actus dandi eleemosinam propter inanem gloriam, non habere formaliter aliquam bonitatem moralem, sed esse simpliciter & omni ex parte malum malitia inanis glorię, quæ inficit obiectum proximum.

Et Confirmatur authoritate D. THOMÆ, qui supra q. 18. art. 5. ad 4. & art. 10. ad 1. inquit, quod quãdo circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam, dat primam speciem actui in genere moris, & tunc habet se vt conditio, & quasi quædam differentia specifica & essentialis, cõstituens primo obiectum in esse obiecti moralis: sed circumstãtia extrinseca in nostro casu transmutat actũ de bonitate in malitiam, quoniam est ratio, vt actus, qui ex obiecto & omnibus circumstantijs intrinsecis esset bonus, sit malus; ergo habet se vt differentia cõstituens primo obiectũ huius actus in esse obiecti moralis; & ex consequenti, prima species obiecti moralis, quæ conuenit obiecto huius actus, cõsistit in malitia morali obiectiua, quæ prouenit ex illa circumstãtia extrinseca; & ex hoc sequitur, quod virtus non possit concurrere ad actum, de quo loquimur: quod sic probo; prima species moralis, quæ conuenit obiecto huius actus, est malitia obiectiua sumpta à circumstantia extrinseca; ergo virtus moralis non concurrit ad hunc actũ; patet *hæc consequẽtia*, quia virtus moralis non potest concurrere ad actum, nisi prout terminatur ad obiectum sub ratione aliqua boni moralis, quia obiectum specificatiuum virtutis moralis est bonitas moralis sumpta obiectiue: & obiectũ huius actus, vt pertinet ad genus obiecti moralis, nõ est in specie boni, sed mali.

SED QVÆRES, an eodem modo repugnet virtuti morali concurrere ad actum malum ex circumstãtia intrinseca, & ad actum malum ratione circumstantiæ extrinsecæ? A RESPONDETVR negatiue, & ratio discriminis est, quod actus malus ratione circumstantiæ intrinsecæ, habet obiectum malũ malitia opposita formaliter & secundum propriam rationem bonitati virtutis moralis, ad quam comparatur; at vero actus malus ratione circumstãtiæ extrinsecæ, quamuis careat absolute & simpliciter bonitate virtutis, & habeat obiectum malum moraliter: tamen malitia obiecti non est sic opposita bonitati talis virtutis; & ideo quod virtus non possit concurrere ad priorem actum, prouenit ex repugnantia ex parte obiecti formalis; quod vero nõ possit concurrere ad posteriorem, non prouenit ex repugnantia, sed ex defectu obiecti formalis, scilicet, quia in obiecto non est bonitas moralis obiectiua, quæ est obiectum formale & specificatiuum ipsius virtutis moralis.

ET SI OBIICIAS, quia quamuis obiectum formale talis virtutis moralis secundum suam rationem specificã, sit talis bonitas moralis, scilicet, determinata ad particularem materiam & ad circumstantias ei intrinsecas: tamen obiectũ formale eiusdem virtutis, secundum genericam rationem virtutis moralis, est bonitas moralis obiectiua sumpta B absolute & sine determinatione aliqua; ergo quæcumque virtus moralis habet secundũ gradũ genericũ virtutis moralis, non posse concurrere ad actũ malum ratione circumstantiæ extrinsecæ propter repugnantiam ex parte obiecti formalis; patet cõsequentia, quia quæcumque malitia moralis obiectiua opponitur formaliter bonitati sumptæ absolute, & sine vlla determinatione. RESPONDETVR, quod bonitas moralis obiectiua sumpta in cõmuni, vt est obiectum formale gradus generici virtutis moralis, non dicitur carere determinatione ad aliquam particularem bonitatem, quia contineat actu omnes particulares bonitates, & omnia quæ ad eas requiruntur; sed quia continet eas in potẽtia, aut in confuso; imo forte non est aliud, quam ipsæ particulares bonitates sumptæ indeterminatè & confuse; & ideo cum ea sumpta secundum istam indeterminationem & potentialitatem, non habent oppositionem formalem malitiæ obiectiuæ, quæ opponũtur bonitatibus obiectiuis particulariũ virtutum; sicut sensibilitas obiectiua sumpta in communi, vt est obiectum rationis genericæ potentiæ sensitiuę, non dicitur carere determinatione ad aliquam particularem sensibilitatem obiectiuã, quia C contineat actu omnes modos particulares sensibilitatis, quibus constituuntur obiecta particularium sensuum; sed quia continet eos in potentia, & in confuso; & ideo quæ opponuntur aliqua ratione, siue contrariè siue priuatiuè alicui particulari modo sensibilitatis, non opponuntur eadem ratione sensibilitati sumptæ in communi, neque ratione eius suis inferioribus.

EX HIS SEQVITVR primo, non esse efficax argumentum illud, quo aliqui vtuntur ad probandum hanc cõclusionem; scilicet generica ratio virtutis moralis postulat, quod actus & obiectum habeat omni ex parte bonitatem; ergo vbi est aliqua malitia, non reperitur formalis ratio obiecti virtutis moralis; & ex consequenti neque obiectũ talis virtutis; Quia impossibile est, quod aliquid habeat rationem specificam, & non genericam; sicut impossibile est, quod aliquid sit homo, & non animal: *Nam* responderi potest, negando antecedens, vt

patet ex solutione præcedentis difficultatis.

SECVNDO SEQVITVR, qua ratione possit defendi, virtutes morales distingui inter se specie per ordinem ad diuersas conformitates obiectiuas ad rationem, quamuis conueniant in ratione communi virtutis moralis, & in conformitate obiectiua ad rationem sumptã in communi, quatenus est eius obiectum formale; quoniam conformitas obiectiua ita sumpta non includat actu omnia, quæ requiruntur ad conformitatem absolutam & omni ex parte; sed solum in potentia, & in confuso: & ita potest contrahi ad particulares conformitates per determinationem actualem & formalem ad aliquam earum, vt exemplo sensibilitatis obiectiuæ superius posito potest facile explicari.

§ 4. *Ad argumenta Caietani.*

AD PRIMVM respondetur, negando antecedens; & ad probationem concessa maiori, neganda est minor, si intelligatur de concursu immediato, & per se virtutis intellectualis ad opus defectuosum, quatenus defectuosum est. Et ad exempla, quibus probatur, dicendum est *primo*, habitus in illis casibus non concurrere ad opera illa, quatenus vitiosa sunt in genere artis, propter defectum conditionis requisitæ intra genus proprium vniuscuiusque; sed quantum ad id, quod est in vnoquoque opere bonum in genere artis; & ita D. TH. infra quæst. 57. art. 3. ad primum, inquit, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo est contra artem.

ET SI QVÆRAS, vnde proueniat, quod ad opus bonum aliquo modo in genere artis, & etiam aliquo modo malum, possit voluntas vti habitu artis quantum ad id, quod in tali opere est bonum; & non quantum ad id, quod est malum; & tamen non posset vti virtute morali quantum ad id, quod in opere est bonum in genere moris, non vtendo ea ad id, quod in eodem opere est malum ex defectu circumstantiæ intrinsecæ? RESPONDETVR, rationem discriminis esse, quod in opere artificiali bonitas artificialis non tollitur propter defectum aliquem, etiam intrinsecum in genere eiusdem artis; & ita remanet in eo obiectum artis, circa quod ipsa ars possit operari: At vero in opere morali tollitur omnino bonitas moralis propter quemcunque defectum in genere moris, siue proueniat ex circumstantia extrinseca, siue ex intrinseca; & ita non remanet in eo obiectum virtutis moralis, quod est bonum morale, & ideo virtus moralis ex defectu obiecti proprij non potest ad ipsum concurrere. Ratio vero cur in opere artificiali non tollatur bonitas artificialis per quemcunque defectum artificialem, sicut in opere morali aufertur bonitas moralis per quemcunque defectum moralem, desumenda est ex alio discrimine, quod est inter bonitatem artificialem & moralem; nam regula, in ordine ad quam commensuratur bonitas artificialis, non est vna respectu omnium, quæ requiruntur ad completam bonitatem artificialem operis, sed multiplex; & ideo potest in aliquo opere reperiri bonitas artificialis per ordinem ad vnam regulam, simul cum defectu in ordine ad aliam; at verò regula, in ordine ad quam

A commensuratur bonitas moralis, est vna secundum se, scilicet, prudentia, quæ non potest dictare esse bonum aliquod opus, quod habet defectum moralem, nisi adsit ignorantia inuincibilis talis defectus, vt postea dicam. Et quod prudentia non possit dictare, esse bonum huiusmodi opus; non solum conuenit ipsi absolute sumptæ, sed etiã quatenus est regula talis virtutis, quamuis non eodem modo se habeat secundum illam rationem respectu cuiuscunque defectus; nam quando opus est malum propter defectum ex circumstantia intrinseca, habet se quasi contrariè, scilicet, prohibendo ipsum; quando verò solum est malum propter defectum ex circumstantia extrinseca, habet se quasi negatiue, scilicet, non dictando ipsum, & suspendendo suum actum.

ET SECVNDO responderi potest ad illa exempla, quod virtus intellectualis concurrit ad sua opera mediante aliquo discursu practico, & in hoc discursu potest esse defectus aliquis falsitatis, saltem, practicæ, in altera præmissarum; quia cum vna præmissa vera speculatiue & practice, potest coniungi altera falsa aliquo ex his duobus modis in syllogismo: & ideo virtutes istæ possunt concur-

B rere ad conclusionem, quæ est ipsarum actus immediatus, directiuus externi & mediati, quamuis in ea sit aliquis defectus in proprio genere, qui erit falsitas aliqua practica; qui defectus non refunditur in ipsam virtutem, sed in præmissam falsam, aut in eius assensum, qui non est à virtute: ita quod conclusio illa procedit à virtute, non quoad eius falsitatem, sed quoad veritatem practicam, quæ relucet aliquo modo in ea, ratione præmissæ veræ. At vero virtus moralis non concurrit ad suum actum mediante aliquo discursu, sed immediate per seipsam, & ideo necesse est, quod, si in actu sit aliquis defectus, refundatur in ipsam, tanquam in causam; præsertim cum defectus prouenit ex circumstantia intrinseca; & propterea virtus moralis non potest concurrere ad actum, qui sit hoc modo malus, quantumcunque reliqua, quæ requiruntur ad eius bonitatem, sint bona.

ET SI OBIICIAS, quia etiam virtus moralis concurrit ad suũ opus mediante discursu practico,

C in quo poterit esse similis defectus: RESPONDETVR, quod virtus moralis non concurrit mediante discursu, sicut virtus intellectualis, sed præsupponit ipsum, quia præsupponit discursum prudentiæ; & ita conclusio huius discursus non dicitur actus ipsius virtutis moralis, sed prudentiæ; sicut conclusio discursus practici in artificialibus dicitur actus artis; & adhuc in hoc discursu prudentiæ, non potest esse defectus practicus; quia quamuis altera præmissa possit esse falsa speculatiue, non potest esse falsa practice.

Ad primam confirmationem, patet solutio ex vtraque solutione nunc assignata ad argumentum; nam negandum est antecedens, & ratio discriminis patet ex ijs, quæ nunc dicebamus; solutio vero, quæ ibi assignatur ad hanc confirmationem, quamuis admittatur ab aliquibus Thomistis, non est necessaria; imo neque sufficiens: quomodo tamen sit intelligendum testimonium D. THOMÆ pro ea adductum, dicam loco ibidem citato. Et ex his etiam manet soluta *secunda confirmatio*, non solum

quia est impugnatio illius solutionis, qua nos non vtimur, sed etiam quia explicatum est duplex discrimen inter virtutes intellectuales & morales.

Ad secundum argumentum respondetur, negando minorem; & ad probationem, negandum est, quod, qui deposuit officium iudicis inclinetur à virtute morali v.g. à iustitia vindicatiua ad volendum punire malefactores quoniam hæc virtus non inclinat absolute ad punitionem prauorum hominum, sed cum hac conditione, vt fiat ab habente potestatem; & ideo deficiente hac conditione, sicut in casu argumenti, non reperitur obiectum formale & specificatiuum talis virtutis, neque ipsa virtus potest inclinare, aut concurrere ad actum.

Ad confirmationem, concessa maiori si intelligetur de identitate actus quoad substantiam, distinguenda est minor, quia si intelligatur de facilitate & propensione proueniente à virtute morali, falsa est; quia propter mutationem legis mutatum est obiectum formale illius actus in genere moris, ita quod non habet rationem obiecti virtutis moralis: si tamen intelligatur de facilitate & propensione proueniente ex alijs causis, vera est; cæterum in hoc casu non est ad propositum, & ideo neganda est consequentia.

Et si quæras causas, ex quibus in hoc casu proueniat hæc facilitas & propensio? Respondetur, causas esse vel vitium aliquod inclinans aliquo modo ad operandum ea, quæ prohibentur; aut intellectum attendentem ad bonitatem delectabilem illius actus: aut voluntatem, quæ aliqua ratione allicitur ad suauiter & prompte exercendum illum actum; aut denique dispositionem aliquam corpoream excitatam ipso exercitio actus, quæ inclinet ad eius continuationem, de quo supra aliquid diximus.

Ad tertium respodetur, negando antecedens quia, vt in solutione primi est explicatum, deest obiectum formale & specificatiuum virtutis; & ad probationem distinguenda est maior, si enim intelligatur de modo, qui ita requiritur, vt eo deficiente maneat obiectum formale & specificatiuum habitus, vera est; & hoc modo requiritur obscuritas ad obiectum fidei, iuxta sententiam eorum, qui dicunt, habitum fidei in philosopho Christiano concurrere ad assensum euidétem huius propositionis, Deus est vnus: si tamē intelligatur de modo, qui ita requiritur, vt eo deficiente non maneat obiectum formale habitus, falsa est; Et quoniam circumstantiæ, quamuis sint accidentia respectu obiectorum actuum humanorum, & quasi modi ipsorum, tamen sunt requisitæ hoc posteriori modo, ideo neganda est minor, & etiam consequentia.

Ad vltimum respondetur, negando antecedens, & ad probationem concessa maiori neganda est minor, quia, (vt explicui in fine vltimæ conclusionis, & in solutione primi argumenti) actus temperantiæ in illo casu non habet eam conformitatem cum ratione, quæ per se pertinet ad materiam temperantiæ; & ad probationem illius minoris, quæ ibi insinuatur, scilicet, quod hæc conformitas consistit in hoc, quod concurrát omnia, quæ requiruntur ex parte obiecti, & circumstantiarum intrinsecarum; & hæc omnia concurrunt in hoc casu ex suppositione, quoniam actus, de quo loquimur, solum est malus ratione circumstantiæ extrinsecæ. Respondetur, quod, quamuis in casu argumenti concurrant materialiter illa omnia, quæ requiruntur ad conformitatem cum ratione pertinentem in particulari ad temperantiam: non concurrant formaliter secundum eum modum, quo recta ratio, etiam vt est in particulari regula temperantiæ, postulat ea; quoniam recta ratio, vt est talis regula, non postulat ea absolutè, sed ita, vt non ordinentur in aliquod malum, vel tanquam causa illatiua eius, vel tanquam medium in finem: non quia, vt est talis regula, prohibeat illam subordinationem, sed quia non potest dictare illa, quę participant eam: & ita in casu argumenti, actus qui dicitur temperantiæ, caret conformitate ad regulam temperantiæ, non quia prohibeatur per eam, quod esset habere malitiam oppositam formaliter bonitati temperantiæ; sed quia non dictatur per eam, quod est esse difformem illi regulæ non contrariè, sed negatiuè.

Ad primam confirmationem respondetur negando maiorem, & ad primam probationem respondetur, Aristotelem eo loco non fauere oppositæ sententiæ, sed potius nostræ: quoniam constituit hoc discrimen inter operationes artis & virtutis, quod vt opus aliquod procedat ab habitu artis satis est quod opus habeat bonitatem artificialem, & quod operans concurrat ad ipsum ex scientia eorum, quæ requiruntur secundum artem; at vero vt opus procedat à virtute non satis est quod ipsum opus sit secundum se bonum, & quod operans concurrat ad ipsum ex scientia; sed requiritur vlterius, quod operans sit ita dispositum, vt operetur ex electione facta propter bonitatem operis, & animo firmo, atque constanti. Ex quo discrimine duo habemus. *Primum* est, actus, qui sunt aliquo modo mali, siue ratione circumstantiæ extrinsecæ, siue ratione intrinsecæ; non procedere à virtute, quia non procedunt ex electione facta propter bonitatem operis, cum in neutro casu habeat opus aliquam bonitatem moralem, vt dixi in probatione secundæ conclusionis; *Alterum* est, repetiri multos actus, qui sunt simpliciter boni moraliter, & tamen non procedant ex habitu virtutis; quia non requiritur ad opus bonum moraliter tota illa dispositio quam Aristoteles exigit ad hoc, vt opus aliquod procedat ex virtute; & ex his patet, Aristotelem potius fauere nostræ sententiæ quam oppositæ.

Et si obiicias, apud Arist. haberi hęc verba: *at ea, quæ à virtutibus fiunt, non iuste aut temperate aguntur, si sint iusta, aut temperata*, vbi significatur, dari opera iusta & temperata, quæ non fiant iuste & temperate, & tamen fiant à virtutibus.

Respondetur, Aristotelem non appellare huiusmodi opera simpliciter iusta, aut temperata, sed aliquo modo, atque ita

in græco non dicitur, si fiat iusta aut temperata, sed, si ea quodammodo se habeant: quibus verbis intelligit ARISTOTELES opera, quæ aliquo modo sunt conformata secundum bonitatem iustitiæ, aut temperantiæ; vel quia simpliciter habent huiusmodi bonitatem, vel quia habent eam aliquo modo, scilicet, materialiter, in quantum habent quod ad eam requiritur ex parte obiecti materialis, & circumstantiarum intrinsecarum. Et *ad id quod vlterius* obijcitur, scil. ARISTOTELEM connumerasse huiusmodi opera inter ea, quæ fiunt à virtutibus; *Respondetur*, sensum illorum verborum, *at ea quæ fiunt à virtutibus*, non esse, quod opera, de quibus ibi loquitur ARISTOTELES; procedant reuera à virtutibus: quia potius dicit non procedere, nisi concurrant omnes conditiones, quas ex ipso retulimus: sed, quod secundum communem æstimationem & secundum apparentiam fiunt à virtutibus, quasi diceret ARISTOTELES, at ea quæ videntur & reputantur fieri à virtutibus.

AD SECVNDAM probationem eiusdem maioris, respondetur, quod dupliciter aliquis actus potest appellari actus virtutis quantum attinet ad propositum; *Primo* quia reuera procedit à virtute; *Secundo* quia secundum apparentiam & communem æstimationem reputatur procedere, quia conuenit solum materialiter cum operibus, quæ procedunt à virtutibus; & D. THOMAS in diuiso illius diuisionis non sumit actum virtutis determinate priori modo, sed indifferenter ad vtrumque modum, quasi diceret, quod actus qui aliqua ratione videtur pertinere ad virtutem, dupliciter potest habere quod sit actus virtutis, *vno modo*, quia est virtuosus tantum materialiter & secundum apparentiam; *alio modo* quia habet modum intrinsecum & formalem virtutis, & ideo non dixit D. THOMAS de vtroque membro illius diuisionis quod procedit à virtute: sed tantum de posteriori, ad quod solum pertinent actus, qui nulla ex parte sunt mali.

AD TERTIAM probationem respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & ad probationem dicendum est, quod, cum dicitur, præcepta dari de actibus virtutum; intelligitur de actibus, qui pertineant ad virtutes materialiter: non autem de actibus, qui formaliter pertineant ad eas, aut procedant ab eis; itaque vt actus sit adimpletiuus præcepti, requiritur, quod habeat omnia, quæ requirantur ex parte obiecti, & circumstantiarum intrinsecarum: non tamen quod habeat bonitatem moralem, & ex consequenti neque quod procedat à virtute, & ita possunt adimpleri præcepta per actus, qui sint peccata ex parte circumstantiæ extrinsecæ, vt per actum audiendi rem sacram, vel ieiunandi propter inanem gloriam.

Ad secundam confirmationem concesso antecedenti neganda est consequentia; & ad probationem sufficit solutio ibidem assignata: & ad obiectionem contra eam factam, Respondetur, negando paritatem rationis quæ in antecedenti continetur inter accidentalitatē malitiæ moralis respectu obiecti fidei, & respectu obiecti temperantiæ; & ratio discriminis est, quod obiectum formale fidei continetur intra limites veri, & non continet bonitatem moralem obiectiuam, & ideo quamuis addatur ei malitia moralis ex peruersitate voluntatis, non amittit esse obiecti formalis fidei, quia ratio veri obiectiui, non destruitur propter adiunctionem malitiæ moralis obiectiuę. At vero obiectum formale temperantiæ consistit in bonitate morali obiectiua, & quamuis hæc bonitas non contineat omnem bonitatem moralem, quæ pertinet ad obiecta omnium virtutum, sed sit limitata ad terminos temperantiæ, & ad id quod recta ratio postulat quatenus præcipuè est regula temperantiæ; tamen destruitur propter adiunctionem cuiuscunque malitiæ moralis; ita vt maneat obiectum bonum moraliter etiam bonitate limitata, & propria obiecti temperantiæ; & ideo sufficit quæcunque malitia moralis, etiamsi proueniat à circumstantia extrinseca temperantiæ, vt non maneat obiectum formale temperantiæ, & ex consequenti vt virtus temperantiæ non possit eligere actum circa materiam illam. Et ex hoc patet solutio ad probationem illius antecedentis, quia inæqualitas consistit in hoc, quod quæcumque malitia moralis tollit obiectum formale temperantię, & non tollit obiectum formale fidei, & ad hoc non requiritur, quod bonitas moralis opposita pertineat per se tanquam genus aut differentia ad obiectum temperantiæ. Et huius ratio est, quod malitia extrinseca non destruit obiectum temperantiæ, auferendo bonitatem extrinsecam sibi oppositam; sed impediendo, ne prudentia, quatenus est regula temperantiæ, dictet, illud obiectum esse prosequendum, & ex consequenti efficiendo quod obiectum illud sit negatiue difforme regulæ temperantiæ, vt superius explicui.

Ad tertiam confirmationem respondetur, concedendo *antecedens*, quod meo iudicio satis efficaciter probatur in ipso argumento, & distinguendo *consequens*, si enim sit eius sensus, quod conformitas ex parte circumstantiæ extrinsecæ desit tantum negatiuè, concedenda est consequentia, & non est contra nos: quia in eo casu actus erit bonus moraliter, vt cum quis exercet actum misericordiæ cum omnibus circumstantiis extrinsecis, & sine appositione alicuius circumstantiæ extrinsecæ malæ, talis actus est bonus bonitate misericordiæ, & non habet conformitatem cum ratione, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ, aut ad alias virtutes. *Si tamen sensus sit*, quod desit illa conformitas quasi contrarie, scilicet, quia apponitur actui aliqua circumstantia extrinseca mala, neganda est consequentia, quia in eo casu non manet bonitas moralis obiectiua, aut conformitas cum recta ratione quæ est obiectum formale temperantiæ, vt superius est explicatum.

TERTIVM DVBIVM EST.

Vtrùm virtus moralis possit concurrere ad actum, qui materialiter sit malus, & tamen putetur bonus propter ignorantiam, aut inaduertentiam, siue vincibilem siue inuincibilem.

VT verbi gratia comedere carnes in die veneris malum est, & similiter adorare hostiā non consecratam malum est, & tamen potest contingere, quod aliquis propter ignorantiam, aut inconsiderationem vincibilem, aut inuincibilem putet esse feriam quintam, in qua licet comedere carnes; & esse hostiam consecratam, cui debetur adoratio latriæ: & ita inquirimsu, an in eo casu temperantia concurrat ad actum comedendi carnes vestitum reliquis omnibus circumstantiis intrinsecis, & virtus religionis ad actum adorandi hostiam. Quod dubium duas continebit partes; in priori agemus de casu quo actus putatur bonus propter ignorantiam & inconsiderationem inuincibilem; & in posteriori, de casu quo actus putatur bonus propter ignorantiam vincibilem.

§. 1. *De ignorantia & inconsideratione inuincibili.*

ET QVANTVM attinet *ad priorem partem*, nullum reperio authorem qui in eo casu sequatur partem negatiuam. Sed nihilominus argumentor pro ea, quia ita se habet virtus intellectualis ad verum, sicut virtus moralis ad bonum: sed virtus intellectualis non potest concurrere ad assensum falsum, quamuis propter ignorantiam aliquam, aut inconsiderationem inuincibilem, putetur verus; ergo similiter virtus moralis; probatur minor, quia v.g. habitus scientiæ habet pro obiecto formali verum: sed putari verum aliquod obiectum non est satis, vt sit verum; quamuis opinio procedat ex ignorantia inuincibili; ergo neque est satis vt habitus scientiæ habeat suum obiectum formale, & ex consequenti neque vt concurrat ad assensum circa ipsum, quia nullus habitus potest operari extra latitudinem sui obiecti formalis.

Confirmatur primo, quia obiectum formale virtutis moralis est bonum morale obiectiuè sumptum: sed quod obiectum aliquod putetur bonum non est satis, vt sit bonum moraliter, quamuis quod ita putetur proueniat ex ignorantia inuincibili: quia bonitas moralis conuenit obiecto secundum se, & non dependenter ab opinione nostra; ergo neque etiam est satis, vt virtus moralis habeat suum obiectum formale, & ex consequenti neque vt concurrat ad actum circa tale obiectum.

Confirmatur secundo, quia quamuis Christianus propter ignorantiam inuincibilem putet esse veram hanc propositionem, *Deus non est Trinus in personis*, habitus fidei non inclinabit ad assentiendum ei, quoniam alias fidei diuinæ posset subesse

A falsum; ergo similiter, quamuis actus propter ignorantiam inuincibilem putetur bonus, virtus moralis non concurret ad eum.

SED NIHILOMINVS SIT CONCLVSIO, *Ad actum, qui materialiter est malus, & propter ignorantiam, aut inaduertentiam inuincibilem putetur bonus, potest virtus moralis concurrere.*

Probatur PRIMO, quia verbi gratia punire eum, qui vere est innocens, & propter ignorantiam inuincibilem iudicatur nocens, est secundum se & materialiter malum; & nihilominus recta ratio & prudentiā dictat esse puniendum; ergo etiam virtus iustitiæ inclinat iudicem, in quo est, ad volendum punire ipsum, & ex consequenti ad actum, qui est materialiter malus, & propter ignorantiam inuincibilem putatur bonus: *consequentia* patet, quia vt virtus moralis eliciat aliquem actum, satis est, quod recta ratio & prudenia dictet esse eliciendum; *& antecedens quoad priorem partem*, scilicet, quod sit materialiter malum punire eum qui reuera est innocens, & propter ignorantiam inuincibilem iudicatur nocēs, satis notum est: B quia punire hominem innocentem eo modo est malum quo talis homo fuerit innocens: sed in hoc casu est innocens materialiter, & formaliter aut secundum notitiam, quæ de ipso habetur, est nocens; ergo etiam punire ipsum est malum materialiter. *Et quoad posteriorem partem*, scilicet, quod prudentia dictet esse puniendum probatur, quia prudentia dictat puniendum esse eum, qui prudenter iudicatur & habetur nocens: sed hic homo prudenter iudicatur nocens, quia post adhibitam sufficientem diligentiam ad inquirendum & examinandum an sit nocens, iudicatur talis: ergo prudentia dictat esse puniendum.

Confirmatur primo, quoniam hic actus, *volo punire hunc hominem*, in casu, de quo loquimur, est consonus rectæ rationi, & prudentię; ergo potest procedere ex virtute iustitiæ vindicatiuæ, si iudex eam habeat acquisitam.

Confirmatur secundo, quoniam actus in casu isto est debitus secundum iustitiam, ergo potest procedere ab eadem iustitia.

C SECVNDO probatur eadem cōclusio, quia in casibus, in quibus proponitur alicui potentiæ, aut habitui obiectum aliquod constans ex materiali & formali, si obiectum materiale est idem & eodem modo applicatum materiali, quamuis obiectum materiale, siue id cui formale applicatur, sit diuersum, talis habitus aut potentia tendit eodem modo in totum illud obiectum: sed in nostro casu, & in casu quo homo esset reuera malefactor proponitur obiectum quoddam iustitiæ vindicatiuæ, quod constat ex materiali & formali, & obiectum formale est idem & eodem modo applicatum materiali, & solum est diuersitas in obiecto materiali: ergo iustitia vindicatiua tendit in his duobus casibus eodem modo in hoc obiectum; quare cum in secundo casu inclinet ad volendum punire hominem, etiam inclinabit in nostro; *maior* patet *tum ratione*, quia ex obiecto formali vt applicato ad materiale specificatur potentia aut habitus, & non ex materiali: ergo vbi est idem obiectum formale, & eodem modo applicatum, quamuis materiale non sit idem, potentia aut habitus tendit eodem modo in ipsū; *tū etiam* inductione,

ctione, quia in primis potentia visiua, quia habet pro obiecto formali colorem, & pro materiali subiectum cui inhæret, quamuis mutetur subiectum, si maneat idem numero color, tendit eodem modo in ipsum; vt si loco panis cui inhæret albedo succedat substantia papyri, potentia visiua eodem modo tendet in albedinem, & in album; verum est quod visus non attingit per se subiectum, sed tanquam obiectum per accidens, & ideo eodem modo tendit in colorem hostiæ consecratæ quo tendebat ante consecrationem: Item intellectus in illo casu eodem modo iudicabit substantiam panis esse sub illis accidentibus, quamuis eius loco successerit substantia papyri: & in casu quo, postquam intellectus affirmauit aliquid de Petro, ponantur accidentia ex quibus cognoscit Petrum in Francisco, aut alia omnino similia, affirmabit de Francisco idem quod antea affirmauerat de Petro & tandem habitus odij quo quis prosequitur Petrum, inclinabit ad prosequendum odio Franciscum occurrentem, si habeat accidentia, quæ reddant eum omnino similem Petro; Et vt probemus *minorem* SVPPONENDVM est, quod sicut in obiecto integro potentiæ visiuæ dantur tria, scilicet, obiectum formale, quod est color; & obiectum materiale quod est subiectum cui conuenit color; & applicatio obiecti formalis ad materiale, quæ est physica secundum realem informationem aut inhærentiam coloris in subiecto; ita etiam proportionaliter distinguntur alia tria in obiecto integro iustitiæ vindicatiuæ, & obiectum formale est esse malefactorem; & obiectum materiale est homo cui conuenit esse malefactorem; & applicatio obiecti formalis ad materiale non est physica, & secundum inhærentiam realem, sed moralis, & secundum prudentem æstimationem, qua prudenter iudicatur, verbi gratia, talem hominem esse malefactorem; & quamuis hæc applicatio debeat esse vera, tamen eius veritas non est speculatiua, sed practica: & ideo non pendet ab esse rei, sed à regulis prudentiæ, ita vt, quando adhibita fuerint omnia, quæ secundum prudentiam requiruntur ad huiusmodi iudicium, tunc ipsum iudicium erit verum practicè, quamuis aliter se habeat; sicut è conuerso, quando non adhibentur omnia requisita, tunc iudicium non est verum practicè, quamuis res ipsa ita se habeat sicut per iudicium dicitur; & ratio vtriusque est, quod hæc veritas practica consistit in conformitate ad regulas prudentiæ; & in priori casu iudicium est eis conforme, & non in posteriori. Et hoc supposito, probatur illa *minor*, quia in duobus casibus in ea contentis, obiectum, quod proponitur, constat ex homine, tanquam ex materiali, & ex ratione malefactoris, tanquam ex formali, & est eadem ratio malefactoris, atque adeo idem obiectum formale, non secundum rem per inhærentiam realem, sed per actum intellectus, quo iudicatur verbi gratia, talem hominem esse malefactorem; & eadem applicatio moralis huius rationis ad hominem, qui est obiectum materiale: quia eodem modo iudicatur secundum prudentiā in vtroque casu illum hominem esse malefactorem, & solum est discrimen in homine, cui fit applicatio, qui est obiectum materiale, ergo in illis duobus casibus proponitur idem obiectum formale, & eodem modo applicatū, & solum est diuersitas in obiecto materiali.

Confirmatur, quoniam hic actus, de quo loquimur, est simpliciter bonus moraliter, ita quòd nullam habet malitiam, & non est bonus alia bonitate, quam iustitiæ vindicatiuæ, ergo potest hæc virtus concurrere ad eum; patet consequentia, quia vt virtus aliqua moralis concurrat ad aliquem actum, satis est quod actus habeat bonitatem talis virtutis simpliciter, ita vt careat omni malitia.

AD ARGVMENTVM alterius partis respondetur, distinguendo maiorem, si enim sit eius sensus, quod sicut virtus moralis habet pro obiecto vere bonum, ita virtus intellectualis habet pro obiecto id, quod vere, & non fictè est verum: concedenda est; cæterum non est ad propositum, quia in minori non sumitur verum in hoc sensu; quoniam assensus, qui secundum se est falsus, & propter ignorantiam inuincibilem, putatur verus, non est verus reuera, sed solum fictè, & quoad apparentiam: & in consequenti bonum sumitur pro eo quod reuera est bonum, quia (vt paulo superius dicebam) actus, qui à parte rei est malus, & propter ignorantiam inuincibilem putatur bonus, est bonus reuera, & per ordinem ad regulam bonitatis moralis quæ est recta ratio. Si tamen sensus illius maioris sit, quod sicut verum, ad quod inclinat virtus intellectualis, consistit in conformitate ad esse, quod res habet secundum se: ita etiam bonum ad quod inclinat virtus moralis, consistit in esse quod rei conuenit secundum se, & à parte rei, neganda est, quia verum speculatiuum, quod est obiectum virtutis intellectualis, consistit in conformitate ad esse, quod res habet à parte rei; & bonum morale, quod est obiectum virtutis moralis, consistit in conformitate obiectiua ad rectam rationem. Quare supponimus fieri sermonem in hoc argumento de virtute intellectuali speculatiua, cuiusmodi est scientia; nam practica, qualis est ars, bene potest concurrere ad iudicium, quod non sit verum per ordinem ad esse rei, atque adeo nec virtute speculatiua; sed per ordinem ad regulas prudētię, atque adeo veritate practica.

Ad primam confirmationem, respondetur, negando minorem, quia (vt nunc dicebam) bonitas moralis obiectiua consistit in conformitate ad rectam rationem, & obiectū, quod propter ignorantiam inuincibilem putatur bonum, est absolutè conforme rectæ rationi.

Ad secundam confirmationem, respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & ratio discriminis est, quod fides supernaturalis habet pro obiecto verum speculatiuum; quod non reperitur in casu antecedentis, quia consistit in conformitate ad esse rei, & in re Deus est trinus in personis; at vero virtus moralis habet pro obiecto bonum morale, quod reperitur in casu consequentis, quia (vt sępe dixi) consistit in conformitate ad rectam rationem. Cur autem voluntas hominis Christiani non possit vti habitu fidei ad assentiendum alicui propositioni falsæ, quamuis proponatur à viris doctis, & magnæ authoritatis, & cum motiuis sufficientibus vt eis habeatur fides, ita etiam vt sine culpa possit adhiberi assensus tali propositioni: explican-

explicandum est in materia de fide; & meo iudicio recurrendum est ad naturam ipsius fidei, quæ talis est, vt postulet hoc obiectum, & non aliud. Et hæc de priori parte huius dubij.

§. 1. *De ignorantia & inaduertentia inuincibili.*

CIRCA POSTERIOREM partem, scilicet, an virtus moralis possit concurrere ad actum, qui materialiter est malus, & propter ignorantiam vincibilem, putatur bonus? SCOTVS & alij, qui (vt retuli articulo primo huius quæstionis) asserunt, virtutem moralem non esse habitum essentialiter, sed tantum materialiter, & subiectiuè, dicunt consequenter, quod habitus, qui nunc est virtus, & propter defectum coniunctionis cum recta ratione amittit esse virtutis, potest inclinare ad actus procedentes ex ratione erronea, etiamsi ratio sit erronea vincibiliter; & ex consequenti, quod potest inclinare ad actus, qui materialiter sunt mali, & propter rationem vincibiliter erroneam putantur boni. Sed hi authores idem dicunt de actibus malis, quamuis non adsit aliqua ignorantia, propter quam reputentur boni; & eorum fundamentum iam est impugnatum articulo citato, & ideo nunc non disputabimus contra eos; sed supposito ex eis, quæ hactenus diximus, virtutem moralem esse habitum essentialiter, & non posse concurrere ad aliquem actum quatenus est habitus, quin etiam concurrat secundum propriam rationem virtutis moralis; inquiremus nunc, an virtus moralis sic sumpta possit concurrere ad actum, qui secũdum se aut materialiter est malus, & propter ignorantiam culpabilem putatur bonus.

ET PARS AFFIRMATIVA probatur PRIMO, quia in casu, quo actus est malus, & propter ignorantiam inuincibilem putatur bonus, potest virtus moralis concurrere ad eum, vt diximus in priori parte huius dubij; ergo etiam in casu quo idem actus putatur bonus propter ignorantiam vincibilem; probatur consequentia, quia in his duobus casibus est conuenientia ex parte obiecti materialis, & ex parte obiecti formalis: quia v.g. proponitur respectu iustitiæ vindicatiuæ idem homo, & eadem ratio malefactoris; & solum est discrimen in applicatione obiecti formalis, quia in casu antecedentis hæc applicatio fit per iudicium intellectus falsum inculpabiliter: & in casu consequentis per iudicium falsum culpabiliter: sed hoc discrimen per accidens se habet ad hoc, quod virtus moralis verbi gratia iustitia vindicatiua operetur, vel non operetur; ergo eo non obstante virtus operatur in vtroque casu eodem modo; probatur minor, quia applicatio obiecti formalis ad materiale in hoc casu non pertinet ad virtutem moralem, scilicet ad iustitiam vindicatiuam, quia cum sit actus intellectus, scilicet, iudicium quo iudicatur hunc hominem esse malefactorem, non potest pertinere ad virtutem, quæ est in voluntate: ergo per accidens se habet ad iustitiam vindicatiuam, quod falsitas, quæ est in huiusmodi applicatione sit culpabilis, aut inculpabilis.

A SECVNDO, sicut se habet applicatio physica obiecti formalis ad materiale respectu potentiæ physicæ, qualis est potentia visiua, ita se habet applicatio moralis respectu virtutis moralis, vt patet in secunda probatione conclusionis propositæ in priore parte huius dubij: sed quod applicatio physica habeat defectum physicum non obstat, quominus potentia visiua concurrat ad actum circa tale obiectum; vt quamuis Angelus non possit esse subiectum coloris, tamen dato quod vestiatur eo, non erit minus visibilis & terminabit visionem quam corpus; ergo similiter quod applicatio moralis habeat defectum moralem, qualis est falsitas culpabilis, non obstabit, quominus virtus moralis concurrat ad actum circa tale obiectum.

VLTIMO, quando applicatio obiecti formalis ad materiale fit per iudicium falsum culpabiliter, homo non minus facile & prompte & delectabiliter operatur circa tale obiectum, quam cum fit per iudicium falsum culpabiliter: ergo si in secundo casu operatur ex habitu virtutis, etiam in primo; *consequentia patet*, quia facilitas, B promptitudo & delectatio, in aliqua operatione est signum, quod talis operatio procedit ex habitu; ergo oprationes, quæ æqualiter habent has conditiones, etiã habent æqualiter procedere ex habitu, & antecedens probatur, quia si ego acquisiui habitum exhibendi reuerentiam patri meo, & occurrat mihi Petrus, quem puto esse Patrem meum: non minus facilè, promptè, & delectabiliter assurgam ei, si hoc iudicium procedat ex ignorantia vincibili, quam si procedat ex inuincibili.

SIT CONCLVSIO. *Virtus moralis non concurrit ad actum, qui materialiter est malus, & propter ignorantiam vincibilem putatur bonus:* Probatur, quia si actus hic esset formaliter malus, siue ex parte obiecti, siue ex parte alicuius circumstantiæ intrinsecæ, siue ex parte extrinsecæ, virtus moralis non posset concurrerete ad eum, vt patet ex ijs, quæ diximus dubio primo, & secundo huius articuli; sed ignorantia vincibilis, non sufficit, vt actus, qui ex aliqua ex his partibus C est malus materialiter, non sit malus formaliter, vt constat ex doctrina D. THOMÆ supra quæ. 6. art. 8. ergo neque sufficit, vt virtus moralis concurrat ad eum.

Confirmatur primo, quia prudentia non potest dictare, esse exercendum huiusmodi actum: ergo neque virtus moralis potest concurrere ad eum; *consequentia* patet, quia virtus moralis non potest operari, nisi sequendo regulam & dictamen prudentiæ, vt probauimus testimoniis ARISTOTELIS, & DIVI THOMÆ dubio secundo huius articuli, in probatione primæ conclusionis; & *antecedens* probatur, quia esse exercendum huiusmodi actum non est verum practicè, neque consonum rectæ rationi, quia est malum, vt ostensum est: ergo non potest dictari à prudentia, alias prudentia non esset simpliciter virtus.

Confirmatur secundo, quia quando huiusmodi actus esset malus ex parte obiecti, aut ex parte alicuius circumstantiæ intrinsecæ, haberet malitiam repugnantem bonitati, ad quam inclinat virtus moralis, ad quam comparatur; & quando esset malus ex parte circumstantiæ extrinsecæ, non haberet bonitatem moralem propriam talis virtutis;

virtutis; ergo talis virtus in nullo ex his casibus posset concurrere ad eum: *antecedens* ex ijs, quæ diximus dubio primo, & secundo huius articuli, patet, & *consequentia* probatur, quia in nullo ex casibus antecedentis haberet virtus moralis suum obiectum formale, aut specificatiuum, vt locis citatis est ostensum; & nulla virtus, aut potentia potest operari extra latitudinem sui obiecti specificatiui, & præterea in duobus prioribus casibus, scilicet, quando actus esset malus ex parte obiecti, aut ex parte circumstantiæ intrinsecæ, actus esset formaliter oppositus virtuti; eo modo quo inter actum & habitum potest reperiri oppositio formalis: & insuper esset destructiuus ipsius, eo modo quo actus vitij est destructiuus virtutis oppositæ, scilicet, introducendo habitum vitij; ergo virtus moralis non posset in illis casibus concurrere ad talem actum.

AD PRIMVM, concesso antecedenti, neganda est consequentia: & ad probationem, potest *imprimis negari maior*, quia in illis duobus casibus non est conuenientia ex parte obiecti formalis; & quidem posset hoc facile explicari, dicendo, quod obiectum formale iustitiæ vindicatiuæ non est ratio malefactoris, sed æqualitas, quæ **B** fit per punitionem malefactoris, dum per eam aufertur malefactori id, quod videbatur habere amplius, quã debebat habere, scilicet, fuisse exaltatum supra legem; & restituitur legi id, quod videbatur ipsi detractum, scilicet, hominem illum esse ei subiectum: nam dici potest, quod hæc æqualitas non reperitur in illis duobus casibus, quia debet esse æqualitas vera, saltem practicè: & in casu, quo punitur is, qui propter ignorantiam vincibilem iudicatur malefactor, non fit æqualitas vera practicè, quia falsum est, non solum speculatiuè, sed etiam practicè, quod talis homo habeat plus, quam debet habere.

Verum contra hoc potest sic obijci: esse veram hanc æqualitatem, nascitur ex eo, quod præsupponatur inæqualitas vera, & hæc ortum habet ex ratione malefactoris: ergo si in illis duobus casibus reperitur eadem ratio malefactoris: etiam reperitur eadem eadem æqualitas; & præterea, ratio malefactoris appellatur obiectum formale iustitiæ vindicatiuæ, vt reducibilis ad æqualitatem **C** per punitionem: sicut ratio peccatoris appellatur obiectum formale pœnitentiæ, vt compensabilis suo modo aut destruibilis per actus pœnitentis, & vero vtraque ratio appellatur obiectum formale, non respectu obiecti materialis, sed respectu subiecti. Et ideo admittendo quod ratio malefactoris sit in hoc sensu obiectum formale iustitiæ vindicatiuæ, dicendum est, quod hæc ratio non habet esse tale obiectum, vt abstracta à subiecto, sed vt participata in aliquo homine; quia licet iustitia vindicatiua possit esse principium actus, quo per modum intentionis velit aliquis, & amet bonitatem, quæ est in destructione rationis malefactoris, per punitionem, non potest esse principium actus, qui habeat rationem electionis respectu huius rationis, nisi vt applicatæ alicui subiecto; quia iustitia vindicatiua non inclinat ad puniendum ipsam rationem malefactoris, sed hominem, quia ab ea, tanquam à forma, dicitur malefactor: quare non eo modo ratio malefactoris dicitur obiectum formale iustitiæ vindicatiuæ, quo color dicitur obiectum potentiæ visiuæ quoniam color potest terminare exercitium videndi, non solum vt participatus in substantia, sed etiam vt seperatus ab ea: at vero ratio malefactoris non potest terminare exercitium puniendi, nisi vt participata in aliquo homine. Et quoniam hęc ratio debet esse participata, aut secundum rem, aut saltem secundum prudentem æstimationem; & in casu consequentis neutro modo est participata, & in casu antecedentis est participata posteriori modo, ideo in illis duobus casibus ratio malefactoris non est eadem, quatenus est obiectum formale iustitiæ vindicatiuę. Et *deinde* etiam potest negari minor eiusdem probationis: & ad probationem negandum est antecedens, scilicet, quod applicatio obiecti formalis ad materiale in hoc casu non pertineat ad iustitiam vindicatiuam. Neque obstat, quod huiusmodi applicatio fiat per iudicium quod est actus intellectus: quia non pertinet ad iustitiam vindicatiuam tanquam actus elicitus ab ea, sed tanquam conditio necessario requisita ex parte sui obiecti: quia neque iustitia vindicatiua, neque alia virtus moralis potest tendere in suum obiectum formale, vt applicatum materiali, nisi applicatur per iudicium verum practicè, atque adeo conforme regulis prudentiæ.

AD SECVNDVM respondetur, negando maiorem, quoniam non requiritur eodem modo applicatio physica obiecti formalis ad materiale respectu potentiæ visiuę, & applicatio moralis respectu virtutis moralis; & loco in argumento citato solum diximus, requiri has applicationes, non tamen requiri ęqualiter, aut eodem modo; & ratio discriminis est, quod applicatio physica coloris, si intelligatur respectu substantiæ, non requiritur per se in obiecto potentiæ visiuæ ad exercitium actus videndi, imo neque vt condicio necessario requisita: sed solum quia secundum ordinem naturæ non potest color separari à substantia: & ita, si Deus separet colorem à substantia; & non à quantitate, poterit visus naturaliter videre ipsum, sicut de facto contingit in Sacramento altaris; si tamen intelligatur etiam respectu quantitatis, ego existimo requiri vt conditionem accidentalem, necessariam tamen secundum ordinem naturæ, & appello eam conditionem accidentalem, quoniam color non pendet ab vnione cum quantitate immediatè, ad hoc vt terminet visionem, sed mediatè, quia non potest aliter emittere ex se species: & dico esse necessario requisitam secundum ordinem naturæ, quia color separatus à quantitate, imo & ab extensione quantitatiua quæ est in ordine ad locum, non posset naturaliter emittere species: & ita si per diuinam potentiam fieret, vt color separatus à quantitate, aut ab extensione locali, emitteret ex se species in potentiam visiuam, existimo quod visus posset naturaliter eum videre, vt colligitur ex DIVO THOMA tertia parte quæstio. 76. articulo septimo & ratio huius est, quod præcisè ad terminandum visionem non pendet à quantitate, neque ab extentione locali. At vero applicatio moralis est conditio per se, & simpliciter necessaria ad obiectum virtutis moralis, saltem respectu actus, qui habet modum exercitij, & electionis.

Secundo respondetur, *negando minorem*, & ad exemplum, quo probatur, negandum est, quod Angelus in eo casu sit visibilis, aut terminet visionem, etiam per accidens, eo modo quo corpus de prædicamento substantiæ terminat eam: quia quod videtur per se, est coloratum, siue color in concreto, & materiale huius concreti, scilicet, corpus, cui inhæret color, est visibile aut sensibile per accidens, in quantum videtur color, quem sustentat; at vero Angelus non ita sustentat colorem, quo quasi vestitur in corpore assumpto, sed vnitur ei sicut motor mobili, & ideo neque per accidens est sensibilis, eo modo quo corpus de prædicamento substantiæ dicitur sensibile.

AD VLTIMVM, transeat antecedens, quia in aliquo casu potest ita contingere; & negatur consequentia, & ad probationem dicendum est, quod quamuis facilitas, promptitudo, & delectatio in aliqua operatione sint signa, quod talis operatio procedit ex habitu; non sunt adæquatè signa huius rei, sed etiam aliarum causarum, ex quibus potest prouenire, quod aliqua operatio habeat huiusmodi conditiones, vt explicui dubio primo huius articuli in solutione primi argumēti & dubio secundo in solutione confirmationis secundi argumenti.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm virtus conuenienter definiatur hoc modo: Virtus est bona qualitas mentis, qua nullus male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

COMMENTARIVS.

CIRCA HVNC ARTICVLVM nota quod ex præcedentibus potest sufficienter colligi completa definitio virtutis, siue sumatur prout est communis ad virtutes morales & intellectuales; siue magis determinatè, prout solum extenditur ad virtutes morales. Quoniam ex articulo primo habemus genus, scilicet, quod virtus est habitus: & ex secundo vnam differentiam, scilicet, quod sit habitus operatiuus; & ex tertio aliam, scilicet, quod sit operatiuus boni actus; vbi quamuis esse operatiuum, videatur habere rationem differentiæ, rectius dicemus constituere simul cum habitu genus proximum virtutis, quia virtus, vt supra dixi, non est habitus disponens ad esse, sed ad operari; & ita, esse operatiuum boni actus, habebit rationem vltimæ differentiæ. Possunt autem hæc verba accipi duobus modis, scilicet, aut de actu bono determinate, bonitate sumpta determinate, prout consistit in conformitate ad rectam rationem, quæ est bonitas moralis: & si ita accipiantur, solum conueniet hæc definitio virtuti vt comprehendit virtutes morales; aut de bonitate sumpta indifferenter, prout consistit vel in hac conformitate, vel in conuenientia in ordine ad potentiam, quæ disponitur per habitum, à quo producitur actus bonus, quæ est bonitas aut moralis, aut naturalis, & ex consequenti conueniens, aut actibus dependentibus à voluntate, aut etiam actibus intellectus veris, siue veritate speculatiua, siue practica; quoniam vtraque veritas est quoddam bonum intellectus; & vt actus aliquis dicatur bonus hac posteriore bonitate, scilicet, per ordinem ad potentiam, requiritur, quod non solum quatenus est ens perficiat ipsam, sed etiam secundum particularem suam rationem, qua ab alijs distinguitur: & si hoc modo accipiantur hæc verba conueniet hæc definitio virtuti, vt est communis omnibus virtutibus tam moralibus quam intellectualibus.

§. I. *Definitiones virtutis traditæ ab Aristotele, examinantur.*

SECVNDO NOTA, quod ARISTOTELES quatuor potissimum tradidit definitiones virtutis, & ferè omnium meminit DIVVS THOMAS in distinctis locis huius quæstionis, & omnes possunt reduci ad hanc, quam ex D. THOMA colligemus: nam inprimis secundo Ethicorū capite sexto tradidit duas, quarum *prima est* huiusmodi, *virtus est habitus qui bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*: cuius meminit DIVVS THOMAS articulo præcedenti in argumento *sed contrà*, & hæc vt constat, nihil continet amplius, quam definitio proposita. *Secunda* talis est, *virtus est habitus electiuus in mediocritate consistens definita à ratione, prout vir prudens iudicauerit*: & huius definitionis non meminit DIVVS THOMAS in hac quæstione, quia est explicatio præcedentis applicatæ ad virtutes hominis, vt constat ex ipso contextu ARISTOTELIS, & ita etiam hæc continetur in definitione DIVI THOMÆ. *Tertio*, libro primo de cœlo capite vndecimo definit virtutem hoc modo, *virtus est vltimum potentiæ*, & huius meminit DIVVS THOMAS articulo primo huius quæstionis in solutione ad primum; & articulo tertio in corpore: vt autem intelligatur quomodo etiam hæc definitio contineatur in definitione DIVI THOMÆ: ADVERTE, tria posse distingui in aliqua potentia, quorum quoduis dicatur, *vltimum* suo modo respectu ipsius; scilicet, obiectum, actum, & habitum; nam *imprimis obiectum* dicitur *vltimum*, quando est maximum, & optimum in quod potentia potest: vt respectu potentiæ delatiuæ ponderis, dicemus vltimum esse maximum pondus quod potest deferre, & hoc modo explicat hanc definitionem DIVVS THOMAS articulo primo huius quæstionis in solutione primi; & secunda secundæ quæstione vigesima tertia articulo tertio ad secundum, vbi inquit, vltimum quod ponitur in ratione virtutis, non importare ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cuiusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta; & proculdubio hic est sensus intentus ab ARISTOTELE illo loco, quia solum vult explicare, vnde sit definienda potentia, quantum ad id, quod per ipsam est possibile, & dicit esse definiendam per maximum in quod potest; & ex hoc alij sumpserunt occasionem vt dicerent, ARISTOTELEM

ibi defi-

ibi definitione virtutem *esse vltimum potentiæ*. Et *præterea* actus etiam potest dici *vltimum potentiæ* quando est perfectissimus actus, qui potest elici à potentia; quia huiusmodi actus est vltimus, id est, perfectissimus effectus, qui potest procedere à potentia: quod tamen non est intelligendum de actu perfectissimo quoad intensionem, neque quoad speciem in tota latitudine actuum, qui possunt elici à potentia; sed in genere determinato, id est circa particulare obiectum materiale, si enim potentia possit elicere actus circa diuersa obiecta, ille actus dicetur hoc modo vltimum potentiæ, qui fuerit circa proprium obiectum materiale perfectissimus secundum speciem: & ita intellexit hanc definitionem DIVVS THOMAS in 2. dist. vigesima septima, quæstio. 1. articulo primo ad primum & articulo tertio huius quæstionis in corpore, vbi probat, virtutem esse habitum operatiuum boni actus, quia virtus cuiuslibet potentiæ determinatur per vltimum in quod potest, & vltimum in vnaquaque potentia oportet quod sit bonum eius; & bonum in potentia operatiua est bonus actus ipsius. *Et demum* etiam ipse habitus potest dici *vltimum* potentiæ, non quidem per modum obiecti, nec per modum actus, sed per modum complementi, quia scilicet habitus virtutis est vltimũ, id est, perfectissimũ complementum potentiæ ad operandũ, quod est esse complementũ in ordine ad præstantissimũ actũ, quod etiam debet intelligi non absolutè respectu quorumcunque actuum, sed respectu actuum, qui versantur circa idem obiectum materiale, sicut diximus de actu: & hoc modo intellexit hanc definitionem DIVVS THOMAS. in 3. distinctione vigesima septima quæst. prima, articulo tertio, questiuncula 3. ad secundum, & quæstione vnica de virtutibus in communi articulo nono ad decimum quintum vbi inquit, virtutem esse vltimum potentiæ, quia inclinat ad id, quod vltimo potentia potest; & de veritate quæst. 14. art. 3. ad 7. vbi ait, quod fides secundum hoc dicitur, esse vltimum potentiæ, secundum quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum & meritorium. Vt autem hæc definitio conueniat cum ea, quam ex DIVO THOMA proposuimus, oportet quod intelligatur tertio modo. *Vltima definitio* traditur ab ARISTOTELE 7. Physicorum cap. 3 textu. 17. vbi inquit, virtutem esse *dispositionem perfecti ad optimum*; & huius etiam meminit DIVVS THOMAS articulo primo & secundo huius quæstionis, vbi vt probet, virtutem esse habitum, & esse habitum operatiuum, assumit quod virtus denotat perfectionem potentiæ operatiuæ in ordine ad suum finem, scilicet, ad operationem. Intelligitur autem hæc definitio hoc modo: *virtus est dispositio perfecti*: id est, principij actiui, quoad appellatur perfectum, quia est in actu respectu sui effectus, aut est *dispotio perfecti*, id est, dispositi per eam accommodatè ad suam naturam, ita vt significetur, ipsam virtutem esse dispositionẽ perficientem suum subiectum iuxta exigentiam suæ naturæ, & definiatur in hac particula virtus per ordinem ad suum subiectum non absolutè sumptum, sed quatenus participat effectum formalem ipsius virtutis; sicut multi explicant particulam definitionis animæ, qua dicitur animam esse *actum corporis organici*; per *optimum* vero, ad quod virtus disponit, significatur actus perfectissimus in sensu explicato: in quo sensu actus fidei supernaturalis est actus perfectissimus inter omnes, quos in via potest habere intellectus circa Deum: & hoc est satis vt hæc fides dicatur simpliciter virtus, vt contra DVRANDVM solet explicari secunda secundæ quæst. 4. artic. 5. Aliqui etiam dicunt per *optimum* significari absolutè actum, qui dicitur *optimum* comparatione ipsius dispositionis, quæ est virtus, non quia actus sit perfectior quam habitus, si vterque præcisè sumatur, sed quia habitus redactus in actum habet, statum perfectiorem, quàm cum est actu separatus, & in potentia ad ipsum; sicut exponi solet illa propositio, *esse est propter operari*; & de hac definitione sic explicata satis notum est, contineri in ea, quam in primo notabili collegimus ex articulis præcedentibus.

§. 2. *Definitio tradita à D. Augustino expenditur.*

TERTIO NOTA DIVVM THOMAM in hoc articulo adducere aliam definitionem virtutis, quam consulto proposuit in titulo articuli, quamuis in aliquibus libris non habeatur, quia DIVVS THO. in principio corporis articuli, imo & in argumẽto *sed contra*, supponit, fuisse iam propositã: dicit vero in argumento *sed contra*, illã definitionẽ colligi ex verbis AVGVSTINI, id est ex varijs locis, & præcipue in secundo libro de libero arbitrio, qui habetur tomo primo: & quidem duæ illæ particulæ: *qua recte viuitur*, *qua nemo male vtitur*: inueniuntur ca. 19. illius libri, & prior istarum cap. 18. cæterum illa verba quæ ponuntur in principio definitionis, scilicet, *est bona qualitas mentis*: & item illa quæ in fine, scilicet, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*; non inueniuntur in his duobus capitibus, neque in toto illo libro, nisi forte quis dicat colligi ex cap. 18. priora quidem, quoniam AVGVSTINVS dicit virtutes esse bona animæ; Et posteriora, quoniam, vt probet voluntatem esse à Deo, adducit in exemplum iustitiam. Explicatio autem singularum partium huius definitionis habetur satis aperta in articulo; & ex ea constat, hanc definitionem, si detrahatur illa particula, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, contineri quoad omnes suas partes in illa, quam in primo notabili proposuimus.

SED CIRCA EAM solent inquiri tria. PRIMVM est, cur in ea non fiat mentio legis, aut rectæ rationis? SECVNDVM an conueniat solum virtutibus moralibus, an vero etiam intellectualibus? TERTIVM, cur DIVVS THOMAS relictis alijs definitionibus meminerit solum istius? Verum hæc facilia sunt. Nam AD PRIMVM dici potest in primis, legem non pertinere ad causas virtutis, quæ in hac definitione assumuntur explicandæ vt D. THOMAS docet, & ideo non debuisse fieri eius mentionem; & *deinde* dici potest, non fuisse omnino prætermissam, quia dicitur quod virtus est bona qualitas mentis, & per *mentem* significatur anima, cuius bonum, vt DIVVS THOMAS in solutione secundi refert ex DIONYSIO capite quarto de diuinis nominibus, est secundum rationem esse; & deinde additur, *qua recte viuitur*: quod intelligitur de rectitudine, quæ consistit in conformitate ad rectam rationem.

tionem. Et AD SECVNDVM respondetur, quod si illa verba, *qua recte viuitur* accipiantur proprie & cum rigore, solum conueniet hæc definitio virtutibus moralibus; quia de virtutibus intellectualibus non dicitur propriè, & cum rigore loquendo, quod eis bene viuitur. *Neque obstat*, quod in hac materia agit, DIVVS THOMAS de virtute, vt est communis ad intellectuales & morales; & ita sumit eam quæstione sequenti, cum agit de eius subiecto, vt patet ex articulis, in quibus explicuit subiectum respectu omnium virtutum, tam moralium, quam intellectualium & quęstione quinquagesima septima cum diuidit eam, vt etiam constat ex articulis in quibus singularum partium, scilicet, virtutum moralium, & intellectualium proprias rationes explicat: quare videtur quod etiam hoc loco debuerit tradere definitionem omnibus communem. *Nam ad hoc* dici potest, quod DIVVS THOMAS principaliter agit de virtutibus moralibus, quoniam eis conuenit simpliciter & absolutè nomen virtutis, propter perfectionem quandam accidentalem in qua excedunt reliquas; quæ in Theologia morali præcipue consideratur, vt ipse docet infra quæstione 57. articulo primo & nos explicuimus articulo primo huius quæstionis in solutione secundi argumenti dubij propositi circa conclusionem, & ideo non mirum est, si solum definierit virtutes morales; dixit vero aliquid de subiecto & rationibus intellectualium, quoniam ita erat necesse ad explicandum naturam moralium. Si tamen illa verba sumantur latè, ita vt comprehendant etiam: *viuere recte rectitudine intellectus circa verum*, quæ est non deuiare à vero, poterit hæc definitio conuenire, virtutibus intellectualibus: cæterũ tunc dicendum est, quod etiam verba sequentia, scilicet, A *qua nemo male vtitur*, sumuntur latè, vt comprehendant etiam malum vsum, qui consistit in deceptione & falsitate; & significant, quod virtus non concurrit ad actum malum, id est, falsum, quod debet intelligi de concursu immediato: nam mediante alia causa, in qua sit aliquis defectus, bene potest virtus intellectualis concurrere ad assensum falsũ, quamuis falsitas non sit tribuenda ipsi virtuti, sed causæ intermediæ defectuosæ, vt explicui articulo precedenti dubio secundo in solutione primi argumenti. Et AD TERTIVM respondetur, DIVVM THOMAM voluisse hoc loco explicare peculiariter illam definitionem, potius quàm aliam, quoniam recepta erat apud Theologos, & desumpta ex AVGVSTINO Theologorum principe.

Solum restabat nunc inquirendum id, quod articulo primo in solutione primi argumenti dubij propositi circa conclusionem remisimus in B hunc locum explicandum, scilicet, an virtuti morali conueniat tanquam differentia essentialis bonitas moralis radicalis, & ex consequenti priùs, quam bonitas transcendentalis, vt determinata ad talem bonitatem, quæ consistat in conuenientia & congruitate in ordine ad talem naturam? sed ex ijs, quæ ibi diximus, potest facile desumi explicatio & confirmatio partis affirmatiuæ; & solutio eorum quæ pro contraria parte objiciuntur, & ideo omisso hoc dubio, & nonnullis aliis, quæ dici poterant circa quidditatem virtutis moralis, & distinctionem eius ab habitu indifferenti, id est, qui non est vitium nec virtus; transibimus ad secundum partem huius tractatus, in qua agendum est de eius causa efficienti, idque circa quæstionem DIVI THOMÆ sexagesimam-tertiam.

QVÆSTIO

QVÆSTIO LXIII.

De causa virtutum: quæ est secunda pars huius tractatus.

RATIO ORDINIS.

EXPLICATA quidditate & essentia virtutis moralis, instituimus statim disputationem de eius causa efficienti: quoniam vt agamus de causa materiali, scilicet, de subiecto, oportet præsupponere, an omnes virtutes morales sint naturales, an vero aliquæ sint supernaturales; & hoc est annexum disputationi de cuasa efficienti, & ita explicatur à DIVO THOMA in hac quæstione, in qua agit de huiusmodi causa.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm virtus insit nobis à natura?

PRIMA CONCLVSIO. *omnes virtutes intellectuales, & morales, secundum aptitudinem, & inchoationem, sunt homini naturales, tam respectu naturæ specificæ, quam respectu complexionis indiuidualis.*

SECVNDA CONCLVSIO. *hæc inchoatio virtutum æqualiter est naturalis omnibus hominibus respectu naturæ specificæ, non vero respectu complexionis indiuidualis.*

TERTIA CONCLVSIO. *virtutes quoad consummationem & perfectionem non insunt homini à natura, sed assuefactione, & industria comparantur.*

VLTIMA CONCLVSIO. *virtutes Theologicæ, neque quoad inchoationem, neque quoad consummationem insunt nobis à natura, sed totaliter ab extrinseco, scilicet, à Deo infundente.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM *nota*, quod consulto D. THOMAS non inquirit, vtrum virtus sit nobis naturalis? sed *vtrum insit nobis à natura*: quoniam naturale dicitur multis modis, scilicet, *aut quia* virtute naturali potest comparari, quamuis sit acquisitum; aut quia est secundum exigentiam naturæ, & conforme ipsi naturæ; sicut iustitia originalis sumpta pro dono præcisè integrante naturam rationalem intra ordinem naturæ, dicitur naturalis, quia est secundum exigentiam naturæ rationalis; quæ, sicut & quæcunque alia natura, postulat integritatem intra suum ordinem; *Aut quia* cedit in naturæ vtilitatem & perfectionem, quamuis sit supra eius exigentiam, qua ratione supernaturalia di- A cuntur aliquo modo naturalia; *Aut etiam quia* inest à natiuitate. quæ solet appellari natura. At verò D. THOMAS quia hoc loco inquirebat causam efficientem virtutis, noluit vti illo termino: sed rogauit, an *virtus insit nobis à natura*, cuius sensus est, an dimanet ex principijs intrinsecis naturæ, ita vt non habeatur per acquisitionem, nec per infusionem ab extrinseco.

§. I. *Quomodo virtutes secundum inchoationem sint homini naturales.*

CIRCA PRIMAM CONCLVSIONEM NOTA PRIMO, sensum eius non esse, quod sit in nobis B à natura idem genus inchoationis virtutum secundum naturam specificam, & secundum complexionem indiuidualem; sed quod absolutè est in nobis respectu vtriusque aliqua inchoatio virtutum, quamuis huiusmodi inchoatio sit valde distincta, & inæqualis; vt etiam D. THO. explicat in litera articuli: vt autē intelligatur quid sit hæc inchoatio, & in quo consistat eius diuersitas, & inæqualitas: aduertendum est, quod in homine potest distingui triplex inchoatio respectu virtutum: vna *passiua*, altera *effectiua*, & tertia *dispositiua*; *Inchoatio passiua* est potentia ad recipiendum virtutes; C *Inchoatio effectiua* est virtus ad producendum eas; & demùm *inchoatio dispositiua*, est dispositio conueniens Et respectu naturæ specificæ, & quidem *secundum rationem specificam*, quæ attenditur secundum animam rationalem, est in nobis inchoatio *passiua*, & etiam *effectiua* virtutum: quoniam in potentiis animæ rationalis non solum est à natura potentia *passiua* ad recipiendum virtutes morales, sed etiam sunt quædam principia & veluti semina, quę *effectiue* concurrunt ad eas; vt statim dicemus. At vero *secundum complexionem indiuidualem* solum est in nobis à natura inchoatio *dispositiua* respectu virtutum, quia ratione dispositionis corporeæ, quę nobis inest à natura, prouenit diuersitas in operationibus potentiarum sensitiuarum,

quæ sunt actus corporis, & ex hac diuersitate sequitur diuersitas in iudiciis & affectionibus potentiarum partis intellectiuæ, quibus potentiæ sensitiuæ deseruiunt ministerialiter; & ita quidam homines sunt à natura melius dispositi ad opera virtutum, quam alij; & rursum quidam sunt melius dispositi ad opera aliquarum virtutum, & alij ad opera aliarum, vt D. THOMAS docet in corpore articuli.

SECVNDO NOTA ex D. Tho. supra q. 51. art. 1. quod *inchoatio effectiua* respectu virtutum intellectualium speculatiuarum cuiusmodi sunt scientię, est habitus primorum principiorum speculatiuorum, qualia sunt, *quodlibet est, vel non est: omne totum est maius sua parte*, & similia; & *inchoatio effectiua* respectu virtutum intellectualium practicarum, qualis est prudentia, est habitus primorum principiorum in agibilibus, quæ à DIVO THOMA appellantur ibidem *principia iuris communis*, qualia sunt, *bonum est faciendum, malum est vitandum*: at vero respectu virtutum moralium, *inchoatio effectiua* est duplex: *vna* per modum dirigentis, quæ est habitus principiorum pertinentium ad agibilia; & *altera*, per modum proprij efficientis, quæ est inclinatio habitualis ad prosequendum bonum rationis sumptum in communi, & ad vitandum malum huic oppositum. Est autem discrimen inter has inchoationes, vt etiam docet ibidem D. TH. quoniam inchoatio virtutum intellectualiũ speculatiuarũ, est habitus superadditus intellectui, qui etiam appellatur *intellectus*, & non est congenitus ipsi intellectui, sed acquisitus per actũ assentiẽdi primis principiis, qui nõ habetur per discursum, sed per solam cognitionem terminorum: & idem est dicendum de inchoatione effectiua respectu virtutũ intellectualium practicarum, quæ appellatur *synderesis*: At vero inchoatio propriè effectiua respectu virtutum moralium, non est qualitas superaddita voluntati, sed promptitudo ipsius voluntatis ad illa principia communia scilicet, ad prosequẽdum bonum, & ad vitandum malum; de quo modo non disputabo cum ijs, qui contendunt, etiam respectu illorum principiorum esse ponendum in voluntate habitum superadditum, & acquisitum; sed solum dissoluam obiectionem, quę ex his potest fieri cõtra hanc primam conclusionem D. Tho quia ex his sequitur, quod inchoatio respectu virtutum intellectualium, non insit nobis à natura; cum dictum sit, hanc inchoationem esse illos duos habitus principiorum, qui non dimanant ex principiis intrinsecis naturæ, sed acquirũtur nostris actibus. Et *respõdetur* negando sequelam; & ad probationem dicendũ est, quod illi habitus dicuntur dimanare ex principiis naturæ, in quantũ intellectus cognitis terminis statim suaptè natura, & sine vllo discursu, producit assensus, vnde generantur ipsi habitus.

CIRCA SECVNDAM conclusionem NOTA, desumi ex ijs, quæ modo dicebamus rationem eius quoad *priorem partem*, scilicet, inchoationem virtutum esse æqualiter à natura in omnibus hominibus secundum naturam specificam: ea vero est, omnes homines habere à natura sufficientem vim ad acquirendum prædictos habitus, dummodo sit in eis expeditus vsus rationis ad discernendum inter bonum & malum. *Posterioris etiam partis* eiusdem conclusionis, scilicet, hanc inchoationem non esse æqualem in omnibus hominibus secundum complexionem indiuidualem, potest reddi ratio ex ijs, quæ diximus in primo notabili circa primam conclusionem; quoniam ex eis constat, hanc complexionem non esse æqualiter aptam ad opera virtutum in omnibus hominibus, neque ad opera earundem virtutum.

§. 1. *An virtutes quoad consummationem insint nobis à natura.*

CIRCA RATIONEM quã D. THO. probat tertiam conclusionem, NOTA, eam posse reduci ad hanc formam: ea, quę insunt nobis à natura, sunt determinata ad vnum, quia natura determinatur ad vnum: Atqui virtutum consummatio nõ est secundum vnum modum actionis, sed diuersimode secundum diuersas materias, & secundum diuersas circumstantias: ergo non inest nobis à natura.

VERVM CONTRA hanc rationem obijcitur PRIMO, quod respectu virtutum intellectualium sit inefficax: quia in primis, habitus principiorum, tam in speculatiuis, quam in practicis, non agit diuersimodè secundum diuersas materias, aut circumstantias, sed vno modo operatur, scilicet, cognitis terminis solo lumine naturali; & præterea scientia operatur vno tantum modo, scilicet, demonstrando, & circa vnam tantum materiam, quam habet pro obiecto.

Et confirmatur, hoc, quoniam in Angelis non tãtum habitus intellectus, sed etiam scientia secũdum consummationem est à natura; ergo non repugnat virtuti intellectuali esse à natura secundũ suam consummationem.

SECVNDO obijcitur, quod neque in virtutibus moralibus sit efficax, quia quælibet virtus moralis habet pro obiecto determinatam materiam, extra quam non potest operari, sicut quælibet scientia; & pręterea postulat rectas & determinatas circumstantias, scilicet, eas, quas supra appellaui intrinsecas.

Et confirmatur, quia *vel hæc*, indeterminatio virtutis intelligitur quoad bonitatem & malitiam moralem operationis, & hoc dici non potest quia (vt probauimus articulo pręcedenti) nulla virtus moralis potest concurrere ad actum, qui sit aliquo modo malus formaliter, scilicet, aut ex parte obiecti, aut ex parte circumstantiæ siue intrinsecæ, siue extrinsecæ; imo etiã, si, putetur bonus propter ignorantiam vincibilem: *aut intelligitur* quoad obiectum formale, & hoc multo minus dici potest, quia quælibet virtus est determinata ad suum obiectum formale sicut quælibet potentia, & quilibet habitus; *aut tandem* intelligitur quoad obiectum materiale, vt comprehendit materiam obiectiuam, & circumstantias materialiter sumptas, & neque hoc dici potest, quia vnaquęque virtus determinat sibi certam materiam, & certas circumstantias intrinsecas.

AD HORVM SOLVTIONEM *nota* dupliciter posse exponi discrimen, quod hoc loco constituit D. THO. inter vires effectiuas quæ nobis insunt à natura, quoad suam consummationem, & virtutes tam morales quam intellectuales quantum ad hoc, quod est habere modum operandi determinatum ad vnum, au indeterminatum, per ordinem ad diuersas materias & circumstantias.

Nam

Nam *primo* potest explicari ex parte ipsarum virium, quæ insunt à natura, & virtutum moralium & intellectualium: & ita exponitur à CAIETANO, qui inquit, discrimen consistere in hoc, quod virtutes morales & intellectuales ex propria natura habent vim ad operandum diuersimode, secundum diuersas materias, aut circumstantias, ita quod hæc diuersitas non solum prouenit ex diuersitate materiæ, sed etiam ex parte ipsarum virtutum, quæ habent vim agendi cum hac indeterminatione. At vero vires actiuæ, quæ nobis insunt à natura, non habent hanc indeterminationem sed sunt ex natura sua determinatę ad vnum modum operandi, ita quod, si quando reperitur aliqua diuersitas in earum actibus, non prouenit ex ipsarum vi actiua, sed ex conditione materiæ, sicut actiones agentium naturalium sæpe diuersificantur iuxta passi dispositionem. *Secundo* potest exponi ex parte subiecti virium actiuarum, quæ insunt à natura, & virtutum moralium & intellectualium, ita vt discrimen consistat in hoc, quod vires, quæ quoad suam consummationem insunt nobis à natura, non habent subiectum indeterminatum ad plures modos operandi; at vero virtutes tam morales quàm intellectuales habent subiectum indeterminatum ad diuersos modos operandi in ordine ad diuersas materias & circumstantias, & sic exponitur à CONRADO. Et iuxta hos duos modos exponendi hoc discrimen possunt etiam diuersimode dissolui argumenta contra ipsum proposita; & ita CAIETANVS qui sequitur priorem, respondet AD PRIMVM, admittendo, neque habitum scientiæ, neque habitum principiorum, qui dicitur intellectus inesse nobis à natura quoad consummationem; & negando, quod huiusmodi habitus non habeant diuersum modum operandi pro diuersitate materiæ; quoniam eorum operatio consistit in compositione prædicati cum subiecto, & scientia aliter componit ens cum non ente in hoc principio, *quodlibet est vel non est*, & aliter totum cum parte in hoc principio, *totum est maius sua parte*; & denique habitus principiorum practicorum aliter componit bonum cum prosecutione in hoc principio, *bonum est prosequendum*, & aliter malum cum fuga in hoc principio, *malum est fugiendum*. *Et ad confirmationem* negat, quod Angeli habeant habitum principiorum aut conclusionum superadditum speciebus intelligibilibus, quia, cum habeant notitiam euidentem tam principiorum, quam conclusionum sine vlla compositione, ad eum modum quo nos in prima operatione intellectus cognoscimus *quod quid est*, non indigent habitu superaddito, sed sufficit eis lumen naturale intellectus, cum speciebus terminorum, ad cognitionem omnium naturalium.

AD SECVNDVM vero nihil respondet, sed supponit tanquam certum, tam artem, quam virtutem moralem esse principium operandi diuersimode in ordine ad diuersas materias, vel circumstantias; & non solum prouenire hoc ex diuersitate materiæ, sed etiam ex natura ipsorum habituum, qui vim habent ad operandum cum ea diuersitate: vt, temperantia ex propria natura habet concupiscere aliter potum, aliter cibum, & aliter nunc, aliter post; & posset iuxta eius do-

A ctrinam responderi, quod quàmuis quælibet virtus moralis habeat determinatam materiam adæquatam, extra cuius latitudinem non possit operari, tamen intra latitudinem materiæ adæquatę habet multiplicem materiam inadæquatam, circa quam possit versari; vt, in exemplo posito à Caietano, temperantia potest versari circa cibum, & circa potum, & liberalitas habet varias materias inadæquatas largitionis; vt pecunias, vestes, libros & similia; & fortitudo habet multiplicia opera fortia circa quorum quodlibet versatur tanquam circa materiam inadæquatam; & similiter quamuis quælibet virtus postulat determinatas circumstantias, scilicet illas quas appellauimus intrinsecas, tamen circa quamlibet earum potest diuersimode operari: vt in exemplo posito, temperantia pro diuersitate temporis, aut dispositionis proprij subiecti, vel aliarum circumstantiarum, inclinat ad sumendum plus vel minus cibi aut potus; & liberalitas ad largiendum maiorem aut minorem quantitatem pecuniæ. Et ex hoc patet solutio *ad confirmationem*, quoniam dicendum est, hanc indeterminationem virtutis moralis non esse respectu bonitatis & malitiæ, nec respectu obiecti formalis, sed respectu obiecti materialis, vt

B comprehendit materiam obiectiuam, & circumstantias; si tamen hoc intelligatur de materia inadæquata, & de circumstantijs sumptis non formaliter, prout requiruntur ad conformitatem cum recta ratione, sed materialiter, vt in exemplis propositis potest facile explicari.

SED quamuis iuxta sententiam hanc explicetur optime qua ratione conueniat virtutibus indeterminatio ad diuersos modos operandi in ordine ad diuersas materias vel circumstantias; & satisfiat sufficienter obiectionibus propositis; non explicatur id, quod est valde necessarium ad intelligendum efficaciam rationis Diui THOMÆ, scilicet, cur virtutes, non obstante hac indeterminatione, non possint inesse nobis à natura. Et potest sumi ratio dubitandi ex potentijs, quæ sunt subiecta ipsarum virtutum; nam verbi gratia voluntas maiorem indeterminationem habet respectu istorum omnium; in quibus dictum est, virtutes morales habere indeterminationem; quam quęlibet

C libet virtus in particulari: quoniam habet indeterminationem respectu omnium, ad quæ extendi possunt omnes virtutes morales; si quidem omnes pendent ab ea in suis operationibus, & nihilominus hæc potentia quoad suam consummationem inest homini à natura; ergo multo maiori ratione quæcumque virtus moralis, non obstante prædicta indeterminatione, poterit inesse homini à natura, quoad suam consummationem.

QVARE MIHI magis placet *posterior modus* explicandi hanc rationem Diui THOMÆ, & iuxta eum dicerem vim rationis esse hanc: virtus habet ex parte sui subiecti indeterminationem aliquam, scilicet, vel ad verum & falsum si sit virtus intellectualis; vel ad bonum & malum si sit virtus moralis, vel saltem ad operandum vel non operandum circa obiectum; aut quia eget aliquo vt operetur, sicut intellectus eget notitijs extremorum,

vt determinetur ad assentiendum principijs, aut quia retardatur impedimento aliquo ab operatione; ergo est determinatio sui subiecti per modum inclinationis ad alteram partem, & ex consequenti distinguitur realiter ab ipso; quia id quod indeterminatum est, non potest determinari formaliter per seipsum; & ex hoc sequitur vlterius, quod non dimanet à principijs intrinsecis subiecti, & ex consequenti quod non insit ei à natura, quia non est determinatio sui subiecti per modum effectus, sicut actus determinat potentiam indifferentẽ à qua elicitur, sed per modũ inclinationis, & propensionis, facilitantis & adiuuantis ad operandum; & subiectum, quod ex se, & ex propria natura est indeterminatum ad operandum, non potest habere tantam vim, vt ex principijs intrinsecis ipsius emanet determinatio per modum propensionis ad operandum, quia comparatur ad huiusmodi determinationem præcise, vt potentia passiua; & hęc est ratio, qua Diuus THOMAS vtitur supra q. 49. art. 4. & tota q. 50. & q. 51. articulo primo.

ET EX HAC explicatione patet solutio ad obiecta; nam ad PRIMVM respondetur, quod tam habitus conclusionum, quam etiam principiorum, præsupponit in intellectu aliquem modum indeterminationis ad operandum, & ideo neuter inest intellectui à natura in rigore, quãuis habitus principiorum dicatur inesse à natura in sensu explicato in secundo notabili posito circa primam conclusionem.

Ad Confirmationem respondetur, quod si in Angelis sint habitus principiorum & conclusionum distincti à lumine naturali intellectus, & à speciebus intelligibilibus, de quo disputandum est 1. part. quæst. 58. artic. 1. non est dicendum, inesse eis à natura, nisi in sensu, quo id concessimus de habitu principiorum respectu nostri intellectus. Quo modo vero concedat D. THOMAS. 1. part. quæst. 55. artic. 2. species intelligibiles esse connaturales Angelis, quamuis per eas etiam determinetur intellectus Angelicus ad intelligendum, explicandum est ibidem; & certe non videtur appellare eas connaturales quia emanent à principijs intrinsecis per modum proprietatum, sed quia consentaneum est naturæ Angelicæ habere eas in principio suæ conditionis inditas à suo authore.

AD SECVNDVM *cum sua confirmatione* respondetur, quod in nullo subiecto potest poni virtus moralis, nisi in eo sit aliquis modus indeterminationis circa operationem.

CIRCA VLTIMAM conclusionem *Nota*, quod, cum Diu. THOMAS inquit, non inesse nobis à natura virtutes supernaturales quoad inchoationem; non negat, esse in nobis potentiam obedientialem, & capacitatem respectu earum; sed aut vim effectiuam, aut potentiam passiuam proportionatam & connaturalem.

A

ARTICVLVS II.

Vtrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum?

PRIMA CONCLVSIO. *Virtus hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Virtus ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem diuinam, & non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, sed causatur solum in nobis per operationem diuinam.*

§. 1. *Exponitur titulus articuli.*

B CIRCA TITVLVM nota *primo*, per *virtutem*, intelligi solum virtutem moralem, & non intellectualem, vt sumitur pro pure speculatiua, quoniam Diu. THOMAS in hac materia (vt sæpe dixi) potissimum agit de virtutibus moralibus, vt hoc nomine comprehendantur omnes, quæ important aliquem ordinem ad appetitum, & ad actus liberos; quamuis harum occasione dicat etiã aliqua de virtutibus intellectualibus, quę sunt omnino speculatiuę: & hoc etiam constat ex prima conclusione articuli, quæ nullo modo potest intelligi de virtutibus pure speculatiuis: quoniam de eis non potest dici, quod ordinentur ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, quia verum speculatiuum, quod est bonum, ad quod ordinantur, non mensuratur secundum regulam rationis humanæ, sed secundum esse rei, iuxta illud, *ab eo quod res est vel non est propositio dicitur vera vel falsa*. Quare immerito CAIETANVS vt explicaret, qua ratione doctrina huius articuli intelligatur etiam de his virtutibus pure speculatiuis, dicit, verum speculatiuum habere duas regulas, quarum vna est ipsum esse rei, quia propositio aut

C iudicium habet veritatem in quantum commensuratur ipsi esse rei, & altera est ratio humana, quia examinat veritatem conclusionum in principijs, & actus assentiendi principijs pendet à principio rationis humanæ, quod Caietanus dicit appellari lumen intellectus agentis, & appellaretur melius lumen aut vis cognoscitiua intellectus possibilis, quoniam intellectus agens, vt distinguitur à possibili, non habet munus aliud circa prima principia distinctum ab eo quod exercet circa conclusiones.

SECVNDO NOTA, quod in virtute morali includuntur duo, scilicet ratio communis habitus operatiui, & ratio specifica virtutis moralis, quæ consistit in hoc, quod est esse operatiuũ actus boni per ordinem ad regulam, aut legem morum. Et quamuis de virtute secundum priorem rationem iam D. THOM. disputasset an causetur ex nostris actibus, cum id disputauit in communi de habitibus supra q. 51. art. 2. tamen secundum posteriorem rationem non est hactenus disputatum, & potest habere

nouam

nouam & maiorem difficultatem, propter id, quod virtus moralis addit supra communem rationem habitus, & ideo nunc D. THOMAS disputat de eo in particulari.

TERTIO nota, quod per verbum *causetur*, non intelligitur quodcumque genus causalitatis, v. g. dispositiuæ, sed determinatè intelligitur causalitas effectiua, quoniam de ea agit D. THOM. in tota hac quæstione; & ita integer sensus tituli est. *An virtus moralis producatur efficienter per actus nostros*.

§. 2. *De sensu primæ conclusionis quantum ad virtutes, in ordine ad bonum modificatum per rationem humanam.*

CIRCA PRIMAM conclusionem *nota*, intelligi de omnibus virtutibus moralibus, quæ sunt ordinis naturę, vt distinguuntur à supernaturalibus & in ea explicari proprium specificatiuum ipsarũ; & vt virtutes morales sunt, & vt naturales sunt; nam imprimis, cum dicitur, quod virtus de qua fit sermo, ordinatur in bonum *modificatum aut mensuratum per regulam rationis*; explicatur specificatiuum virtutis moralis, quoniam huiusmodi bonum est bonum morale, quod est obiectum, in ordine ad quod specificatur virtus moralis; & cum additur, quod ratio, quę est regula mensurans huiusmodi bonum, est *ratio humana*, explicatur specificatiuum virtutis moralis, quatenus est naturalis, quoniam ratio, prout illustrata lumine supernaturali, quamuis sit ratio hominis, non potest dici absolute humana, sed superhumana; sicut non potest dici naturalis, sed supernaturalis; & ideo cum dicitur humana, sumitur vt non participat aliquid supernaturale, & ex consequenti vt naturalis; quare bonum, quod per eam ita sumptam mensuratur, & quod specificat virtutem, de qua in hac conclusione fit sermo, erit bonum naturale, quia consistit in conformitate ad regulam naturalem.

CIRCA rationem, qua D. THOMAS probat hanc conclusionem *notà*, contineri illis verbis articuli; *in quantum huiusmodi actus procedunt à ratione sub cuius potestate & regula tale bonum consistit*; & potest reduci ad hanc formam; Bonum, ad quod virtus moralis (de qua fit sermo in hac conclusione) inclinat tanquam ad obiectum, consistit in conformitate obiectiua cum ratione humana, tanquam cum regula; ergo per actus humanos potest causari huiusmodi virtus moralis; *antecedens* patet ex definitione boni, quod est obiectum huius virtutis, quam Diu. THOMAS præsupponit in principio articuli; & *consequentia* probatur, quoniam actus humani, quatenus procedunt ex ratione humana, possunt attingere bonum, quod consistit in conformitate cum ratione humana; ergo per hos actus potest causari inclinatio habitualis ad huiusmodi bonum, quæ est ea virtus, de qua fit sermo in hac conclusione; patet *hac consequentia*, quia per actus attingentes aliquod obiectum potest causari habitus inclinans, in idem obiectum; ergo per actus attingentes bonum conforme rectæ rationi potest causari habitus inclinans in idem bonum.

SED CIRCA rationem est difficultas; quam vt

A clarius proponamus, est ADVERTENDVM, quod Diu. THOMAS supra quæst. 51. art. 2. ad 3. & in hoc articulo ad tertium dissoluit, hoc argumentum, quo solet probari, actus non esse causas habituum aut virtutum: *actus est minus perfectus quam habitus, aut virtus; ergo non est causa habitus aut virtutis, quia causa debet esse perfectior effectu, aut saltem æque perfecta cum eo*. Et vtrobique respondet, quod actus procedunt ex principijs nobilioribus & perfectioribus, quam sint habitus aut virtutes morales, & quatenus procedunt ex huiusmodi principijs sunt causæ habituum aut virtutum; & in hac ratione, quam nunc explicamus, videtur docere, principium, à quo procedunt actus humani quatenus sunt causæ virtutum moralium, esse rationem humanam; quoniam inquit, actus humanos, quatenus procedunt ex ratione humana, esse causas virtutum, quæ ordinantur in bonum secundum regulam rationis humanæ. Ex hoc tamen sequuntur duo inconuenientia. PRIMVM est, quod actus humani non causant virtutes causalitate physica, sed morali, quod est contra intentum articuli, vt diximus in explicatione tituli; & probatur sequela, quia ratio humana non concurrit causalitate physica, sed morali, scilicet per modum

B regulæ, ad actus humanos, quatenus attingunt illud bonum, quod est obiectum virtutis moralis; ergo actus humani, quatenus procedunt ex ratione humana hoc genere causalitatis, non habent causare causalitate physica habitum inclinantem in illud bonum; *antecedens* patet, quia ratio humana eodem genere causalitatis concurrit ad modificandum bonum illud, & ad actus prout terminantur ad ipsum; & constat quod ad modificandum bonum illud solum concurrit vt regula & mensura, & possumus ad hoc confirmandum adducere omnia argumenta, quibus probari solet, cognitionem non concurrere ad actũ voluntatis non vt causam efficientem physicè, sed vt conditionem necessario requisitã; & *consequentia* probatur, quia quod participat ab alio vim causandi, nõ potest habere maiorem vim causandi, quam id, à quo eam participat si ergo actus humani habent posse causare virtutem, quatenus procedunt à ratione humana, & ratio humana non concurrit ad eos concursu physico; sequitur quod neque ipsi concurrant ad virtutis generationem concursu physico.

C SECVNDVM inconueniens est, quod primum principium productionis virtutum moralium in nobis sit ratio humana, siue actus intellectus, & non naturalis inclinatio voluntatis ad prosequendum bonum in communi, & ad vitandum malum. Et quod sequatur hoc inconueniens, patet, quia ratio humana, & illa naturalis inclinatio voluntatis, non possunt concurrere æqualiter ad actus, quibus generantur virtutes, sed cum subordinatione inter se: ita vt inclinatio voluntatis subordinetur rationi humanæ; ergo si actus humani, quatenus procedunt à ratione humana, habent causare virtutes morales, sequitur quod primum principium productionis harum virtutum in nobis sit ratio humana; quod autem hoc sit inconueniens probatur, quia imprimis est contra D. THOMAM, qui articulo præcedenti docuit, inchoationem virtutum, quæ nobis inest à natura, esse primam causam actiuam earum; & hanc inchoationem respectu

virtutum intellectualium esse habitum primorum principiorum intellectualium, & respectu virtutum moralium esse inclinationem voluntatis ad bonum in communi, vt nos ibi latius explicuimus.

Et Confirmatur, quia etiam est contra rationem: quoniam ita se habet inclinatio voluntatis ad bonum respectu virtutum moralium, sicut inclinatio intellectus ad principia, quæ est habitus superadditus intellectui, respectu virtutum intellectualium; ergo sicut habitus principiorum, in intellectu est primum principium actiuum virtutum intellectualium, ita etiam inclinatio ad bonum in voluntate est principium primum actiuum virtutum moralium.

AD HVIVS difficultatis solutionem SVPPONENDVM est, quod, quamuis, iuxta doctrinam D. THOMÆ in locis citatis, dicendum, sit, actus humanos non esse causas virtutum moralium, nisi quatenus procedunt à quodam principio, quod est perfectius & nobilius, quam ipsæ virtutes morales; & rursus hoc principium includere rationem humanam: tamen addendum est, non importare solum hanc rationem, sed etiam inclinationem naturalem voluntatis ad bonum in communi, siue ad sequendum bonum, & ad fugiendum malum; itaque completum principium, ad quod reducitur causalitas actuum humanorum respectu virtutum moralium (quod articulo præcedenti appellauimus cum D. THOM. inchoationem ipsarum virtutum) importat duo vt ibidem diximus, scilicet in voluntate inclinationem ad bonum, & in intellectu habitum inclinantem ad assentiendum illis principijs practicis, quæ appellantur principia iuris communis, scilicet, bonum est faciendum, malum est vitandum. Verum hæc duo concurrunt non eodem genere causalitatis medijs actibus ad productionem virtutum moralium, sed valde diuerso: quoniam habitus principiorũ, qui est in intellectu, concurrit regulatiuè, & directiue tantum, quod pertinet ad quoddam genus efficientię moralis; at vero inclinatio ad bonum, quæ est in voluntate, concurrit efficienter physice; Et *quod hæc duo concurrant* ad huiusmodi principium, est expressa sententia D. THOMÆ; nam quæstione de virtutibus in communi art. 8. in fine corporis, sic ait: *ad virtutem, quæ est in voluntate, aptus redditur homo & per inchoationem virtutis quæ est in voluntate, & per eam quæ est in intellectu.* Et in 3. dist. 33 quęst. 1. artic. 2. quæst. 3. dicit, quod seminaria virtutum, quæ sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis, & rationis, ad bonum nobis connaturale; & supra q. 51. artic. 1. inquit, quod inchoatio virtutum moralium, quæ nobis inest à natura, est solum principia iuris communis, quæ sunt in voluntate, non per aliquem habitum superadditum, sed per eius inclinationem ad bonum; & in intellectu per habitum inclinantem ad assentiendum eis; & articulo præcedenti in corpore inquit, expresse, quod homini est naturalis inchoatio virtutum moralium secundum naturam speciei, in quantum in intellectu sunt naturaliter quædam principia agendorum, & in voluntate est quidam naturalis appetitus, quod est secundum rationem. Et aliorum sanctorum testimonia pro hac sententia refert Bellarminus libro quinto de gratia & libero arbitrio cap. 12. in solutione septimi argumenti. *Deinde*

A *mum* probatur ratione, quia virtutes morales debent produci per actus voluntatis: ergo necessarius est etiam concursus ipsius voluntatis; & vlterius, voluntas non potest operari nisi præuia cognitione intellectus; ergo etiam est necessarius concursus intellectus. *Quod vero hæc duo diuersimode concurrant* ad virtutum moralium productionem, probatur, quia de inclinatione voluntatis non potest negari quod concurrat physice, sicut concurrit ad actus humanos, quibus proxime producuntur; & de habitu principiorum, qui est in intellectu, tam certum est non concurrere physice, sed solum regulatiue & directiue, quam certum est iudicium prudentiale, quod est conclusio Syllogismi practici, concurrere solum hoc modo ad electiones voluntatis, quibus immediate producuntur virtutes morales; quoniam habitus principiorum, qui est in intellectu, non concurrit ad has electiones, nisi medio illo iudicio.

ET EX his patet solutio ad totam difficultatem propositam, nam imprimis, cum Diu. THOMAS docet, actus humanos, quatenus procedunt ex ratione humana, esse causas virtutum moralium; B non negat, etiam esse causas, quatenus procedunt ex inclinatione voluntatis ad bonum; sed meminit tantum rationis, quia id solum necessarium erat ad explicandum quomodo actus humani possint attingere bonum modificatum per regulam rationis, tanquam obiectum sibi proportionatum, & ita negandum est sequi *primum inconueniens* ex hac ratione D. THOMÆ; & ad probationem dicendum est, solum conuincere, quod actus humani non habeant causalitatem physicam, quatenus præcise procedunt ex ratione humana: cum quo stat, quod habeant eam, quatenus procedunt ex suo integro principio, scilicet ex inclinatione voluntatis & ratione. *Et ad secundum inconueniens* dicendum est, nũ sequi, si intelligatur de primo principio efficiente physice; si vero intelligatur de primo principio directiuo, non esse inconueniens. Et ad argumentum quo probatur absolute, dicendum est, quod hæc duo constituunt vnum completum principium, & vnumquodque est principium in suo genere, ratio quidem in genere dirigentis, & inclinatio voluntatis in genere efficientis physice. Et ad argumentum quo probatur esse inconueniens: dicendum est non esse inconueniens, quod C vnumquodque horum sit in suo genere primum: sicut admitti debet in voluntate & imperio aut iudicio practico respectu motus liberi.

§. 3. Explicatio secundæ conclusionis de bono modificato per regulas supernaturales remittitur ad alium locum.

CIRCA secundam conclusionem & eius rationem nota explicari in ea proprium specificatiuum virtutum moralium supernaturalium, de quo & de efficacia rationis dicemus alio loco.

ARTI-

Digitized by Google

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum virtus, quam acquirimus ex operum assuetudine, sit eiusdem speciei cum virtute infusa?

CONCLVSIO *est negatiua.*

CIRCA HOS DVOS articulos, & simul circa secundam conclusionem secundi, agendũ est de virtutibus infusis; non quidẽ de omnibus, sed solum de moralibus; nam cum duplex possit distingui genus virtutum infusarum, vnum Theologicarum, & alterum moralium: de priori solet disputari 2. 2. & ideo nos in principio huius materiæ diximus, agendum esse nunc solum de posteriori, de quo sit

DVBIVM.

An de facto, & secundum legem ordinariam in iustificatione simul cum gratia iustificante infundantur virtutes morales?

§. 1. *Explicatio tituli.*

VBI PRO TITVLI explicatione ADVERTENDVM est imprimis, nos loqui peculiariter de tempore iustificationis: quoniam, cum virtutes morales pertineant ad quandam animæ sanitatem, si aliquando producuntur per infusionem, tunc maxime produci debent, cum infunditur gratia, per quam anima sanatur à peccatis, & iustificatur, & loquimur de iustificatione quæ fit, vel præsuppositis habitibus virtutum moralium, vt cum quis proprio exercitio acquisiuit virtutes morales, & subito incidit in aliquod peccatum mortale, à quo statim resurrexit per pœnitentiam; *vel etiam* præsuppositis habitibus vitiorum, vt cum homo maxime vitiosus, antequam acquirat virtutes, iustificatur; *vel tandem*, nullis præsuppositis habitibus, siue virtutum, siue vitiorum, vt, cum puer ante vsum rationis iustificatur per baptismum.

Deinde notandum est ex CAIETANO art. 4. huius quæstionis, & supra q.51.art.4 virtutes morales dupliciter posse esse infusas: *primo modo per accidens*, vt cum ipsæ ex propria natura possunt produci actibus nostris, & tamen de facto producuntur à Deo supplente concursum nostrorum actuum; sicut

A sæpe effectus producibiles per causas secundas producuntur à Deo supplente concursum secundarum causarum: qua ratione docet D. THOMAS 1. p. q. 94. art. 3. & q. 95. art. 3. scientias & virtutes, quæ possunt acquiri actibus nostris, fuisse infusas primo parenti in primo instanti suæ conditionis; *Secundo* modo sunt infusæ *per se*, vt, cum ex propria natura postulant produci per infusionem à Deo, & non possunt acquiri actibus nostris; & de vtroque modo virtutum infusarum intelligitur hoc dubiũ, & de omnibus virtutibus moralibus, siue sint ex infusis per accidens, siue ex infusis per se. Quare sensus est *An in iustificatione, siue præsupponantur habitus virtutum moralium, siue habitus vitiorum, siue neutri, infundantur omnes virtutes morales aut per accidens aut per se?*

§. 2. *Variæ sententiæ Doctorum.*

IN QVO EST PRIMA sententia eorum, qui absolute negant infundi cum gratia iustificante virtutes morales, siue per se, siue per accidens. Hanc sequuntur SCOTVS in 3. dist. 36. quæst. vnica art. 3. §. *contra hoc est* AVGVSTINVS. DVRANDVS in 3. dist. 33. quæst. 6. GABRIEL in 4. d. 4. quæst. 1. B art. 2. conclusione 7. & 8. & artic. 3. dubio 2. & OCKAM in 4. quæst. 3. art. 3. in solutione tertiæ & quartæ difficultatis, & postea in solutione 4. dubij. Quoniam hi omnes asserunt, præter virtutes morales, quæ possunt acquiri nostris actibus, non dari alias, quæ non possint eis acquiri, sed solum producantur à Deo per infusionem, & ideo appellentur infusæ per se; & de his dicunt non infundi semper, aut secundum legem ordinariam simul cum gratia in iustificatione: & in hac sententia, quantum ad hoc, quod est negare virtutes morales infusas per se, & distinctas specie ab acquisitis, conueniunt HENRICVS quodlibeto 6. quæst. 12. & MARSILIVS in 4. quæst. 10. art. 1. in secunda parte, in quodam notabili posito ad dissoluendum argumenta proposita contra quintam conclusionem.

ET PROBATVR hęc sententia, quia in iustifica- C tione non infunduntur virtutes morales acquisitæ, neque aliæ etiam morales, quę in hoc sint distinctæ ab acquisitis, quod non possint acquiri nostris actibus; ergo secundum legem ordinariam non infunduntur simul cum gratia iustificante virtutes morales, neque per se, neque per accidens; *consequentia* patet, quia, vt patet ex tituli explicatione, virtutes morales dicuntur infundi per accidens, quando de facto infunduntur à Deo, quamuis ex propria natura possent acquiri nostris actibus; & per se, quando de facto infunduntur, & ex propria natura habent quod non possent nostris actibus acquiri. Et *antecedens quoad priorem partem* probatur à prędictis authoribus locis citatis, & præterea à DVRANDO d. 36. quæst. 1. quia non est necessaria connexio inter gratiam iustificantem cum virtutibus Theologicis, quæ cum ea infunduntur, & virtutes morales acquisitas, neque ex parte gratiæ & virtutum Theologicarum; neque ex parte virtutum moralium; neque ex parte alicuius tertij, cum quo tam gratia, quam virtutes morales habeant necessariam connexionem; de quo

nunc non agemus, quoniam est parum necessarium ad resolutionem huius quæstionis, & pertinet ad eam partem, in qua disputari solet de connexione virtutum moralium cum gratia & charitate. Et *quoad posteriorem partem*, in qua consistit præcipua difficultas, probatur quatuor medijs. PRIMVM est, quia ad iustificationem non est necessarium infundi homini virtutes morales, quæ in hoc excedāt acquisitas, quod non possint acquiri nostris actibus; ergo non infunduntur secundum legem Dei ordinariam; *consequentia patet*, quia ex vi iustificationis solum infunduntur ea, quæ ad ipsam sunt necessaria; & *antecedens* probatur, quia in iustificatione homo emundatur à peccato, & renouatur interius, & acceptatur ad vitam æternam, & accipit ea, quæ necessaria sunt, vt possit mereri vitam æternā: sed virtutes morales infusæ, quantūcunque sint perfectiores acquisitis, nō requiruntur ad aliquid horum; ergo neque sunt necessariæ ad iustificationem; probatur *ista minor*, quia imprimis certum est, quod non requiruntur ad remissionē peccatorum, neque ad internam renouationem hominis, neque ad eius acceptationem ad beatitudinem supernaturalem; quod vero non requirantur ad merendum eandem beatitudinem, probatur, quia, vt opus aliquod sit meritorium beatitudinis supernaturalis, satis est quod sit bonum moraliter, & quod fiat ab homine grato, & ordinetur in finem supernaturalem, saltem virtualiter; & ad hęc omnia sufficiunt gratia in essentia animæ, & fides supernaturalis in intellectu, & imperium charitatis in voluntate.

SECVNDVM MEDIVM est, quia istæ virtutes non sunt necessariæ aliquo modo in ordine ad operationem; ergo non infunduntur secundum legem ordinariam in iustificatione, *consequentia* patet, quia, cum istæ virtutes sunt operatiuę, ex modo, quo fuerint necessariæ ad operationem, colligetur an sit necessarium, eas infundi; & ex consequenti an infundantur secundum legem ordinariam in iustificatione: & *antecedens* probatur, quia non potest dici, esse necessarias propter substantiam operationis absolute sumptam; neque propter supernaturalitatem, quod sic probo, vel sunt necessariæ ad supernaturalitatem operationis ex parte finis, id est, vt operatio ordinetur in finem supernaturalem; vel ex parte medij, id est, vt medium rationis, aut rei, ad quod ordinantur virtutes morales, attingatur per operationem in ordine ad finem supernaturalem, vel ex parte modi, id est, vt cognoscatur modus, quo est attingendum medium per operationem in ordine ad finem supernaturalem: sed *primum* dici non potest, quia, vt operatio ordinetur in finem supernaturalem, sufficit quod procedat ex imperio charitatis; & propter eandem rationem non potest dici *secundum*, quia sufficit, quod operatio ex imperio charitatis attingat medium rationis in materia alicuius virtutis moralis, ad hoc, vt dicatur attingere tale medium in ordine ad finem supernaturalem; neque tandem potest dici *tertium*, quia per lumen fidei sufficienter cognoscitur modus, quo attingendum est medium rationis ad hoc, vt operatio sit accommodata fini supernaturali.

TERTIVM MEDIVM est, quia in iustificatione secundum legem ordinariam non expelluntur ab eo, qui iustificatur, habitus vitiorum, quos antea habebat; ergo neque infunduntur virtutes morales; *antecedens* patet, quoniam vitiosus, qui conteritur de peccatis, & consequitur gratiam, experitur in se habitus vitiorum, quos antea habebat, & eandem difficultatem ad opera virtutum moralium, quam antea patiebatur ratione illorum habituum; & *consequentia* probatur, quoniam habitus virtutis & vitij inclinant ad obiecta contraria, & habent inter se oppositionem formalem, & ideo non possunt esse simul in eodem subiecto, alias eadem potentia haberet simul inclinationes & propensiones formaliter oppositas.

Dices, virtutem infusam, & vitium, non habere proprie obiecta contraria, quia contrarietas proprie solum reperitur inter ea, quæ sunt eiusdem generis immediati, & hæc obiecta non solum differunt genere immediato, sed etiam ordine; cum vnum sit ordinis supernaturalis, & alterum ordinis naturalis; & ideo neque ipsam virtutem & vitium habere inter se formalem oppositionem, ratione cuius non possint esse simul in eadem potentia.

Sed contra hoc potest obijci, quod ad incompossibilitatem aliquorum habituum in eodem subiecto non requiritur contrarietas inter obiecta formalia, sed sufficit contrarietas inter obiecta materialia, & in modo tendendi in ipsa; sicut patet in habitu charitatis supernaturalis, & habitu odij; & in actibus virtutum moralium infusarum, & vitiorum, qui propter hanc oppositionem sunt incompossibiles in eodem subiecto; & non solum propter pluralitatem ipsorum sine subordinatione; & hoc genus oppositionis etiam reperitur inter ipsos habitus virtutum infusarum, & vitiorum; nam v. g. temperantia infusa conuenit cum acquisita in materia & modo tendendi in ipsam; ergo habet ex parte vtriusque candem oppositionem cum vitio intemperantiæ.

QVARTVM MEDIVM est, quia secundum legem ordinariam non datur hominibus in iustificatione maior aliqua facilitas ad exercendum opera virtutum moralium, quam habent ante iustificationem; ergo neque infunduntur virtutes morales; *consequentia patet*, quia vnusquisque habitus operatiuus dat potentiæ, in qua recipitur, promptitudinem & facilitatem in ordine ad suam operationem; & ita ARISTOTELES 2. Ethicorum cap. 4. dixit esse signū habitus operari delectabiliter, atque adeo sine difficultate & labore; & *antecedens* probatur, *tum quia*, si ex duobus pueris æqualibus omnino in naturalibus, alter baptizetur, & alter non; cum peruenerint ad vsum rationis, non exercebit promptius & facilius opera virtutum is, qui baptizatus est, quam qui non est baptizatus: vt constat ex eo, quod pueri baptizati, cum perueniunt ad illam ætatem non minus indigent persuasionibus & instructione, vt assuefiant operibus virtutum moralium, quam si non essent baptizati: *tum etiam quia* alias sequeretur, iustificatos cognoscere experientia certa infundi sibi has virtutes morales, & consequenter Theologicas, & gratiam, quia vnusquisque experitur quando operatur facile & prompte.

Dices, hoc argumentum habere vim respectu virtutum acquisitarum, & non respectu infusarum, quoniam acquisitæ dant potentijs, in quibus sunt, facilitatem, non vero infusæ.

Sed contra, quia quæcunque virtus operatiua,

siue sit acquisita, siue infusa, est secundum suam essentiam inclinatio & propensio habitualis ad suam operationem; ergo dat suo subiecto esse propensum & inclinatum ad eandem operationem, quia non potest forma vniri alicui subiecto, nisi det ei suum primarium effectum formalem: sed dare esse propensum, & inclinatum ad aliquam operationem, est dare facilitatem & promptitudinem ad exercitium eiusdem operationis, quia in omnibus rebus propensio & inclinatio ad operationem reddit faciliorem ipsam operationem; ergo quæcumque virtutes morales siue sint acquisitæ, siue infusæ, dant facilitatem in ordine ad suas operationes.

SECVNDA SENTENTIA est eorum, qui dicunt, in iustificatione secundum legem ordinariam infundi per accidens omnes virtutes morales, & nullam infundi per se. Hanc sequitur MARSILIVS loco citato pro præcedenti sententia, nam ibi negat, esse aliquas virtutes ita infusas, vt non possint acquiri nostris actibus: & concedit omnes virtutes morales, quamuis possint acquiri nostris actibus, infundi semper in iustificatione, & non adducit aliquod fundamentum pro sua sententia: tamen pro ea parte, qua negat virtutes infusas per se, possunt proponi argumenta præcedentis opinionis, & pro ea parte, qua affirmat infundi virtutes morales acquisitas possumus sic argumentari: in iustificatione infunditur homini perfecta sanitas, ergo etiã infunduntur virtutes morales, patet consequentia, quia ad perfectam sanitatem requiruntur principia operandi bene moraliter, & huiusmodi principia sunt ipsæ virtutes morales.

§. 3. *Vera sententia Diui Thomæ affirmatiua.*

TERTIA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt duo: *Primum est*, non infundi secundum legem ordinariam in iustificatione virtutes morales, quæ possunt acquiri nostris actibus: *Secundum* est, infundi alias, quæ sint æquales numero acquisitis, & in hoc superent eas, quod non possint nostris actibus acquiri. Hæc est sententia D. THOM. artic. 3. huius quæstionis, & supra q. 51. art. 4. & q. vnica de virtutibus in communi art. 10. & in 3. d. 33. q. 1. art. 2. q. 3. & sequuntur eum ex discipulis D. THOMÆ CAPREOLVS eadem dist. q. vnica art. 1. conclusione 3. & art. 3. ad argumenta DVRANDI cõtra tertiam conclusionem, PALLVDANVS q. 1. art. 2. CAIETANVS & CONRADVS locis citatis ex hac parte, & ex alijs RICHARDVS in 3. d. 33. circa primum principale q. 2. MAIOR q. 7. GABRIEL eadem d. q. vnica art. 3. dubio 2. & OCKAM in 3. q. 12. in solutione 5. dubij propositi circa 4. articulum principalem, quamuis hi duo vltimi sequantur oppositum in locis citatis pro prima sententia: fundamenta huius sententiæ adducemus postea.

PRIMA CONCLVSIO, *virtutes morales acquisitæ possunt à Deo infundi per accidens, siue in iustificatione, siue extra eam: tamen secundum legem ordinariam, & de facto, non infunduntur neque in iustificatione, neque in alia certa & determinata occasione.*

Hæc conclusio quoad vtramque partem est ex-

A pressa sententia D. THOMÆ: & *quoad primam partem* probatur, quoniã locis citatis in explicatione tituli huius dubij docet, habitus, tam scientiarum, quam virtutum, qui possunt acquiri actibus humanis fuisse infusos primo parenti, & supra q. 51. art. 4. sic ait: *quandoque Deus ad ostendendum suam virtutem, infundit homini illos habitus, qui naturali virtute possunt causari: sicut Apostolis dedit scientiam scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem possunt acquirere, licet non ita perfecte.*

Et confirmatur ratione, qua ibi vtitur D. THOMAS: quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, quod saltem de causis efficientibus non concurrentibus vitaliter solet concedi ab omnibus; ergo etiam potest Deus causare in anima virtutes morales, quæ secundum suam naturam possunt produci nostris actibus sine concursu ipsorum actuum, atque adeo infundendo eas.

Et quoad posteriorem partem probatur etiam *imprimis* testimonio D. THOMÆ, quoniam art. 3. huius quæstionis in corpore, docet, virtutes morales, quæ possunt acquiri nostris actibus, procedere ex quibusdam naturalibus principijs in nobis præexistentibus, atque adeo non produci per

B infusionem à solo Deo. Et in solutione primi, admittit vt certam, hanc propositionem, ea, quæ possunt fieri à causis secundis, non fiunt immediate à Deo, nisi aliquando miraculose; atque adeo extra legem ordinariam; & consequenter concedit, virtutes, quæ secundum legem ordinariam infunduntur à Deo, non esse illas, quæ possunt acquiri nostris actibus, sed alias proportionatas virtutibus Theologicis. Et supra q. 51. art. 4. in corpore loquens de his virtutibus, dicit, quod Deus quandoque ad ostendẽdum virtutem suã infundit hominibus habitus, qui possunt naturali virtute causari; quare insinuat, Deum non id facere secundum legem ordinariam; & in solutione secundi admittit eandem doctrinam, quam ex præcedenti solutione retulimus, quoniam argumentum vtrobique est idem.

Et præterea potest etiam *confirmari ratione* de-

C sumpta ex ipso D. THOMA in his solutionibus; quoniam ea, quę secundum suam naturam possunt fieri à causis secundis, non fiunt regulariter & secundum legem ordinariam diuinæ prouidentiæ à Deo solo, & seclusis causis secundis; quia (vt D. THOMAS in vno ex his argumentis refert ex DIONYSIO cap. 4. de diuinis nominibus) diuinæ prouidentiæ est saluare naturam; & in altero, lex diuinitatis est, vltima per media adducere; ergo virtutes morales, quæ secundum suam naturam possunt produci actibus nostris, non producuntur secundum legem ordinariam à solo Deo per infusionem.

Et potest vlterius confirmari hæc pars omnibus medijs propositis ad probandum pro prima sententia, non infundi in iustificatione secundum legem Dei ordinariam virtutes aliquas morales, quæ ex sua natura habeant non posse acquiri actibus nostris; quoniam omnia habent maiorem vim respectu istarum virtutum, de quibus nunc loquimur: nam imprimis cum possint acquiri actibus nostris, & sint ordinis naturalis, minus necessariæ sunt ad iustificationem, & in ordine ad operationem; & deinde magis habent dare potentijs facilitatem &

promptitudinem in ordine ad suas operationes, & expellere ab eis vitia moralia opposita.

SECVNDA CONCLVSIO, *Secundum legem ordinariam infunduntur homini in iustificatione tot virtutes morales supernaturales, quot sunt acquisitæ, & infunduntur per se, quia non possunt acquiri nostris actibus.*

Hæc est expressa sententia D. THOMÆ, & omnium authorum, quos citauimus pro tertia sententia; & quamuis videatur continere duas partes, scilicet quod infunduntur virtutes morales supernaturales, & quod infunduntur per se: tamen hæc posterior non indiget probatione, quia sequitur aperte ex priori; si enim huiusmodi virtutes sunt supernaturales, nō sunt nobis inditæ à natura principia aliqua, quibus possimus eas acquirere, & ex cōsequenti ipsæ non possunt produci nostris actibus; atque ita, si aliquando producuntur, necesse est vt producantur per infusionē à Deo, quod est infundi per se, vt diximus in explicatione tituli; & ideo probatur *prior pars* huius conclusionis; quia istæ virtutes sunt possibiles, ergo de facto, & secundum legē ordinariam infunduntur hominibus à Deo in iustificatione; *consequentia* patet, quia homo in iustificatione eleuatur intrinsece ad gratiam, quę per modū naturæ dat consortium & participationem diuinæ naturæ; ergo consonum est perfectioni prouidentię diuinæ, vt etiā eleuetur intrinsece ad virtutes, quæ per modum potentiarum, dant posse operari moraliter, seruata proportione ad huiusmodi naturā; atque adeo supernaturaliter, si tales virtutes sunt possibiles; patet *ista consequentia*, quia non minus pertinet ad perfectionem diuinæ prouidentiæ prouidere naturæ pertinenti ad ordinem supernaturalem de potentijs pertinentibus ad eundem ordinē, quam naturæ pertinenti ad ordinem naturalem de potentijs sibi proportionatis in eodem ordine.

Et Confirmatur, quia homo in iustificatione accipit per gratiam & virtutes Theologicas propensionem ad finem supernaturalem; ergo etiam accipit per virtutes morales pertinentes ad ordinem gratiæ propensionem ad media proportionata tali fini; quia cuicumque inclinationi naturali ad aliquē finem, præsertim si sit inclinatio completa, correspondet inclinatio naturalis ad media proportionata eidem fini; & diuina prouidentia non minus perfectum instituit ordinem gratię quoad propensiones in finem & in media, quam ordinem naturæ; & *antecedens* probatur, quia in eadem materia virtutis moralis v. g. in materia cibi & potus est possibilis bonitas & honestas obiectiua distincta à naturali, quæ est obiectum proportionatum temperantiæ acquisitæ; ergo etiam est possibilis virtus tēperantiæ supernaturalis, cuius obiectum sit illa bonitas; patet *antecedens* huius probationis, quia bonitas naturalis, quæ est obiectum temperantię acquisitæ, consistit in conformitate ad naturam hominis, quatenus regitur ratione naturali, aut ad regulam rationis naturalis; & præter hanc bonitatem potest in eadem materia distingui alia, quę consistit in conformitate ad naturam hominis, quatenus est eleuata ad participationem & consortium diuinæ naturæ per gratiam, aut quatenus regitur regula legis diuinæ supernaturalis; & *consequentia* probatur, quia virtutes specificantur per ordinem ad sua obiecta, aut motiua formalia, ergo vbi motiua, aut obiecta formalia sunt ita distincta, vt vnum pertineat ad ordinem naturalem, & alterum ad ordinem supernaturalem: etiam sunt possibiles virtutes ita distinctæ, vt vna pertineat ad vnum ordinem, & altera ad alterum.

A

§. 3. *Censura sententiæ negantis.*

SED QVÆRES. An hæc conclusio sit adeo certa, vt opposita sit digna aliqua graui nota? Ad hoc aliqui ex Thomistis respondent affirmatiue, licet differant inter se in explicando qualis debeat esse huiusmodi nota. Nam CAPREOLVS loco citato in fine solutionis secundi argumenti DVRANDI contra 3. conclusionem, dicit esse erroneum, negare infundi huiusmodi virtutes in iustificatione, & eius censuram refert, & aliquo modo confirmat CONRADVS art.3. huius quęstionis in fine corporis. Alij vero ex Thomistis nostri temporis exponentes D. THOMAM hoc loco, & supra q.51. art. 4. dicunt esse ingentem temeritatem; & hi omnes adducunt pro se tria argumenta.

PRIMVM desumitur ex CONCILIO VIENNENSI, cuius definitio refertur in Clementina vnica, *de summa Trinitate*, vbi CLEMENS QVINTVS inquit, fuisse eo tempore controuersiam inter doctores, quoniam quidam eorum asserebant remitti culpā, sed gratiam non infundi; & alij dicebant remitti culpam & infundi virtutes, & gratiam informantē; & in hac controuersia ita definit: *nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem, quæ dicit tam paruulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis sanctorum ac doctorum modernorum Theologiæ magis consonam & concordem, sacro approbante Concilio diximus eligendam.* Ex quibus verbis colligunt authores citati, esse invrendam illis notis sententiam, quæ negat infundi in baptismo virtutes morales.

B

Et si respondeas cum DVRANDO loco citato, Cōcilium non loqui de virtutibus moralibus, sed solum de Theologicis: *Contra hoc* obijciunt ijdem authores ex glossa in Clementina citata verba *Sanctorum ac Doctorum modernorum*, Concilium loqui de illis virtutibus, de quibus eo tēpore erat controuersia, an infundantur in baptismo: sed tunc non erat talis controuersia de virtutibus theologicis, sed de moralibus, ergo Concilium loquitur de virtutibus moralibus, & non de Theologicis; *minorem* quoad eam partem, qua in ea negatur fuisse tunc controuersiā de virtutibus Theologicis, supponunt vt certam, quoniam authores, quos statim referemus dissensisse inter se circa quæstionē hanc, cōmuni consensu concedunt, virtutes Theologicas infundi à Deo; & quoad alteram partem, qua in ea asseritur, fuisse controuersiam de virtutibus moralibus, probant, quia Conciliū illud celebratum fuit anno Domini 1311. vt refert ONVPHRIVS in fastis Pontificum & imperatorum Romanorum in eodē anno; & antea multi ex Theologis fuerant diuisi in oppositas sententias circa virtutes morales; nā ex ijs, quos retulimus pro parte negatiua, floruerant SCOTVS, de quo GENEBRARDVS in Chronologia dicit obijsse Coloniæ anno Domini 1308. & HENRICVS: quem ipse SCOTVS citat vt antiquiorem, & horum sectatores, quos multos eo tempore fuisse credendum est; & ex ijs, quos retulimus pro parte

C

affirma-

affirmatiua D. THOMAS, quem ONVPHRIVS adscribit anno 1262 & RICHARDVS qui fuit eo antiquior, & eis adiungi potest PETRVS TARANTASIA, qui postea fuit electus in summum Pontificē anno 1276. & appellatus Innocentius quintus.

SECVNDVM argumentum desumitur ex scriptura, in qua de nonnullis virtutibus moralibus dicitur, esse supernaturales & infusas à Deo: nam imprimis sapientiæ 8. dicitur, *sobrietatem & iustitiam docet, prudentiam & virtutem*, id est fortitudinem; ergo istæ quatuor virtutes morales infunduntur nobis ex Dei dono, & non acquiruntur nostris viribus; probatur consequentia, quia simili argumēto vtitur CONCILIVM MILEVITANVM cap. 4. vbi ex eo, quod psalmo 93. dicitur, *qui docet hominem scientiam*; & rursum: *Beatus quem tu erudieris Domine*, colligit, scientiam de qua ibi fit sermo, esse donum Dei. Et deinde de continentia, siue temperantia, significatur hoc idem in fine eiusdem capitis, cum dicitur: *sciui quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat summa sapientia*, scire cuius esset hoc donum; Et præterea de prudentia videtur hoc significari in testimonio nūc citato ex psal. 93. & Iacobi 1. cum dicitur: *qui indiget sapientia, postulet à Deo*. Et ad Romanos 8. *prudentia carnis mors est: prudentia spiritus vita*. Et demum de religione dicitur etiam ad Rom. 8. *non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus Abba pater*. Et idem habetur ad Galatas 4. & ad Rom. 8. iterum dicitur: *nam quid oremus nescimus, sicut oportet, sed ipse spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*. Ex quibus testimonijs sic argumentantur; clamare ad Deum inuocando ipsum, & orare, est actus religionis; si ergo ex spiritu Dei hoc habemus, sequitur quod etiam habeamus ab ipso virtutem religionis.

TERTIVM argumentum desumitur ex quibusdam testimonijs Sanctorum, nam imprimis GREGORIVS homilia 5. in Ezechielem, (& refertur de pœnitentia dist. 2. cap. *potest discursus*) sic ait: *in fide, spe, atque charitate, & in bonis alijs, sine quibus ad calestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, castitas, iustitia atque misericordia, perfectorum corda non deserit*, scilicet spiritus sanctus; vbi aperte asserit, has quatuor virtutes morales esse dona spiritus, sicut tres Theologales prius commemoratas; Et AVGVSTINVS in psalmum 118. concione 26. exponens illud, *feci iudicium & iustitiam*, sic ait: *iustitia nomine hoc loco, non ipsa virtus, sed opus eius significatum est; quis enim fecit in homine iustitiam, (intellige habitualem) nisi qui iustificat impium*, hoc est per gratiam ex impio facit iustum. In quibus verbis dicunt prædicti authores, AVGVSTINVM loqui de iustitia virtute morali, atque adeo significare, esse aliquam virtutem iustitiæ, quę non possit acquiri nostris actibus, sed infundatur à Deo. Et tandem CATECHISMVS ad Parochos factus iussu PII V. capite de sacramento baptismi, non longe à fine, dum agit de fructibus baptismi, postquam docuit, baptizatis infundi gratiam, sic ait: *huic autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, qua in animam cum gratia diuinitus infunduntur*, & citat AVGVSTINVM super illud Pauli ad Titum 3. *saluos nos fecit per lauacrum regenerationis & renouationis Spiritus sancti quem effudit in nos abunde*; exponentem hæc vltima verba, *effudit abunde*, hoc modo: *nimirum ad remissionem peccatorum & copiam virtutum*; & eadem verba habentur in glossa interlineari super illum locum Pauli: at vero si solum infunderentur virtutes Theologicæ, quæ non sunt plures, quam tres, non posset dici, dari *comitatum aut copiam virtutum*.

A

SED HIS non obstantibus, videtur mihi, sententiam illam non esse dignam aliqua ex his notis, quamuis existimem esse multo minus probabilem quam nostram. Moueor autem ad hoc dicendum imprimis, quia nostra sententia non probatur efficaciter aliqua definitione Ecclesiæ, neque aliquo testimonio scripturæ, imo neque alicuius Sancti, nisi solius D. THOMÆ; neque admittitur cōmuniter à Scholasticis; cum, sicut retuli in fauorem primæ sententiæ, multi ex antiquis oppositum senserint, & semper duret controuersia inter Scholam Diui THOMÆ, & SCOTI. Et præterea quoniam aliqui ex discipulis Diui THOMÆ, cum referunt illam sententiam, non damnant eam, sed videntur relinquere intra latitudinem opinionum probabilium; vt constat ex CAIETANO art. 3. huius quæstionis, & ex SOTO qui libro 2. de natura & gratia cap. 17. sic ait, *qui* (scilicet Theologi) *de gratia & virtutibus tribus saltem Theologicis, quicquid sit de alijs moralibus, vna mente confitentur esse habitus infusos*. Et cap. 18. dicit, non esse tam vnam omnium sententiam, infundi virtutes morales, sicut infundi theologicas. Et tandem ex PALLVDANO loco citato, qui cum impugnat secūdam sententiam quorundam, qui negabant virtutes morales infusas, & dicebant dari quasdam virtutes morales acquisitas per actus virtutum moralium procedentes ex imperio charitatis & ex fide, dicit eos loqui multum probabiliter. Et *demum* quia proposita sententia fiunt non inualida argumenta; & ea, quæ contra ipsam objiciuntur, possunt satis probabiliter dissolui, vt dicemus statim.

B

Et ad primum argumentum ex his tribus, respondent aliqui duo. *Primum* est, solum colligi ex CONCILIO VIENNENSI, esse nostram sententiam probabiliorem, quia in eo solum eligitur vt probabilior. *Alterum* est, falsum esse, non fuisse controuersum tempore illius concilij de virtutibus theologicis an infundantur à Deo, quoniam in cap. *maiores de baptismo & eius effectu*, quod est INNOCENTII 3. qui præcessit tempus illius Concilij, dicitur expresse oppositum. Sed neutrum horum sufficit, nam *contra primum* objici potest, quod in Concilio non solum eligitur illa sententia vt probabilior, sed etiam vt magis consona dictis sanctorum & Doctorum theologorum, quod satis esse debet vt eligere oppositam sententiam, saltem facta comparatione cum ea, quam Concilium sic approbat, censeatur temerarium, quoniam est eligere eam vt probabiliorem. Et *contra secundum* objicitur, quod quamuis eo tempore fuerit controuersia de virtutibus theologicis, nō potest negari, quod etiam fuerit de moralibus, & ideo cū Conciliū absolute, & sine vlla limitatione loquatur de virtutibus, de quibus tunc erat controuersia: debet intelligi de omnibus, tam de theologicis quam de moralibus.

Quare aliter respondetur cum DVRANDO loco citato, Concilium nomine virtutum non intelligere morales, sed solum theologicas; & ita

videtur

videtur intellexisse ipsum Sotvs loco citato, quoniam vtitur eius testimonio, ad probandum infundi virtutes Theologicas: & ponderat, quod Concilium distinguit gratiam & virtutes, & tamen statim, vt probet infundi etiam virtutes morales, non vtitur tali testimonio & ponderatione, sed solum authoritate D.Thomæ; & ad obiectionem contra hoc factam, respondetur quod quamuis tempore illius Concilij fuisset exorta inter Theologos controuersia de virtutibus omnibus, tam theologicis, quam de moralibus, an infundantur à Deo in iustificatione; non sequitur quod conciliũ loquatur de omnibus, aut in particulari de moralibus, quia erat impertinens ad suum institutum agere de moralibus; & erat valde conueniens agere de theologicis; quoniam intentum Concilij ibi est, explicare effectum baptismi quoad iustificationem eius, qui baptizatur, scilicet an cõsistat in sola remissione culpæ, an vero simul includat infusionem alicuius iustitię, quæ sit aliquo modo intrinseca (scilicet aut per modum habitus, aut per modum actus, aut alia ratione) ei qui iustificatur; & quia nunquam fuit inter theologos controuersum an hæc iustitia cõsistat in virtutibus moralibus infusis animæ, sed omnes communi consensu fatentur, non consistere in eis, fuit autem semper & adhuc est controuersum an consistat formaliter in virtutibus theologicis, & præcipue in charitate vel potius in gratia, quæ sit realiter distincta ab eis; quoniam multi ex theologis arbitrantur gratiam iustificantem esse idem cum charitate, & alij dicunt distingui realiter ab ea: ideo Concilium vt explicaret priorem cõtrouersiam, quę ad suum institutum pertinebat, & non excluderet aliquam ex his sententijs theologorum circa posteriorem, quæ non erat ad suum institutum necessaria, dixit se eligere sententiam eorum, qui dicunt infundi gratiam informantem & virtutes, scilicet theologicas; quoniam authores huius sententiæ conueniebant inter se in hoc, quod infunduntur illa omnia, & dissentiebant de eo, quænam ex ipsis est causa formalis iustitiæ internę, & remissionis peccatorum. Et quod hic sit Concilij sensus colligitur aperte ex eo, quod diximus esse ibi eius intentum, scilicet explicare, an iustificatio, quę fit in paruulis per baptismum, consistat in sola remissione culpæ, vel simul in aliqua iustitia interna, quæ sit effectus formalis gratiæ & virtutum; quoniam in concilijs inspicienda est intentio ad intelligendum quid definiant; quod vero hoc fuerit intentum Concilij patet ex eo, in quo cõstituit controuersiam, quam vult explicare; dicit enim, fuisse sitam in eo, quod quidam dicebant dari remissionem culpæ, sed non gratiam; & alij dicebant remitti culpam, & infundi gratiam & virtutes, vbi aperte significat non fuisse controuersiam absolute de infusione virtutum, sed in ordine ad effectum ad quem ordinatur gratia, & ad quem pertinet remissio peccati, scilicet ad iustificationem.

Et Confirmatur, quia concilium ibi explicuit sine vltima definitione eandem quæstionem, quam Innocentivs tertius *in cap. maiores de baptismo & eius effectu* proposuerat, & reliquerat insolutam; & quam postea Concilivm Tridentinvm sessione sexta decreto de iustificatione cap.7. & Canone 11. vltima definitione conclusit; sed Innocentivs & Concilivm Tridentinvm loquuntur de hac controuersia, quam proposuimus; ergo etiam Concilivm Viennense; probatur ista minor, quoniam imprimis Innocentivs propoposuit illam controuersiam, vt responderet cuidã argumento, quo hæretici probant, paruulos invtiliter baptizari, quod erat huiusmodi: nulli remittitur peccatum nisi per charitatem: sed paruulis in baptismo non infunditur charitas, quia non habent consensum, sine quo non potest infundi chatitas; ergo neque remittitur eis peccatum. Et solutio est, non esse certum quod ad remissionem peccati in paruulis requiratur infusio charitatis, quia ex Theologis quidam dicunt, per baptismum paruulis remitti peccatum, sed non conferri gratiam, & alij dicunt remitti peccatum, & infundi virtutes quoad habitum, & non quoad vsum; vbi Pontifex, cum respondeat iuxta sensum argumenti, necessario debuit intelligere hanc controuersiam de virtutibus requisitis ad remissionem peccati, & primam iustificationem; & deinde Concilivm Tridentinvm, quasi definiens eandem quæstionem, sic ait, in principio cap. 7. *quæ* (scilicet iustificatio) *non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum*; & apertius prope finem eiusdem capitis: *vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum cui inseritur per fidem, spem, & charitatem*: & Canone 11. damnat eos, qui dixerint, iustificari homines sola remissione peccatorum, exclusa gratia, & charitate quæ ipsis inhæreat. Vbi etiam notandum est. Concilivm non meminisse virtutum moralium, sed solum theologalium, ex quo quamuis non colligamus negare infundi morales, tamen recte poterimus colligere, sensisse controuersiam illam, quam volebat dirimere, non fuisse antea intellectam de virtutibus moralibus, sed solum de theologalibus.

Ad secvndvm vt respondeamus, oportet explicare singula testimonia scripturæ, eo ordine, quo ponuntur; & de primo dicendum est, non valere consequentiã, qua ex eo colligitur, infundi nobis à Deo illas quatuor virtutes morales; & ad probationem desumptam ex simili consequentia facta in Concilio Milevitano respondetur, quod Concilium ibi supponit, posse colligi ex illo testimonio psalmi, quod scientia, de qua agit, est donum Dei; non tamen quod sit virtus infusa; quamuis in principio capitis id relinquat vt certum, cum dicit, esse scientiam, quæ habetur per reuelationem, & non alio modo: & ita ex eo quod Concilium supponat valere illam consequentiam, solum potest probari, etiam valere cõsequentiam, qua ex primo testimonio infertur illas quatuor virtutes esse dona Dei. Cæterum ex hoc non potest vlterius inferri, esse infusas, & non acquisitas; alias sequeretur quod nulla virtus acquisita possit dici donum Dei, quod est contra communem vsum sanctorum, qui ad vincendum quamcunque tentationem, etiamsi non sit extraordinaria, & nimium vehemens, & ad exercendum quodcunque opus bonum moraliter, in quo sit aliquis modus difficultatis, implorant diuinam opem, & post superatam tentationem & factum opus reddunt Deo gratias, tanquam pro beneficio & dono ab ipso accepto. Item dico, quod acquisitio alicuius

virtutis moralis maiori ratione potest appellari donum Dei, quam victoria illius tentationis, aut exercitium illius operis; quoniam ad vincendum illam tentationem & ad exercendum illud opus non requiritur speciale auxilium Dei, sed sufficit concursus generalis, iuxta magis receptam theologorum sententiam: at vero ad acquirendum aliquam virtutem moralem, cum sit necessariũ exercere plures actus bonos in sua materia, & superare plures tentationes, quod inuoluit maiorem difficultatem, quia postulat plures actus, & victoriam plurium tentationum, & maiorem durationem, & perseuerantiam in bono, forte requiritur auxilium Dei speciale; & hoc est certissimum respectu illarum quatuor virtutum, non solum quia sunt plures, sed etiam quia sunt omnes virtutes cardinales, quoniam per *sobrietatem* significatur temperantia, & per *virtutem* fortitudo, & in his quatuor virtutibus cardinalibus tanquam in cardine & capite continentur reliquæ virtutes morales, & tota perfectio moralis humanæ naturæ; Et de SECVNDO testimonio negandum est, quod ex eo colligatur, temperantiam esse virtutem infusam, quia imprimis, quamuis nomine *continentis*, significetur temperatus, non potest colligi, nisi vt plurimum, quod esse temperatum sit donum Dei; & ad hoc nõ est necessarium quod esse temperatum habeatur per temperantiam, quæ sit virtus infusa; sed satis est quod non acquiratur sine speciali auxilio Dei: quod vero ad esse temperatum requiratur speciale auxilium Dei, potest intelligi duobus modis, quia dupliciter etiam potest accipi esse temperatũ, scilicet prout importat virtutem ad tenendum modum in speciali materia temperantiæ, & prout importat virtutem ad tenendum modum in omnibus actionibus humanis, & in omni materia morum; & quocumque ex his modis intelligatur, patet satis ex eis, quæ dixi in solutione ad præcedens testimonium, esse certum; quoniam si ad acquirendum quamcunque virtutem moralem conceditur requiri auxilium Dei speciale, maiori ratione debet concedi esse necessarium ad acquirendum virtutẽ temperantiæ, quia in eius materia occurrunt frequentiores, & grauiores difficultates, & tentationes; & adhuc fortiori ratione est concedendum requiri ad acquirendum virtutem ad tenendum modum in omnibus actionibus humanis, quoniá hoc includit omnes virtutes morales, & earum difficultates: & hoc posteriori modo sumitur in illo testimonio esse *continentem*, si nomine continentis intelligatur temperatus vt constat ex Augustino lib. 10. Confessionum c. 14. & colligitur ex ipso contextu, quia in sola virtute temperantiæ non constitueretur vera sapientia hominis, de qua ibi agitur. Et deinde negari potest quod nomine *continentis* significetur ibi temperatus, quia verisimilius est significari compotem & assecutum id quod desiderabat, quoniam contextus literæ id postulat; nam cum prius author libri dixisset, *circuibam quærens vt mihi illam assumerem*; quibus verbis explicuit ardentissimum studium, quo conabatur comparare sibi sapientiam; subiecit statim verba, de quibus agimus: *& sciui quoniam aliter non possem esse continens nisi Deus*; *&c.* Vbi proculdubio significat se non posse esse continentem respectu sapientiæ, de qua antea loquebatur, nisi ope diuina; quod non potest esse aliud, quam fieri compotem voti

A sui respectu eius, & assequi sapientiam, quam tantopere desiderabat; & ideo consequenter dixit, *adij Dominum, & deprecatus sum illum*, scilicet vt ei concederet id, quod quærabat, & cupiebat, quod vt ex antecedenti constat erat sapientia; & ita in oratione, quam statim apponit in principio capitis noni, non postulat à Deo temperantiam, sed sapiẽtiam; & non est insolitum apud nostrum interpretem sumi nomen *continens* in hac significatione, nam Ecclesiastici 6. habetur: *inuestiga illam* (scilicet sapientiam) *& manifestabitur tibi, & continens factus ne derelinquas eam*, quare licet illa verba, *nisi Deus det*, sumantur pro nisi infundat, non potest ex hoc testimonio colligi de temperantia, quod sit virtus infusa, sed solum de sapientia, quæ ibi sumitur vt includit cognitionem rerum supernaturalium, vt constat ex verbis præcedentibus in eodem capite, & ex capite sequẽti, & ideo quoad hanc partẽ dicitur infundi à Deo. Et quamuis in rigore illa verba, *nisi Deus det*, non debeant sumi pro *nisi infundat*, sed pro *nisi opem et auxilium conferat*, vt constat ex illo Danielis 1. *pueris autem his dedit Deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia*, scilicet Chaldæorum, quoniam in principio capitis dicitur fuisse electos vt docerent eos literas & linguam Chaldæorum; vbi non significatur, Deum
B infudisse illis pueris hanc scientiam, sed contulisse auxilium vt eam addiscerent tam breui tempore: tamen vbi sermo fit de notitia rerum supernaturalium, sumenda sunt in illo sensu; quoniam harum rerum cognitio non acquiritur actibus nostris, sed infunditur à Deo. Et aliquo ex his modis possunt exponi reliqua testimonia, quibus probatur, infundi prudentiam & religionem, & peculiariter ea, quę adducuntur pro religione, possunt intelligi de actu orationis, quatenus procedit ex imperio charitatis.

AD TERTIVM respondetur, quod GREGORIVS, cum dicit de Deo, non deserere perfectos quoad illas virtutes, intelligit conferre eis auxilium necessarium ad exercendum earum operationes, & ad vitandum peccata, & vincendum tentationes, quæ contra eas occurrunt. Et AVGVSTINVS per virtutem iustitiæ non intelligit iustitiam, quæ est virtus moralis, sed eam, qua iustificamur, vt ex eius verbis constat. Et CATECHISMVS, & rursum AVGVSTINVS aut verius Glossa interlinearis, per virtutum
C comitatum & copiam intelligunt virtutes Theologales.

§. 4. *Soluitur fundamentum oppositæ sententiæ. De prudentia & theologia infusa. Oppositio vitiorum cum virtute infusa.*

AD *fundamentum* primæ sententiæ respondetur concedendo antecedens quoad priorem partem, in qua conuenit cum nostra prima conclusione; & negando ipsum quoad posteriorem partem in qua repugnat nostræ secundæ conclusioni, & ad PRIMVM MEDIVM quo probatur posterior pars respondetur quod in iustificatione non solum infunduntur ea, quæ sunt necessaria in ordine ad effectus, in quibus ipsa iustificatio consistit, sed etiam ea, quę pertinent ad eorum perfectionem: & virtutes morales, de quibus loquimur, requiruntur

ad perfe-

ad perfectionem illorum quatuor effectuum, quæ in argumento referuntur, concedi homini à Deo in iustificatione; nam imprimis *emundatio* à peccato est magis perfecta, cum non solum aufertur id, quod in peccato habet rationem culpæ, sed etiam datur vis ad operandum bene moraliter, contra damnum quod causatur in potentijs per peccatum; & *renouatio interna* etiam est magis perfecta, cum homini non solum datur nouitas spiritus quoad esse per gratiam habitualem, & quoad vires ad operandum circa Deum, tanquam circa obiectum per virtutes theologicas: sed etiam dantur vires ad operandum circa obiecta moralia; & *acceptatio ad gloriam* per modum cuiusdam connaturalitatis & proportionis, quæ datur per gratiam habitualem, etiam est magis perfecta; cum homini datur hæc connaturalitas non solum quoad id, quod habet rationem naturæ, quod est ipsa gratia habitualis; sed etiam quoad ea, quæ habent rationem potentiarum operatiuarum, tam circa finem, ad quem acceptatur homo, quam circa media proportionata eidem fini. Et tandem ad perfectionem eorum quæ sunt necessaria *ad merendum*, etiam requiruntur virtutes morales infusæ; quia licet sufficiat imperium charitatis procedens ex fide, & præsupponens gratiam habitualem, ad ordinandum & eleuandum actus bonos moraliter in finem supernaturalem, sicut requiritur ad hoc, vt sint meritorij: tamen, quia actus illi secundum se, & vt præcise respondent virtutibus acquisitis, non excedunt limites naturę, nec habent proportionem cum charitate, & propterea non semper ordinantur in finem supernaturalem; oportet præter virtutes morales acquisitas; ponere infusas, vt possint esse in homine actus morales, qui secundum se & intrinsecè habeant proportionem cum charitatę, & ita semper ordinentur in finem supernaturalem.

AD SECVNDVM medium respondetur negando antecedens; & ad probationem dicendum est, has virtutes esse necessarias propter vtramque rationem, scilicet propter *substantiam operationis*, & propter *supernaturalitatem*; quia ipsa substantia & entitas intrinseca operationis est supernaturalis, vt statim dicam. Et ad id quod in hac probatione obijcitur, contra priorem scilicet rationem, non posse dici esse necessarias propter substantiam operationis absolute sumptam, respondetur, quod substantia operationis duobus modis potest sumi absolute, *Primo* considerando eam quatenus respicit suũ obiectũ sumptũ in communi, & sine determinatione ad hoc, quod sit naturale, vel supernaturale, v. g. considerando entitatem operationis temperantiæ, quatenus terminatur ad honestatem tẽperantiæ consideratam in communi, & sine determinatione ad hoc, quod consistat in conformitate ad regulam naturalem, vel ad supernaturalem: *Secundo modo* potest sumi absolute, considerando eam quatenus terminatur ad suum obiectum sumptum in particulari, secundum rationem formalem, qua est specificatiuum ipsius, & secludendo ordinem ad aliud obiectum, quem potest participare ex imperio aut ordinatione alterius virtutis; vt cum consideratur entitas actus temperantiæ quatenus terminatur ad honestatem temperantiæ, sũptam in particulari, prout consistit in conformitate ad regulam supernaturalem, secludendo ordinem quem ex imperio charitatis aut pœnitentiæ potest participare in ordine ad earum obiecta. Si substantia operationis sumatur absolute *primo modo*, verum est, quod ad eam non est necessaria virtus infusa, imo neque acquisita, quoniam potentia sola, & sine omni virtute tam infusa quam acquisita potest absolute elicere actum bonum bonitate temperantiæ, aut iustitiæ, aut alterius virtutis moralis. Si tamen sumatur *secundo modo*, falsum est; quod virtutes infusæ non sunt necessarię propter substantiam operationis, quoniam entitas huius operationis est supernaturalis, atque adeo non potest elici per vires naturales potentiæ aut nudæ, aut perfectæ virtute acquisita; cum tamen dico virtutes infusas esse necessarias propter substantiam operationis, comparo has virtutes cum potentia quoad omnem vim actiuam, quam habet intra limites naturæ, siue secundum se, siue ratione virtutis acquisitę; non tamen quoad vim, quam potest habere vt eleuata per auxilium supernaturale Dei, quoniam potentia vt ita eleuata, quamuis non habeat habitum virtutis supernaturalis, potest absolute elicere substantiam huius operationis, licet non connaturaliter; & ideo virtutes infusæ, si comparentur ad potentiam vt eleuatam per auxilium supernaturale, non sunt simpliciter necessarię propter substantiam operationis, sed propter quẽdam modum, qui est connaturaliter operari, quia potentia vt eleuata per auxilium, operatur vt mota, & non connaturalitet, sicut cum operatur per formam propriam. Et nihilominus absolute & simpliciter dicuntur necessarię propter sustantiam operationis, quia comparatæ ad potentiam consideratam secundum suam naturam sunt ita necessariæ, & iuditium fit de rebus consideratis quoad ea, quæ ipsis conueniunt secundum suam naturam.

Et ad id, quod obiicitur contra posteriorem rationem necessitatis harum virtutum, scilicet ad probandum non esse necessarias has virtutes infusas propter supernaturalitatem operationis, respõdetur, esse necessarias propter supernaturalitatem quam operatio potest habere ex omnibus illis tribus capitibus, scilicet ex parte finis vltimi, & ex parte medij, & ex parte modi siue directionis, quæ fit per intellectum: Et ad obiectionem factam *cõtra primum* respõdetur, quod dupliciter potest operatio aliqua ordinari in finem supernaturalem, scilicet extrinsece, & accidentaliter; aut intainsece & ex propria natura; & quamuis vt operatio ordinetur *priori modo*, sufficiat imperium charitatis, & ita quæuis operatio bona moraliter, etiam si pertineat ad ordinem naturæ, possit à charitate ordinari in finem supernaturalem; tamen vt ordinetur *posteriori modo* non sufficit imperium charitatis, sed requiritur virtus moralis infusa, quia necessariũ est quod operatio ipsa ex parte sui proprij obiecti formalis ordinetur in finem supernaturalem, & ad hanc operationem requiritur virtus infusa, & non sufficit acquisita. Et addi potest, quod quamuis non requiratur virtus infusa vt operatio ordinetur priori modo simpliciter & absolute in finẽ supernaturalem: tamen requiritur vt etiam illo modo ordinetur connaturaliter; quia, cum operatio procedens ex virtute acquisita sit ordinis naturalis, quod ordinetur per imperium charitatis in finem supernaturalem, non potest esse ipsi cõnaturale, sed necessario debet esse supernaturale: & ideo, vt operationi

virtutis

virtutis moralis possit esse connaturale ordinari per imperiũ charitatis in finẽ supernaturalẽ necesse est, quod procedat ex virtute morali infusa; & ex hoc patet solutio ad obiectionẽ factã *cõtra secundũ*, quia dici potest, quod, quãuis, vt operatio attingat mediũ rationis in ordine ad finẽ supernaturalẽ priori modo, scilicet, *extrinsecè*, sufficiat quod ex imperio charitatis attingat tale mediũ, tamen vt attingat mediũ rationis in ordine ad finem supernaturalem posteriori modo, hoc est *intrinsecè*, aut etiã extrinsecè sed connaturaliter, non sufficit quod procedat ex imperio charitatis, sed requiritur quod procedat ex virtute infusa. Et ratio est manifesta, quia medium rationis, quod attingitur per operationem procedentem ex virtute acquisita, est ordinis naturalis, & ex consequenti non est ex propria natura medium proportionatum fini supernaturali; & ideo quod assumatur vt medium in ordine ad hunc finem, necesse est quod conueniat ipsi præcisè per ordinationem extrinsecam, & per hanc non connaturaliter. Et ad obiectionem factam *contra tertium*, respondetur, quod lumen fidei satis est ad cognoscendum in generali qualiter sit attingendum medium rationis, ad hoc vt operatio sit accommodata fini supernaturali, tamen ad iudicandum an hic & nunc, & in particulari adsint omnia, quę requiruntur ex parte obiecti & circumstantiarum, vt medium rationis attingatur illo modo per operationem, non sufficit lumen fidei, & multo minus ad iudicandum per modum imperij, quod hic & nunc, positis tali obiecto & talibus circumstantiis, faciendum est tale opus: quia vtrumque iudicium deducitur per discursum ex principiis practicis, ex quibus saltem illud, quod est vniuersale, cognoscitur per fidem; & ideo ad vtrumque iudicium, requiritur prudentia infusa & supernaturalis distincta à fide, cuius munus sit disponere ad eliciendum hæc iudicia ex principiis per discursum sine errore: sicut in naturalibus habitus principiorum speculatiuorum, qui appellatur intellectus, non sufficit ad assentiendum conclusionibus, quæ ex eis deducuntur, sed requiritur habitus scientiæ. Et similiter habitus principiorum practicorũ, qui quoad principia vniuersalia dicitur Synderesis, non sufficit ad iudicium per modum conclusionis quod deducitur ex eis, sed requiritur prudentia naturalis & acquisita.

Sed obiicies, quod ad deducendum illa duo iudicia practica, propter quæ diximus requiri prudentiam, sufficit facultas ad efficiendum consequentiam, qua deducitur; ergo sufficit virtus naturalis ad eliciendum illa duo iudicia; & ex consequenti non requiritur virtus supernaturalis & infusa; patet *consequentia*, quoniam ars conficiendi consequentias in quacunque materia est naturalis; & *antecedens* probatur, quoniam deducere illa duo iudicia non est aliud, quam efficere consequentiam, qua deducantur; ergo facultas, quæ sufficit ad faciendum consequentiam, sufficiet etiam ad inferendum illa duo iudicia.

Respondetur negando antecedens, quia ratio per se ad deducendum illa duo iudicia non est consequentia, sed assensus principiorum, & consequentia solum concurrit vt conditio requisita per modum applicantis virtutem, hoc est, veritatem & certitudinem principiorum ad conclusionẽ. Quod dicendum est in quacunque illatione conclusionis ex præmissis; quoniam alias vbicunque esset eadem bonitas consequentiæ, esset etiam æqualis veritas, & certitudo conclusionis; & tota cognitio esset consequentiarum & non consequentiũ, & ad probationem negandum est antecedens, quia licet deductio illorum iudiciorum fiat, dum conficitur consequentia; tamen deductio non importat solã consequentiam, sed causalitatem ipsorum iudiciorum, quæ pendet ab assensibus præmissarum, vt à causa per se: & à consequentia, vt à conditione requisita. Sicut quamuis calefactio ligni fiat per applicationẽ calidi ad lignũ, pendet per se à calido, & ab applicatione solum vt à conditione necessario requisita, & ita non proportionatur applicationi, sed calido.

§. *De Theologia infusa, an detur.*

Sed obiicies, quoniam iuxta solutionem hanc illa duo iudicia non habent alium modum supernaturalitatis, quàm quicunque assensus theologicus; sed non requiritur aliquis habitus infusus præter habitum fidei ad eliciendum assensum theologicum; ergo neque ad eliciendum illa duo iudicia: *maior* patet, quia sicut illa illa duo iudicia habent hanc supernaturalitatem, quod deducuntur per bonam consequentiã ex altero, vel ex vtroque principio supernaturali: ita etiam assensus conclusionis theologicæ deducitur ex vno vel ex vtroque principio certo secundũ fidem, atque adeo supernaturali & sicut consequẽtia respectu illorũ iudiciorũ; solũ concurrit vt applicatio principiorum ad conclusionẽ: ita etiã concurrit solũ hoc modo ad assensum theologicum. Et *minor* probatur, *tum quoniam* assensus conclusionis theologicæ est naturalis, & non supernaturalis: ergo, non requiritur ad eum aliquis habitus infusus: *tum etiã quia* habitus theologiæ, qui requiritur ad eliciendum assensum conclusionis theologicæ, non est infusus, sed acquiritur exercitio nostrorum actuum: vt constat experientia, & quoniã alias omnes iusti essent theologi, & nullus peccator quantumuis sit doctus, esset theologus.

Ad hoc argumentum tribus modis solet responderi, iuxta diuersitatem sententiarum de supernaturalitate assensus theologici; nam imprimis *aliqui* distingunt duo genera assensuũ scientificorũ, circa cõclusiones theologicas: *Primũ* est eorũ assensuũ, quos elicit intellectus sine dependentia à voluntate, ex meritis assensuũ præmissarũ & bonitatis consequentiæ, quatenus omnes isti assensus constituunt vnã integrã causam assensus conclusionis. *Secũdum* genus est aliorũ assensuũ, quos elicit intellectus dependenter à pia affectione voluntatis, quæ determinat intellectũ ad assentiendũ conclusioni vt reuelatę virtualiter in reuelatione eius prẹmissę, quę est de fide. Et hoc supposito dicũt esse discrimen inter hos assensus: quoniam priores sunt ordinis naturalis, & non habent maiorem certitudinẽ quã naturalẽ, quia assensus præmissarum & bonitatis consequentiæ concurrũt ad quemlibet eorum vt modificati per eum, qui ex ipsis est ordinis naturalis, & in hoc dicunt verificari illam maximam, *conclusio sequitur debiliorẽ partem.* At vero posteriores sunt ordinis supernaturalis, & habent certitudinem fundatã virtualiter in diuina reuelatione, atq; adeo superantẽ totã certitudinem ordinis naturalis, & in his dicunt non habere locum illam maximã, *conclusio sequitur*

debitiorem partem; quia inter assensus, qui sunt causa cuiuslibet eorum, datur aliquis ordinis supernaturalis, & fundatus immediatè in diuina reuelatione, & hic non modificatur per eum, qui est inferioris ordinis: quia accedente pia affectione voluntatis determinatur intellectus ad assentiendum conclusioni vt cõtentæ virtualiter in reuelatione præmissæ supernaturalis, atq; adeo vt reuelatæ virtualiter, quod ostenditur intellectui per consequentiam, aut per alteram præmissam, quæ est naturalis. Et hoc supposito ad formam argumenti respondent, maiorem non esse verã de priori genere assensuum theologicorum, sed solum de posteriori; & de hoc negant minorem, & ad primam probationem negant antecedens; & ad secundam probationem negant quod habitus, qui requiritur ad eliciendum hos assensus supernaturales, non sit infusus, aut quod acquiratur nostris actibus; & consequenter negant constare oppositum experientia, quia experientia solum constat quod exercitio nostrorum actuum acquiritur aliqua facilitas ad discurrendum & eliciendum assensus circa conclusiones theologicas: non vero quod hæc facilitas sit habitus acquisitus in intellectu: quia in primis potest esse bona dispositio sensuum internorũ ad ministrandum intellectui in suis discursibus; & deinde potest esse habitus acquisitus per assensus theologicos primi generis, qui etiam reddet suo modo intellectum facilem ad eliciendum assensus posterioris generis, sicut virtutes morales acquisitæ dant aliquam facilitatem ad actus virtutum moralium infusarum. Et ad id quod vlterius obijcitur in eadem probatione, scilicet, quod sequatur, omnes iustos esse theologos, & nullum peccatorem esse theologum, respondent negando sequelam; & quantum ad posteriorem partẽ consequentis, quæ est de peccatoribus, satis patet hoc ex eis, quæ nunc dicebamus quoniam peccator potest suis actibus acquirere facilitatem illam in sensibus, & habitum naturalem in intellectu.

Sed adhvc restat difficultas quoad vtramque partem, si fiat sermo de habitu infuso, qui videtur sequi quod quilibet iustus sit theologus per hunc habitum, & quod nullus peccator sit per eum theologus, quantũuis se exerceat in actibus perfectissimis theologię: sicut conceditur vtrũque de habitu prudẽtiæ infusæ; & probatur sequela proponẽdo iterũ argumentũ, quod nunc dissoluimus sub hac forma: tam supernaturales sunt assensus theologici secundi generis, sicut illa duo iudicia, prudentiæ supernaturalis; sed nulli peccatori infunditur habitus prudentiæ ad illa iudicia, & cuilibet iusto infunditur secũdum legem ordinariã tempore iustificationis: ergo similiter nulli peccatori infũditur habitus theologię ad assensus secundi generis, & cuilibet iusto infunditur secundum legem ordinariã cum iustificatur; & ex consequenti quilibet iustus est per hunc habitum theologus, & nullus peccator est theologus per eũ.

Respondent etiam negando hanc secundam sequelam: & videtur supponere, committi in ea hunc defectũ quod assignatur non causa, pro causa; & assumitur pro medio id, quod reuera non est mediũ sufficiens ad inferendũ conclusionem; quia assignatur pro causa vt aliquis habitus secũdũ legẽ ordinariã infundatur in iustificatione, quod actus ad quem ordinatur sit supernaturalis: cum tamen hoc non sufficiat, sed requiratur quod talis actus sit necessarius in ordine ad finem, ad quẽ homo eleuatur intrinsece in iustificatione, quoniam hæc est ratio, propter quam dicimus infundi in iustificatione virtutes morales; vt, sicut homo per gratiam & virtutes theologicas habet proportionem cum fine supernaturali, non solũ quoad esse, sed etiam quoad potentias, quibus possit exercere actus necessarios ad attingendũ hũc finẽ secundũ se: ita etiam per virtutes morales habeat proportionẽ cum eodẽ fine quoad potentias, quibus possit elicere actus necessarios ad attingendum media proportionata huic fini; Et quoniam actus prudentiæ sunt singulis hominibus necessarij ad attingendum hæc media, non quia immediate per seipsos attingant ea, sed quia sunt principia directiua & imperatiua actuum virtutum moralium, qui immediate attingunt huiusmodi media; assensus vero conclusionum theologicarum non sunt aliquo modo necessarij singulis hominibus, neque ad attingendum finem supernaturalem, neque ad attingendum media ipsi proportionata: quãuis sint necessarij respectu totius ecclesiæ; ideo habitus prudentiæ secundum legem ordinariam infunditur vnicuique in iustificatione, & nulli peccatori infunditur; & habitus theologiæ nõ infunditur secundum legem ordinariam in iustificatione, & sæpe infunditur ijs, qui sunt in peccato mortali.

B

Et si quæras, quibus & quando infunditur secũdum legem Dei ordinariam? *Respondent*, quod infunditur ijs, qui exercent actus theologicos secundi generis, concurrentibus ijsdem actibus ad infusionem eius, & augmentum, non efficienter, nec meritorie, sed dispositiue, ita quod Deus solus causat & auget huiusmodi habitum, & commensurat eius quantitatẽ actibus tanquam dispositioni.

Et si obijcias, quia sequitur, quod sicut distinguũtur hæc duo genera assensuum theologicorum, & hi duo habitus theologię: ita etiã in discursu practico pertinente ad prudentiam infusam debeant distingui duo genera iudiciorum circa conclusionem, & duo habitus, præter habitũ prudentiæ; qui versatur circa iudicia practica deducta ex principijs omnino naturalibus; *Respondent* concedendo sequelam, & ita concedunt dari tria genera iudiciorum prudentialium, quia quædam deducuntur ex principijs omnino naturalibus, & *alia* deducũtur ex principijs quorũ saltẽ vnũ est supernaturale, tamen virtute naturali intellectus, & sine depẽdentia à volũtate; & tandẽ *alia* deducuntur ex principijs supernaturalibus virtute intellectus eleuati auxilio Dei supernaturali & determinati à voluntate. Et eodem modo dicunt dari tres habitus prudentiæ, quorum *primus* est simpliciter acquisitus per actus primi generis & nihil includit supernaturale; & *secundus* quamuis etiam sit acquisitus per actus secundi generis, habet hoc plus quam primus, quod pręsupponit aliquam supernaturalitatem ex parte principiorum; Et *tertius* est supernaturalis, & non acquiritur actibus nostris, sed infunditur à Deo

C

Secvndo alij vt respondeant supponunt duo *primum* est, quod assensus theologicus non habet supernaturalitatem; & hoc probant, quia neque quoad substantiam, neq; quoad certitudinem, aut aliquam proprietatem pertinentem ad assensum scientificum, est supernaturalis; ergo nullo modo est supernaturalis: *consequentia* hæc satis nota est: & *antecedens* probatur, quia inprimis

quoad

quoad substantiam non potest esse supernaturalis, quia ratio formalis assentiendi conclusionibus theologicis non est supernaturalis: quod probatur, quia si ratio formalis sub qua intellectus assentitur conclusioni theologicæ est supernaturalis, erit diuina reuelatio; sed intellectus non assentitur huic conclusioni vt reuelatæ à Deo, quia neque est reuelata in se, alias esset de fide, neque in sua causa, quia licet contineatur in aliqua præmissa reuelata, non est reuelatum quod continetur; ergo neque assentitur ei sub ratione formali supernaturali; & ex hoc sequitur quod neque sit supernaturalis *quoad certitudinem* aut aliquam proprietatem pertinentem ad assensum scientificum, quia si ratio formalis assentiendi non est supernaturalis, sequitur quod neque assensus secundum suam speciem sit supernaturalis; & ex hoc vlterius sequitur, quod neque certitudo, neque aliqua alia proprietas pertinens per se ad assensum scientificum, possit esse supernaturalis; quia proprietates non possunt habere maiorem supernaturalitatem, quam essentia specifica ad quam consequuntur: & de certitudine, hoc potest in particulari probari, quia si non prouenit ex diuina reuelatione, non potest esse supernaturalis.

Secundo, præsupponunt illa duo iudicia prudentialia, de quibus loquimur, posse duobus modis considerari: scilicet, aut quatenus præcisè consistũt in cognitione; aut quatenus important ordinem ad appetitum rectum rectitudine moris, seu charitatis. Et dicunt quod si considerentur *priori modo*, non habent supernaturalitatem aliquam, quia si sumantur in vniuersali, non transcendunt limites scientiæ, aut theologiæ moralis; & si sumantur in particulari, sunt quædam opiniones circa particularia agibilia; si vero considerentur posteriori modo, habẽt supernaturalitatem, quia respiciunt media vt proportionata fini supernaturali, in ordine ad quem præsupponunt rectitudinem in appetitu.

His suppositis ad formam argumenti respondent, distinguendo maiorem; si enim illa iudicia prudentialia considerentur præcisè, quatenus ex vi discursus intellectualis deducũtur ad modum quarundam cognitionum, vera est; quia secundum istam rationem nihil amplius supernaturalitatis habent, quam deduci ex aliquo principio supernaturali, & hoc etiam conuenit assensui theologico; si tamen considerentur quatenus important ordinem ad appetitũ rectum rectitudine charitatis, falsa est illa minor; quia secundum hanc rationem illa iudicia respiciunt suum obiectum cum ordine ad eundem finem, atque adeo sub ratione aliqua supernaturali, quod non conuenit assensui theologico; & ad probationẽ huius maioris dicendum est, quod quamuis in qualitate præmissarum, & in modo concurrendi, qui conuenit consequentiæ, non differant iudicia prudẽtialia, ab assensu theologico; differunt in eo quod nunc explicuimus.

Tertio alij vt respondeant, supponunt, quod quamuis assensus theologicus conueniat cum illis iudicijs prudentialibus in supernaturalitate, quæ potest participari ex assensu supernaturali alterius, vel vtriusque præmissæ per consequentiam euidentem: non conuenit cũ eis in supernaturalitate, quæ potest participari ratione obiecti, quoniam hanc habent illa iudicia prudentialia, & non assensus theologicus: Quod ita explicant, assensus theologicus, quoniam est speculatiuus (& quamuis sit practicus, non habet modũ practici) sistit in cognitione conclusionis, & non mouet ad operandũ. & ideo solum habet supernaturalitatem, quæ potest participari ex præmissis, ex quibus deducitur: At vero iudicium prudentiale, quoniam est practicus, & habet modum practici mouet immediate ad operandum, & ideo cum operatio ad quam mouet est supernaturalis, (sicut supponimus esse supernaturalẽ operationem virtutis moralis infusæ) non solum habet supernaturalitatem ex præmissis, sed etiã ex obiecto; quoniam operatio hęc supernaturalis pertinet ad eius obiectum. Et hoc supposito ad formam argumenti negant maiorẽ, & ad eius probationẽ dicunt, solum cõuincere, quod assensus theologicus habeat eundem modum supernaturalitatis ex parte præmissarum & consequentiæ.

Mihi ex his solutionibus nulla omnino displicet, si tamen aliquid circa vnamquamque earum aduertamus; & circa primam aduertendũ est, posse contra eam obijci duo. Primum est videri nouum, & sine sufficienti ratione, introducere duos habitus theologiæ, & peculiarem modum productionis & augmenti habitus infusi, cui nullus neque in naturalibus, neque in supernabus similis est: & duos habitus prudentiæ circa iudicia deducta ex principijs, quæ aliquam habeant supernaturalitatem. Secundum est, quod si maior illa certitudo, quæ est in assensibus pręmissarum, prouenit ex pia affectione voluntatis, & non ex meritis præmissarum, sequitur quod sit certitudo adhæsionis ex parte subiecti, & ex consequenti, quod non sit certitudo scientifica; si vero præmissæ valent dare eum gradum certitudinis assensui conclusionis, sequitur quod semper dent æqualem, quandoquidem concurrunt vt causæ naturales.

Verum hæc facile dissolui possunt, nam ad primum, patet quid sit dicendum, ex ijs, quæ in ipsius solutionis explicatione dicta sunt; ibi enim redditur sufficiens ratio eorum omnium, quæ in ipsa videntur noua: imo non debent censeri noua cum aperte sequatur ex principijs, quæ ab omnibus admittuntur. Et ad secundum dicendum est, quod illa maior certitudo, ad quam determinatur intellectus per piam affectionem voluntatis, non prouenit ex pia affectione, tanquam ex ratione per se, quia (vt obijcitur) esset certitudo adhæsionis ex parte subiecti; sed tanquam ex determinante ad assentiendum iuxta exigentiam pręmissæ reuelatæ; ita quod ratio per se assentiendi cum tanta certitudine est diuina reuelatio vt participata in conclusione mediate, scilicet, quatenus continetur in præmissa reuelata: & pia affectio voluntatis concurrit vt applicans & determinans intellectum ad assentiendum illo modo; quia sicut præmissa reuelata propter defectum euidentiæ non potest determinare intellectum ad assentiendum ipsi, ita etiam non potest eam determinare ad assentiendum conclusioni vt contentæ in ipsa: & ideo ad vtrumque assensum indiget intellectus aliquo determinante; & quamuis ipsæ præmissæ ex ea parte qua reuelatæ sunt, habeant vim ad causandum hunc gradum certitudinis in assensu conclusionis: non sequitur quod semper eum causent, quia potest esse defectus

applicantis, & determinantis intellectum ad assentiendum conclusioni sub ratione diuinæ reuelationis; & ita respectu assensuum secundi generis non determinatur intellectus à pia affectione voluntatis; sed sub euidentia consequentię suppositis assensibus præmissarum. Et poterit hoc intelligi exẽplo propositionis de fide, quæ simul proponitur alicui vt reuelata à Deo, & cum motiuis sufficientibus, ad reddendum ipsam credibilem; nam in hoc casu proponitur hæc propositio sub duplici ratione assentiendi, scilicet. sub diuina reuelatione, & sub motiuis credibilitatis: cæterum intellectus non determinatur eodem modo ad assentiendum sub vtraque ratione, nam ad assentiendum sub priori determinatur per piam affectionẽ voluntatis, & ad assentiendum sub posteriori determinatur ab euidentia consequẽtię & præmissarum.

Circa secundam solutionem duo sunt aduertenda; primum est, rationem, qua in primo fundamento probatur, theologiã nihil habere supernaturalitatis, esse satis efficacẽ ad probandum nõ habere supernaturalitatẽ intrinsecã, neq; quoad

B substantiam, neque quoad certitudinem; quia verbi gratia, hæc conclusio, Christus est risibilis, non continetur in hac, Christus est homo, nisi mediante hac omnis homo est risibilis; quæ nullam prorsus habet supernaturalitatem; non tamen esse efficacem ad probandum non habere aliquem modum supernaturalitatis extrinsecæ, scilicet, quoad certitudinem: quia eius certitudo innititur alicui principio certo secundum fidem. Alterum est, quod cum in secundo fundamento distinguuntur illæ duæ rationes in iudiciis prudentialibus, de quibus loquimur, non est sensus, quod distinguntur ita, vt vna accedat alteri, & ratio cognitionis, quæ est in iudicio prudentiali, præsupponaturũ secundũ suam propriam speciem, & ei superueniat ordo ad appetitum rectum; quia ordo ad appetitum rectum rectitudine morali est intrinsecus illi speciei cognitionis actualis, in qua consistit iudicium prudentiale: & ita si huiusmodi ordo separetur à cognitione, non remanebit eadem species cognitionis, quæ est iudicium prudentiale, sed erit cognitio alterius speciei, & habebit veritatem & certitudinem alterius speciei. Quomodo vero hic ordo ad appetitum rectum sit intrinsecus iudicio prudentiali, explicari potest ex doctrina Aristotelis lib. 3. Ethicorum cap. 5. & lib. 6. cap. 5. & 12. quam explicat Divus Thomas supra quæstio. 57. artic. 5. & secunda secundæ quæstione quadragesimaseptima artic. 13 in corpore & ad secundum, & vtrobique Caietanus supra; ponit autem Aristoteles, quod sicut de ratione assensus scientifici, qui generatur per syllogismum speculatiuum, est intrinseca dependentia ab assensibus præmissarum eiusdem syllogismi, quia non quomodocunque est assensus conclusionis, sed ita vt habeat pro ratione formali ex parte obiecti ipsos assensus præmissarum, & terminetur ad conclusionem non absolutè, sed vt subest præmissis, & quasi manifestatur per eas: Sic etiam iudicium prudentiale, quod per syllogysmum practicum generatur circa eius conclusionem, importat intrinsecum ordinem ad iudicia circa principia practica eiusdem syllogismi, ita vt non terminetur ad huiusmodi conclusionem, nisi vt subest principiis practicis ex quibus deducitur. Et hoc supposito

A Aristoteles in illis locis dicit duo, quæ ad propositum pertinent: *Primum* est, quod in agibilibus finis habet rationem principij, ex quo sequitur, quod propositiones, quæ sunt principia in syllogismo practico, debeant confici ex fine: *Alterum* est quod recta æstimatio circa finem, aut verum iudicium circa principia syllogysmi practici, pendet intrinsece ex rectitudine appetitus circa eundem finem. Quod vt Aristoteles ostendat, ititur illa vulgata propositione, *qualis vnusquisque est, talis ei finis videtur*: & hanc confirmat experientia, qua constat, quod vitiositas deprauat & peruertit iudicium rationis circa finem, qui est principium agendi, aut circa præmissam, quæ ex fine conficitur. Estque hoc intelligendum de præmissa, quæ constat fine in particulari, & quoad circumstantias in particulari, & de hac explicatur exemplo; nam v. g qui laborat vitio intemperantiæ circa materiã cibi & potus. quãuis habeat iudiciũ rectũ circa hanc propositionem vniuersalem, sumendus est cibus quando & vbi & quomodo oportet secundum regulam rectæ rationis; tamen circa minorem particularem, scilicet, oportet secundum regulam rationis hic & nunc sumere talem & tantum cibum, habebit deprauatum iudicium: quia propter connaturalitatem, quam habet immoderata sumptio cibi cum sua vitiosa dispositione, iudicabit esse moderatam, atque adeo saluari in ea bonum temperantiæ, quod est finis virtutis temperantiæ sumptus in particulari. Ex his autem aperte colligitur intentum, scilicet, quod iudicium prudentiale circa conclusionem syllogismi practici importat intrinsecum ordinem ad appetitum rectũ: quia si iudiciũ circa conclusionem, pendet intrinsece ex iudicio circa præmissas, bene sequitur, quod etiam pendeat à rectitudine appetitus, à qua pendet per se & intrinsece iudicium circa præmissas. Vtrum vero rectitudo appetitus, quam præsupponit iudicium circa præmissam particularem, quæ est minor syllogismi, debeat esse actualis, ita vt consistat in actu recto appetitus circa finem

C talis virtutis, quem eliciat appetitus post assensum maioris vniuersalis, & ante assensum minoris particularis, sicut vult Caietanus; vel potius aliquãdo sufficiat rectitudo habitualis, vt, cum nulla est vitiositas passionis, aut habitus; quæ sit auertenda per actum, ne sit causa deceptionis in iudicio; explicandum est suo loco.

Circa tertiam solutionem solum est aduertendum, quod dupliciter potest iudicium practicum mouere ad operationem supernaturalẽ; *Primo*, indirecte, & ex consequenti, aut ex suppositione; *Secundo*, directe, & quasi per se primo; quando mouet hoc secundo modo, certum est valere hanc consequentiam, operatio est supernaturalis, ergo etiam iudicium mouens ad eam est supernaturale, quia quod mouet directe & per se primo ad aliquam operationem, debet esse eiusdem ordinis cum ipsa operatione, atque adeo debet esse supernaturale, si operatio sit supernaturalis: quod probatur *tum quia* specificatur per ordinem ad talem operationem, sicut omnis potentia ad habitus specificatur per ordinem ad operationem, ad cuius productionem ordinatur directe & per se primo; *tum etiam quia* hoc iudicium mouet per modum imperij ad operationem supernaturalem, & ex consequenti concurrit ad eam in eodem

ordine,

ordine, in quo virtus infusa, quæ concurrit vt subordinata ipsi ex natura sua, quia res superioris ordinis non subordinatur ex natura sua imperio ordinis inferioris; ergo sicut virtus infusa est ordinis supernaturalis, ita etiam iudicium. Et propter vtramque rationem præcepta, quæ directe & per se primo dantur de actibus supernaturalibus, sunt supernaturalia. Quando vero iudicium mouet *priori modo* ad operationem supernaturalem, est aliqua difficultas an valeat illa consequentia: quia lumen naturale potest indirecte, & ex consequenti, aut ex suppositione dictare, exercendum esse aliquem actum supernaturalem, sicut multi dicunt pertinere hoc modo ad ius naturæ præcepta pœnitendi, recipiendi fidem propositam sufficienti prædicatione, & diligendi Deum authorem bonorum supernaturalium; quia supposita sufficienti propositione obiecti, & rectitudine diuini auxilij, ratio naturalis dictat eliciendos esse huiusmodi actus: non quia respiciat eos directe & per se primo, quia id quod naturale est non potest hoc modo attingere supernaturale; sed indirecte, & ex consequenti, scilicet, sub propositione quadam vniuersali pertinenti ad ordinem naturæ verbi gratia, sub his propositionibus, conandum est quantum fieri potest compensare offensam alteri irrogatam; adhibenda est fides cuicunque proponenti rem aliquam cum motiuis sufficientibus ad reddendum ipsam credibilem secundum prudentiam, & diligendi sunt benefactores pro meritis beneficiorum quantum fieri potest. Sed quicquid sit de hoc, certū est, quod quādo iudicium mouet per modum imperij prudentialis, valet illa consequentia, quamuis tale iudicium deducatur per consequentiam ex aliquo principio practico ordinis naturalis; quia huiusmodi imperiū mouet efficaciter ad operationem, ergo per se primo & directe respicit ipsam secundum propriam rationem, & ex consequenti vt supernaturalem, atque adeo habet ex parte sui obiecti, quod respicit per se primo, supernaturalitatem: patet consequentia, quia alias non moueret efficaciter ad talem operationem. Vnde hoc est discrimē inter iudicium, quod per modum legis dictat faciendū esse aliquid à me etiam hic & nunc in particulari, & iudicium quod per modū imperij practici dictat idem: quod primum solum exprimit obligationem ad faciendū illud, sicut præceptum extrinsecum posset eam exprimere, & ideo non mouet efficaciter ad operandum, sed solum mouet per modum cuiusdam suasionis extrinsecæ, qua proponeretur eadem obligatio; & ad hoc genus iudicij pertinent illa præcepta, de quibus diximus, aliquos asserere pertinere ad ius naturæ, quamuis sint de actibus supernaturalibus, & ideo non mirum est si non sint eiusdem ordinis cum ipsis actibus, quia cum non importent efficaciam respectu eorum, non est necesse quod respiciant ipsos secundum propriam rationem, qua sunt supernaturales. At vero secundum iudicium, saltem quantum est ex natura sua, non exprimit obligationem illam, sed conuenientiam, quæ est inter operationem & affectum hominis, & ideo importat vim & efficaciam motricem ad operandum: & non est mirum, quod, sicut ex iudicijs præmissarum quatenus sunt actus cognoscitiui, participat quod sit actus cognoscitiuus; ita ex ijsdem iudicijs, quatenus pendent ex affectu appetitus ad finem, participat aliquam rationem propensionis & affectus ad operationem, tanquam ad medium proportionatum eidem fini, & ita non solum sit cognitio, sed cognitio affectiua, & impulsiua ad operandū: in quo consistit eius efficacia in mouendo ad operandum. Nec modo disputo an hæc efficacia sit tanta, vt posito hoc iudicio non possit non sequi actus voluntatis, quoniam hoc pertinet ad quæstionem de imperio.

A

B

C

§. *Oppositio vitiorum cum virtutibus infusis.*

AD TERTIVM medium CAPREOLVS in 3. dist. 24. quæstione vnica articulo tertio in solutione ad quartum argumentum DVRANDI contra secundam conclusionem, duas proponit solutiones desumptas ex D. THOMA. Prima desumitur ex quæstione vnica de virtutibus in communi articulo decimo ad 16. vbi DIVVS THOMAS admittit, vitium habere oppositionem formalem & contrariam cum virtute infusa, quæ respondet acquisitæ, cui tale vitium opponitur, verbi gratia, intemperantiam cum temperantia infusa: & inquit, quod quamuis per vnum actum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen contritio habet virtute gratiæ, quod corrumpat habitum vitij; & ita in eo, qui iustificatur, non manet vitium in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam, & dispositio non contrariatur habitui perfecto. Quare ad formam argumenti iuxta solutionem hanc distinguendum est antecedens, quia si intelligatur de habitibus vitiorum in ratione habituum, negandū est; si vero intelligatur de ijsdem habitibus in ratione dispositionum, concedendum est; & consequentia est neganda; & ad probationem dicendum est, quod quamuis vitium per modum dispositionis, & habitus virtutis habeant obiecta contraria, non habent inter se eandem oppositionem; quia dispositio est quid imperfectum respectu habitus vitij, qui respicit perfecte & adæquatè illud obiectum, & opponitur contrariè habitui virtutis: sicut quamuis actus, quo acquiritur vitium, respiciat idem obiectum, quod ipsum vitium, non sequitur quod sicut vitium habet contrarietatem & incompossibilitatem cum virtute acquisita, ita etiam actus habeat eandem oppositionem; & actus comparatur ad habitum qui per ipsum acquiritur, sicut dispositio.

Et si vrgeris probatione antecedentis ad probandum, quod manent vitia in ratione habituum, & tam perfecta, quantum ad suam entitatem, sicut erant ante iustificationem, quia manet eadem difficultas ad opera virtutum; *dicendum* est cum D. THO. in eodem articulo in solutione ad decimumquartum, quod hæc difficultas non prouenit ex eo quod vitia maneant cum tota perfectione, quam habebant ante iustificationem; sed ex eo, quod manent passiones appetitus tam vehementes, sicut antea: quia cum virtutes infusæ non acquirantur actibus nostris, non imminuunt passiones per earum infusionem.

Sed mihi hæc solutio nunquam placuit, quia vel dispositio, quæ manet, est eiusdem speciei cum habitu vitij, vel alterius speciei; si dicatur *pri-*

num, præterquam quod est contra sententiam D. THOMÆ, qui docet habitum & dispositionē in genere qualitatis esse duas species distinctas; Potest *contra obiici*, quod nulla possit assignari ratio, propter quam virtute gratiæ, quæ infunditur in iustificatione corrumpatur habitus vitij, quoad esse habitus, & non quoad esse dispositionis. *Et confirmatur*, quia nec per contritionem virtute gratiæ, nec per ipsam gratiam, nec per virtutem infusam corrumpitur meritoriè vitium in ratione habitus, quia nullus concedit tale meritum; si tamen corrumpitur propter repugnantiam formalem, quam habet cum aliquo illorum, sequitur etiam quod corrumpatur in ratione dispositionis; quia si forma, quæ introducitur in iustificatione, habet vim ex propria natura ad expellendū vitium secundum esse perfectum habitus, multo melius poterit expellere ipsum quoad esse imperfectum dispositionis. Si vero dicatur *secundum*, sequitur, quod vitia, quæ ante iustificationem, erant habitus, non fiant dispositiones per ipsam iustificationem; quia vna species nunquam fit alia, vt homo non fit leo, nec è conuerso.

Et ex priori parte huius argumenti potest impugnari *solutio aliorum* qui quasi explicantes hanc solutionem, dicunt, in instanti, quo cum gratia infunduntur virtutes morales, remitti habitus vitiorum: & non esse inconueniens, quod contraria in gradibus remissis sint simul in eodem subiecto; *nam cum* non possit dici habitus vitiorum remitti meritoriè per virtutes infusas, dicendum est remitti propter contrarietatem formalem, quæ est inter vitia & virtutes. Et ex hoc sequitur quod vitia non remittantur, sed omnino corrumpantur: quia virtus infusa non habet esse minus perfectum cum infunditur, quam acquisita cum acquiritur; ergo neque habet minorem vim ad expellendum vitium cui opponitur, quam virtus acquisita; & ex consequenti, si virtus acquisita sufficit ad expellendum omnino vitium propter contrarietatem, quā habet cum eo, sequitur etiam quod virtus infusa sufficiat, siquidem habet eandem contrarietatem.

SECVNDA SOLVTIO desumitur ex 4. d. 14. quæ. 2. art. 2. in solutione ad quartum, vbi D. THO. negat, vitium habere directè oppositionem formalem & contrariam cum virtute infusa: quia cum habeat hoc genus oppositionis cum virtute acquisita, non potest habere ipsum etiam cum infusa, quæ proculdubio distinguitur specie ab acquisita. Et quāuis D. THO. ibi non explicet rationem, propter quam idem vitium non possit opponi contrarie duabus virtutibus specie distinctis, scilicet, acquisitæ & infusæ: aliqui dicunt tamen rationē esse, quod alias idē vitiū haberet duo contraria specie distincta sibi directe opposita, quod est contra doctrinam ARISTOTELIS, qui libro primo de cœlo cap. 2. inquit, *vni tantum vnum esse contrarium*. Et supposita hac doctrina, ad formam argumenti respondetur, concedendo antecedens & negando consequentiam; & ad probationem admittenda est solutio ibi tradita, scil. quod obiecta, ad quæ inclinant vitiū & virtus infusa, non sunt inter se contraria. *Et hac solutio* mihi magis placet, & *ad obiectionem* quæ ibidem fit contra eam, *respondetur*, negando quod ad incompossibilitatem aliquorum habituum in eodem subiecto sufficiat contrarietas inter obiecta materialia, & in modo tendendi in ipsa, scilicet, per modum accessus & recessus, aut prosequutionis & fugæ, aut assensus, & dissensus: quoniam habitus solum habent inter se repugnantiam aut incompossibilitatem per modum inclinationum; & non repugnat esse in eodem subiecto simul duas inclinationes habentes inter se hanc contrarietatem ex parte obiecti materialis & modi tendendi; nam verbi gratia, in eodem graui ponunt omnes duas inclinationes, vnam ad descendendum deorsum, & alteram ad ascendendum sursum ad replendum vacuum; & termini materiales harum inclinationum sunt inter se oppositi, scilicet, locus deorsum & locus sursum, & modi tendendi in hos terminos etiam sunt oppositi, quia vnus est descensus, & alter ascensus. Item in habitibus videtur hoc necessario dicendum, quia si aliquis acquirat per media physica habitum erroris quo inclinetur ad dissentiendum huic propositioni terra est rotunda, & postea per medium demonstratiuum mathematicum conuincatur ad assentiendum eidem propositioni, acquiret proculdubio habitum scientificum inclinantem ad assentiendum illi propositioni per medium mathematicum; & tamen non continuo amittet priorem habitum erroris: quod facile probatur, quia non amittitur ex natura rei aliquis habitus propter acquisitionem alterius, nisi cum acquisitio alterius disponit ex natura sua ad eius expulsionem, vt constat inductione in amissione cuiuscunque habitus aut formæ ex natura rei proueniente ex introductione alterius; sed in hoc casu acquisitio habitus scientifici mathematici non disponit ad expulsionem habitus erroris physici; ergo neque continuo amittitur habitus erroris propter acquisitionem habitus scientifici; probatur *ista minor*, quoniam huiusmodi habitus scientificus nihil ponit in intellectu repugnans habitui erroris physici, cum solum ponat euidentiam & certitudinem circa illā propositionem, non absolutè & secundum omnem rationem, sed in genere determinato, scilicet, præcisè quatenus talis propositio est cognoscibilis per medium mathematicum; cum quo stat, quod in eodem intellectu sit inclinatio ad eliciendum iudicium circa eandem propositionem per aliud medium sine euidentia, & certitudine, imo & cum falsitate: quia euidentia & certitudo per vnum medium nihil causat in intellectu circa aliud medium. Et *ad exempla* quibus in eadem obiectione probatur oppositum, *dicendum est* quod habitus odij & habitus charitatis infusæ non repugnant inter se formaliter, & ideo neque habent inter se incompossibilitatem ex natura rei. Et ita OCKAM in 3. q. 12. in fine solutionis primi dubij propositi circa quartum articulum principalem inquit, quod si quis per actus odij Dei secundum eam rationem, qua potest odio haberi, acquirat habitum odij, & postea per contritionem aut per attritionem cum sacramento iustificetur, & accipiat charitatem infusam, non amittet statim habitum odij. Et idem dicendum est, si quis, postquam acquisiuit habitū erroris circa veritates fidei, conuertatur ad fidē, & accipiat habitū infusum fidei; de actibus vero vitiorum & virtutum infusarum, quando habent oppositionem ex parte obiecti materialis & modi tēdendi, mihi videtur probabilius, quod habent incompossibilitatem respectu eiusdem subiecti, non solum quia sunt plures sine subordinatione, sed

etiam

etiam quia habent inter ſe hoc genus oppoſitionis. Et non valet argumentum ex eis ad habitus, quoniã actus comparantur inter ſe vt motus, & habitus vt formæ permanentes, & ad incompoſſibilitatem motuũ ſufficit contrarietas ex parte obiecti materialis & modi tendendi, quamuis in ratione *ſub qua*, aut formali tendendi non ſit contrarietas; & tamen in formis aut inclinationibus habentibus modum formarum non ſufficit hoc genus oppoſitionis, vt in exemplo propoſito in principio huius ſolutionis, motus grauis deorſum & motus ſurſum ad replendum vacuum habent oppoſitionem ex parte terminorum materialium, quia terminus vnius eſt locus deorſum & terminus alterius locus ſurſum & ex parte modi tendendi, quia vnus motus tendit deſcendendo & accedendo ad locum deorſum & refugiendo à loco ſurſum, & alter tendit aſcẽdendo & accedendo ad locum ſurſum & refugiendo à loco deorſum: & non habeat oppoſitionem ex parte rationis formalis tendendi in hos terminos, quia graue deſcendit deorſum vt ad locum conuenientem ſibi in ordine ad naturam particularem, & aſcendit ſurſum vt ad locum etiam conuenientem ſibi in ordine ad naturam vniuerſalem; & tamen impoſſibile eſt, quod idem graue ſimul moueatur his duobus motibus; & non eſt impoſſibile, imo de facto ita contingit, quod ſimul habeat inclinationes ad hos duos motus. Et ratio huius diuerſitatis eſt, quod ex eo, quod ſint motus ita oppoſiti in eodẽ ſubiecto, ſequitur contradictio, verbi gratia, quod mobile ſimul accedat, & recedat & ex conſequenti quod accedat & recedat reſpectu eiuſdem termini; non autem ex eo quod ſint ſimul inclinationes ad hos motus.

§ 5. *An virtutes morales infuſæ dent facilitatem potentijs.*

AD QVARTVM MEDIVM vt reſpondeamus oportet explicare, an virtutes morales infuſæ dent ſubiecto facilitatem ad exercendum earum actus; quod ſane non paruam continet difficultatem; quoniam parti affirmatiuæ fauet argumentum deſumptum ex communi ratione habitus operatiui; & parti negatiuæ communis experientia, vt in ipſo medio, quod diſſoluimus, eſt oſtenſum. Vt autem hoc explicemus, SVPPONENDVM EST PRIMO *facilitatem*, de qua nunc loquimur, non eſſe modum aliquem actionis, cuiuſmodi eſt intenſio, ſed conditionem aliquam tenentem ſe ex parte principij operatiui, quatenus comparatur & ordinatur ad ipſam actionẽ conſideratã quantũ ad omnia, quæ eius exercitium reddunt difficile. Et quod facilitas ſit cõditio tenens ſe ex parte agentis, & nõ ex parte actionis, probatur: quia poſita vniformitate ex parte actionis quantũ ad omnia, quæ poſsũt reddere difficile eius exercitiũ, poteſt contingere, quod vni agenti ſit facile exercere talem actionem, & alteri ſit difficile; ergo facilitas non ſe tenet ex parte actionis, ſed ex parte agentis: *antecedens* conſtat experiẽtia; & *conſequentia* probatur, quoniam aliâs, cum ſit vniformitas ex parte actionis, etiam eſſet æqualis facilitas aut difficultas.

Et confirmatur quia facilitas, de qua nunc loquimur, eſt conditio, ſecundum quam principium operatiuum poteſt facile & prompte operari; ergo tenet ſe ex parte agentis, & non ex parte actionis; Et ex hoc patet quod teneat ſe ex parte agentis, non abſolute, ſed quatenus comparatur ad actionem, quia eſt facilitas ad exercendũ actionem; ergo conuenit agenti in ordine ad ipſam actionem; & *confirmatur*, quia hæc facilitas eſt conditio agentis vt agens eſt, ergo conuenit agenti in ordine ad actionem ſicut eſſe agens. Et denium quod conueniat agenti quatenus comparatur ad actionem quãtum ad omnia, quæ eius exercitium reddunt difficile, probatur, quia cæteris paribus ex parte agentis, quanto ea, quæ exercitium actionis reddunt difficile, fuerint plura aut pauciora, tanto facilitas in agente ad exercendum ipſam actionem erit minor aut maior.

SECVNDO SVPPONENDVM eſt ex D. THO. infra queſtio. 114. artic. 4. ad ſecundum, quod ea, quæ reddunt difficile exercitium alicuius actionis ſunt duplicia; quia *quædam* pertinent ad ipſam actionem, cuiuſmodi ſunt obiectum, & eius excellentia, aut magnitudo, & intenſio, aut continuatio actionis; & *alia* pertinent ad defectum & imbecillitatem operantis, ſicut vehementia paſſionum reddit difficile exercitium operationum virtutum moralium, & mala diſpoſitio organorum etiam reddit difficile exercitium operationum potentiarum, quæ vel ſunt organicæ, vel pendent miniſterialiter à potentiis organicis.

TERTIO SVPPONENDVM eſt, quod exercitium actuum virtutum infuſarum, quantum ad difficultatem, partim conuenit cum exercito virtutum acquiſitarum, & partim differt ab eo; & *conuenientia* conſiſtit in hoc quod omnia, quæ tam ex defectu ſubiecti, quam ex actionis præſtantia reddunt difficile exercitium actionis virtutis acquiſitæ, reddunt etiam proportionaliter difficile exercitium actionis virtutis infuſæ; nam inprimis mala diſpoſitio organorum potentiarum ſenſitiuarum, quæ deſeruiunt intellectui, æqualiter reddit difficile exercitium actionis alicuius habitus intellectualis acquiſiti, & actionis fidei infuſæ; & idem eſt de actione prudentiæ acquiſitæ, & infuſæ; & ſimiliter paſſiones appetitus ſenſitiui in materia temperantiæ æqualiter reddunt difficile exercitium actionis temperantiæ acquiſitæ, & infuſæ; & deinde intenſio aut continuatio actionis eodem modo reddit difficile exercitium contemplationis, aut amoris naturalis, & ſupernaturalis: & magnitudo, ſiue quantitas pecuniæ erogandæ in eleemoſynam non minus reddit difficilem elargitionem prouenientem à miſericordia infuſa, quam eam quæ prouenit à miſericordia acquiſita. *Diſcrimen* vero conſiſtit in hoc, quod exercitiũ actionũ virtutũ acquiſitarũ nulla ex parte habet quod ſit impoſſibile, comparatum cum viribus noſtris naturalibus, ſed ſolum eſt difficile: quia cum omni ex parte ſit naturale, non poteſt eſſe impoſſibile viribus noſtris naturalibus cum concurſu Dei generali, ſed eſt difficile & laborioſum. At vero exercitium actionum virtutum infuſarum, quamuis ex parte defectuum, qui præciſè tenent ſe ex parte ſubiecti, cuiuſmodi ſunt indiſpoſitio organorum, & vehementia paſſionum, ſit tantum difficile, quia huiuſmodi defectus non magis retardant hoc exercitium, quàm exercitium virtutum acquiſitarum: tamen ex parte ſui obiecti

formalis, & quoad suam essentiam & substantiam, est impossibile per respectum ad nostras vires naturales, aut saltem solum est possibile secundum potentiam obedientialem; quia cum huiusmodi actiones sint ex parte sui obiecti formalis, & quoad suam essentiam & substantiam supernaturales, non est nobis secundum naturam nostram maior potentia ad eas, quàm obedientialis, aut naturalis incompleta radicalis & remota, (vt explicui in quæstione de eleuatione nostrarum potentiarum) ad eliciendum actiones supernaturales; & ideo earum exercitium secundum hanc rationem magis dicitur impossibile, quam difficile. Verum quia virtus supernaturalis aut quantitas virtutis, vel efficacia, (vt ibi loquebamur) quę requiritur in nostris potētijs ad exercendum has actiones, datur nobis per auxilium sufficiens supernaturale, secundum legem Dei ordinariam, pertinentem ad ordinem gratiæ: ideo hoc exercitium etiam ex hac parte dicendum est absolute difficile nobis, & non impossibile: atque ita cum dicimus, exercitium actionum virtutum moralium siue acquisitarum, siue infusarum esse nobis difficile ex parte obiectorum formalium earundem actionum, & quoad ipsarum essentiam, & substantiam, loquimur de exercitio actionum virtutum acquisitarum per ordinem ad vires naturales nostrarum potentiarum: & de exercitio actionum virtutum infusarum per respectum ad vires, quas habent nostræ potentiæ per auxilium sufficiēs supernaturale.

QVARTO SVPPONENDVM est, quod difficultas, quæ prouenit ex defectibus subiecti, non est eiusdē rationis cū difficultate, quæ prouenit ex ijs, quæ per se petinent ad actionem: nam quæ prouenit ex defectibus subiecti, consistit in quodam impedimento extrinseco respectu entitatis potentiæ operatiuæ, ad quod superandum requiritur tempus, & labor, circa id, in quo est tale impedimentum; vt, circa malam dispositionem organi, aut circa passionem; at vero quæ prouenit ex iis, quæ per se pertinent ad actionem, consistit in quadam indifferentia & indeterminatione intrinseca respectu entitatis potentiæ ad exercitium operationis, quia ipsa potentia, quæ est subiectum virtutis, habet secundum suam entitatem quandam indeterminationem & indifferentiam respectu operationis quoad omnia, quæ per se pertinent ad ipsam; vt, quoad obiectum & intensionem, & similia, & ratione huius indeterminationis patitur potentia quandam retardationem, atque adeò difficultatem in exercitio operationis: & hæc indeterminatio respectu operationum virtutum acquisitarum conuenit completè & proximè ipsi potentiæ secundum suam naturam; & respectu operationum virtutum infusarum conuenit ei vt eleuatæ per auxilium sufficiens supernaturale; quia (vt explicui in præcedenti fundamento) potentiæ nostræ secundum suam naturam non habent efficaciam, & vires proximas ad eliciendum actus supernaturales, & ideo non habent secundum hanc rationem indifferentiam proximam & completam ad eliciendum, & non eliciendum eos; posito vero hoc auxilio ex parte potentię, intelligimus ipsam pati prædictam indeterminationem, sicut patitur eam secundum suam naturam quoad actus naturales.

Ex HIS fundamentis SEQVITVR magis in par- A ticulari, *quid sit facilitas*, de qua in prima suppositione diximus, esse conditionem tenentem se ex parte principij operatiui comparati ad actionem, quantum ad omnia, quæ eius exercitium reddunt difficile: quia non est aliud, quam id, quo formaliter aut omnino tollitur, aut saltem imminuitur difficultas, quæ est in potentiis ad exercitium operationum. Quare si difficultas fuerit *extrinseca* potentiæ, non erit facilitas effectus formalis virtutis, aut habitus, sed alterius bonæ dispositionis, qua difficultas illa extrinseca aufertur, vel minuitur: vt, cum organum, quod deseruit alicui potentię, aut subiectiuè, aut ministerialiter est praue affectum, & ideo reddit difficile exercitium operationis talis potentiæ, tunc facilitas non est effectus formalis virtutis, sed eius dispositionis, qua huiusmodi organum bene disponitur; & similiter, cum passio aliqua est causa difficultatis in exercitio operationis alicuius virtutis moralis, facilitas est effectus eius dispositionis, qua mitigatur huiusmodi passio. Si vero difficultas fuerit *intrinseca* potentiæ, facilitas erit effectus formalis ipsius virtutis aut habitus, & B consistet in quadam inclinatione habituali, quasi passiua, determinante aliquo modo potentiam ad operandum. Et inprimis quod inclinatio passiua sit effectus formalis ipsius virtutis, patet, quia virtus secundum suam essentiam est proximum principium operandi, vt supra dictum est; ergo secundū suam essentiam importat ordinem per modum inclinationis ad operationem tanquam ad suam perfectionem, & suum complementum, & ex consequenti dat potentiæ esse inclinatam, & propensam in idem obiectum, quod est esse causam formalem inclinationis passiuæ in ipsa potentia; appello autem hanc inclinationem *passiuam*, non quia non sit principium actiuum operationis, sed vt distinguam effectum formalem à sua causa, quia virtus est inclinatio per modum formæ, & eius effectus in potentia est esse inclinatam, quod significatur *passiue*. Et *deinde* quod hæc inclinatio sit habitualis, etiam patet, quia est effectus formalis virtutis secundum suam essentiam, & ex consequenti antecedenter ad operationem, quę est actus secundus: ergo non est C actualis per modum actus secundi, sed habitualis. In quo deceptus est OCKAM in 3. q. 4. art. 2. in solutione 5. dubij propositi contra suam sententiam, vbi inquit, quod inclinatio habitus est actus secundus distinctus à principali operatione, imo inquit vniuersaliter non posse intelligi inclinationē principij operatiui sine aliqua actiuitate: & vtitur exemplo grauitatis, quæ graue detentum sursum inclinat ad locum deorsum mediante aliqua operatione distincta à motu locali in hoc, quod non est acquisitiua loci, sed solum debilitatiua corporis impedientis motum grauis deorsum; & ita per eam tandem frangitur illud corpus, & tunc incipit motus grauis deorsum; & non potest intelligi quod grauitas incliner graue sine aliqua actiuitate; & ideo solet dici quod elementa in locis proprijs non grauitant neque leuitant, id est, non inclinantur ad descendendum neque ad ascendendum, quia ibi grauitas & leuitas nullam habent actiuitatem. Verùm aperte deceptus est, & contra eum potest obijci argumentum propositum, scilicet, quod habitus præscindendo ab omni actu secundo, est secundum suam essentiam inclinatio ad suam operationem; ergo non potest esse vnitus potentiæ, quin det ei

esse

esse inclinatam ad eandem operationem, sicut albedo non potest esse vnita parieti, quin det ei esse album. Vnde quamuis huiusmodi inclinatio ex parte habitus significetur per modum passionis, quia dicimus quod habitus inclinat, & potentia inclinatur: tamen reuera non est actio neque passio, sed causalitas causę formalis, & eius effectus, sicut albefacere & albefieri respectu albedinis & parietis. Et non obstat exemplum grauitatis; quia dato quod ibi reperiantur duæ operationes, dicendum est quod prior est motus localis, quo graue comprimit partes corporis impedientis, & paulatim pellit eas. Et quamuis aliqui dicant, grauitatem non inclinare actu, nisi mediante operatione, scilicet motu, non sequitur esse dicendum idem de habitu, quia grauitas non præsupponit naturam grauis perfectè constitutam quoad omnia principia suarum operationum actiua aut passiua, & ideo non dicitur inclinare ipsum graue, nisi mediante aliquo præsupponente constitutionem eius, scilicet mediante operatione: sicut propter eandem rationem, potentiæ, quæ sunt subiecta habituum, non dicuntur inclinare subiecta, quibus inhærent, nisi mediante aliqua operatione à se elicita. At vero habitus aduenit naturæ iam perfectæ constitutæ. Et tandem quod per hanc inclinationem habitualem determinetur aliquo modo potentia ad operandum, patet, quia quæcunque inclinatio ad aliquam operationem est suo modo determinatio ad eam, & ex consequenti determinat eodem modo subiectum cui aduenit. Dico autem cum limitatione, *determinare suo modo*, quoniam *habitibus vtimur cum volumus*, & ideo habitus non determinant simpliciter nostras potentias. Et ex his concluditur id, quod intendimus, scilicet, *facilitatem*, per quam tollitur difficultas intrinseca potentiæ, esse effectū formalem virtutis, qui consistit in prædicta *inclinatione habituali passiua:* quia indeterminatio ad exercitium operationis est difficultas intrinseca potentiæ, vt diximus in vltimo fundamento: sed per prædictam inclinationem tollitur aliquo modo illa indeterminatio, quia eo modo, quo aliqua forma determinat subiectum, cui aduenit, tollit ab eo indeterminationem; ergo etiam tollit difficultatem intrinsecam. & ex consequenti est eius facilitas, & expeditio ad operandum.

HIS SVPPOSITIS, ad difficultatem propositam,

DICO PRIMO, *virtutes morales infusæ, neque ratione sui, neque ratione alicuius adiuncti, dant subiecto facilitatem, qua tollatur difficultas extrinseca entitati potentiæ, siue quæ tenet se ex parte subiecti*; probatur, quia *inprimis*, *quod* virtutes infusæ secundum se non dent suis subiectis hanc facilitatem, commune est ipsis cum acquisitis, & probatur de omnibus, quia quæuis harum virtutum, si secundum se sumantur, tantum est quædam inclinatio habitualis in potentia ad suam operationem; ergo secundum se sumpta non dat subiecto hanc facilitatem: patet consequentia, quia hæc facilitas non consistit in aliquo modo inclinationis in ipsa potentia, sed in remotione impedimentorum, quæ sunt extra entitatem potentiæ.

Confirmatur, quia virtus quæcunque habet pro subiecto immediato aliquam potentiam; ergo non est causa facilitatis, quæ consistit in remotione impedimentorum, quæ sunt extra entitatem ipsius potentiæ; patet consequentia, quia (vt supponimus ex ijs, quæ paulò superius dixi contra *Ockamum*) virtus secundum se non est causa efficiens alicuius facilitatis, sed formalis, & nulla qualitas est causa formalis sui effectus extra suum subiectū immediatum.

Quod vero virtus moralis non habeat, ratione alicuius necessario sibi adiuncti, dare subiecto hanc facilitatem, de quo loquimur, probatur: quia (vt constat ex communi omnium sententia) hoc est discrimen inter virtutes morales infusas, & acquisitas, quod infusæ non acquiruntur nostris actibus, nec earum infusioni est necessario adiunctus aliquis actus repugnans passioni aut complexioni subiecti aut organi, impedienti operationes ipsarum virtutum; acquisitæ vero acquiruntur actibus nostris, quibus non solum comparantur ipsę virtutes, sed etiam reprimuntur passiones, & alterantur complexiones organorum retardantes operationes ipsarum virtutum: ergo consequenter est dicendum, esse etiam hoc discrimen inter easdem virtutes, quod acquisitæ, licet non secundum se immediate, tamen medijs actibus, quibus acquiruntur, tollunt difficultatem, quæ prouenit ex passione subiecti, & indispositione organi; infusæ vero neutro modo tollunt huiusmodi difficultatem.

Deinde probatur simul, quod neutro modo tollant virtutes infusæ hanc difficultatem; quia neque per aduentum virtutum infusarum sentitur maior facilitas in operibus studiosis, neque per earum recessum maior difficultas; ergo signum est, quod virtutes infusæ non dant hanc facilitatem de qua loquimur; *antecedens* patet experientia, quia cum quis per baptismum, aut absolutionem sacramentalem iustificatur, & ex consequenti accipit virtutes morales infusas, non statim sentit facilitatē ad exercendum opera virtutum moralium; & iustus, cum per inaduertentiam culpabilem incidit in peccatum mortale, non statim sentit maiorem difficultatem ad exercendum eadem opera; & *consequentia* probatur, quia si virtutes infusę cum adueniūt, dant hanc facilitatem, quæ consistit in remotione defectuum subiecti & organorum, qui impediunt & reddunt difficile exercitium suarum operationū, & cum amittuntur deferunt secum eandem facilitatem; sequitur, quod sentiamus aduentum huius facilitatis, & eius recessum; quia posito hoc genere facilitatis, tollitur aut minuitur notabiliter labor & molestia in operando, & eo deficiente augetur etiam notabiliter; vt constat ex inæqualitate laboris, quam vnusquisque experitur in se ipso, cum contra vim passionum, aut mitigatis passionibus vult exercere opera studiosa, & nihil nos faciliùs sentimus, quàm laborem & molestiam in operando, vel horum carentiam: at consequens videtur plusquam falsum, quia ex eo sequitur vlterius, quod per hunc effectum possimus certo cognoscere aduentum gratiæ, & eius recessum, cuius contrarium colligunt omnes Theologi ex CONC. TRIDENT. sessione 6. decreto de iustificatione cap. 9.

Ad hoc argumentum potest *primo* responderi ex doctrina CAPREOLI d. 17. q. 1. art. 3. in solutione ad 4. AVREOLI contra primam conclusionem. Vbi de charitate infusa inquit, facere actum delectabilem, sed nos ignorare, an hęc delectatio proueniat à charitate infusa, vel ab acquisita, & ideo

ex hac delectatione non posse nos certo cognoscere, an habeamus charitatem infusam. Et idem dici potest de virtute morali infusa respectu effectus, qui est facilitas, de qua nunc loquimur.

Sed hac solutio aperte est insufficiens, quia potest fieri argumentum in homine, in quo sit euidens non habere virtutes morales acquisitas, vt si nunc primo peruenit ad vsum rationis, & non habuit antea tempus sufficiens ad exercendum actus, quibus acquireret virtutes morales, aut si tempore præcedenti fuit assidue versatus in operibus vitiorum.

2. *Responderi* potest ex doctrina CAIETANI 2. 2. q. 23. art. 2. vbi quasi explicans præcedentem solutionem, inquit, habitus infusos non dare facilitatem & delectationem in exercitio suarum operationum statim ac infunduntur, sed postquam potentia operatiua exercendo sæpe & continuè eorum actus assuefit aliquo modo ad eliciendum similes actus: & ita non potest dari casus, in quo, posita hac facilitate proueniente ab habitibus infusis, sit certum, non esse in subiecto aliquam dispositionem, aut virtutem acquisitam, à qua possit prouenire, sicut objicitur contra præcedentem solutionem.

Sed neque hæc solutio est sufficiens, quia vel intelligitur de facilitate, quæ consistit in inclinatione habituali determinante potentiam, & sic est extra propositum; vel de facilitate, quæ consistit in remotione impedimentorum ex parte subiecti, de qua nunc loquimur; & sic, quamuis sit ad propositum, potest facile impugnari: quia vel habitus infusus est successu temporis causa huius facilitatis medio exercitio propriorum actuum, vel immediate per seipsum.

Primum dici non potest, quia est omnino extra rem, quia nos loquimur de virtutibus infusis aut secundum se immediate, aut mediante aliquo adiuncto eis necessario, & in earum productione; Et *præterea* non bene explicatur, qua ratione habitus infusi mediante exercitio suorum actuum sint causæ huius facilitatis, quia dicitur, quod sunt causæ, quatenus per huiusmodi exercitium assuefit potentia operatiua ad eliciendum similes actus, quod videtur falsum, *tùm quia* per actus supernaturales non assuefit potentia ad eliciendum alios actus, aliàs per eos produceretur aliquis habitus, aut supernaturalis aut naturalis, quod postea ostendemus esse falsum; *tum etiam quia* si fit aliqua assuefactio, debet fieri intrinsecè in ipsa entitate potentiæ; & ex consequenti non potest esse facilitas de qua loquimur, quia hęc facilitas consistit in remotione impedimentorum, quæ sunt extra entitatem potentię. Si vero dicatur *secundum*, præterquam quod est falsum, quia ostensum est, nullam virtutem neque infusam, neque acquisitam, esse per se ipsam & immediatè causam huius facilitatis, de qua loquimur. Potest contra objici, quod si habitus infusus est immediate per seipsum causa huius facilitatis, erit causa formalis, & ex cõsequenti, si non est causa statim ac infunditur, nec postea successu temporis poterit esse causa: quia cũ habitus quantum ad effectum cuius est causa formalis non pendeat ex nostra libertate, sed concurrat necessario, & per modum causæ naturalis; non magis erit causa successu temporis, quàm cum primũ vnitur suo subiecto: imo non poterit assignari sufficiens ratio, propter quam non sit causa statim atque vnitur, quia commune est omnibus causis naturalibus causare quantum possunt, & omnibus formis dare suos effectus formales suis subiectis, statim atque vniuntur eis.

Et si quæras an virtutes infusæ, dato quod statim ac infunduntur non sint causa huius facilitatis de qua loquimur, nec secundum se nec mediante aliquo adiuncto, saltem successu temporis possunt esse eius causa, medio exercitio suorum actuum?

Respondetur affirmatiuè; & ratio colligitur apertè ex dictis, quia (vt explicui in tertio fundamento) impedimẽta quæ se tenent ex parte subiecti: eodem modo reddunt difficile exercitium actuum virtutum infusarum, & acquisitarum; ergo etiam possunt tolli hæc impedimenta eodem modo per vnum exercitium, sicut per alterum.

SED OBIICIES, quia sequitur ex hoc, idem inconueniens, quod in hoc argumento deducebamus ex eo, quod habitus infusi darent hanc facilitatem statim ac infunduntur; scilicet, quod succedente tempore post infusionem possit aliquis certo cognoscere, se habere huiusmodi virtutes infusas; probatur sequela, quia quotiescunque habuerit hanc facilitatem sentiet eam, & ex hoc effectu poterit cognoscere virtutes, quæ sunt eius causa.

RESPONDETVR negando sequelam. Et ad probationem dicendum est, quod quamuis in vtroque casu remoueantur impedimenta, & causetur hæc facilitas per exercitium actuum, & etiam operans æqualiter sentiat hanc facilitatem, non poterit ex eo cognoscere certo in vtroque casu, se habere virtutes infusas: & ratio discriminis est quod *in priori casu*, de quo nos loquimur in argumento, potest operans certo cognoscere, se non habere aliquod principium naturale aut acquisitum, à quo proueniat facilitas, quam sentit in operando; at vero in posteriori casu, de quo nunc loquimur, non potest certo hoc cognoscere: quia quamuis actus, quibus sunt ablata impedimenta, sint reipsa supernaturales: tamen operans nullam habet viam, qua certo cognoscat, esse supernaturales; cum indifferenter possint auferri impedimenta per quoscunque actus, tam naturales, quàm supernaturales.

DICO SECVNDO. *Virtutes morales infusæ, statim atque infunduntur, dant potentijs, in quibus recipiuntur, eam facilitatem, quæ consistit in inclinatione habituali ad suas operationes, & aufert formaliter difficultatem, quæ est intrinseca entitati ipsarum potentiarum.* HÆC mihi videtur euidens ex fundamentis positis, quoniam ex eis habetur, habitum operatiuum, & consequenter virtutem moralem, cum sit habitus operatiuus; esse causam formalem huius facilitatis: sed virtutes morales infusæ sunt essentialiter habitus operatiui; ergo sunt causæ formales huius facilitatis; & ex consequenti dant eam actu potentijs, quibus vniuntur; patet *hæc 2. consequentia*, quia forma non potest vniri subiecto, nisi communicet ei effectum, cuius est causa in genere causæ formalis: imo fortè non est aliud vniri, quàm communicare hunc effectum, vt contra OCKAMVM objiciebam in vltimo fundamento, ad probandum, quod virtus antecedenter ad omnem actum secundum, det potentię esse inclinatam ad suam operationem: & inter authores, qui dicunt, hanc inclinationem esse effectum formalem virtutis, non inuenio aliquem, qui hoc neget, præter CAIETANVM qui 2.

2. quæst.

1. q. 23 art. 3. loquens de hac facilitate, inquit, habitus infusos conuenire cum acquisitis in hoc, quod quantum est de se possunt dare subiecto delectationem, & hanc facilitatem de qua loquimur, & differre, quia de facto non semper dant subiectis huiusmodi condiciones, aut perfectiones, sicut acquisiti. Et dicit rationem discriminis esse, quod infusi, quia sunt supernaturales, & non habent connaturalitatem cum potentijs, non participantur à potentijs per modum habituum, scilicet firmiter, & conformiter ad earum inclinationem, donec ipsæ potentiæ per exercitium actuum comparent quandam inclinationem ad similes actus: at vero habitus acquisiti propter oppositam rationem, statim atque acquiruntur, participantur à potentijs per modum habituum, & ideo dant ipsis potentijs delectationem & facilitatem in operando.

Verū hæc solutio, si intelligatur de facilitate, quæ est effectus formalis virtutis, est omnino falsa, & sufficit ad eius impugnationē argumentū factum in probationē nostræ sententiæ: quod etiam potest in particulari *confirmari* contra modum loquendi CAIETANI, quia quamuis in causa formali respectu sui effectus formalis, distinguatur aliquo modo actus primus ab actu secundo, siue exercitio suæ causalitatis, hoc est posse communicare suum effectum formalem, ab actuali communicatione: tamen causa formalis vt vnita subiecto non potest separari ab actuali communicatione sui effectus formalis, propter rationem assignatam in illo argumento, scil. quia vnitur informando immediate per suā entitatem, & effectus formalis non est aliud, quàm entitas formę vt informans actu suum subiectum, & in hoc distinguitur ab effectu causæ efficientis: qui semper est aliqua entitas distincta ab entitate causæ, siue sit recepta in subiecto, siue per se subsistens: ergo cum hęc facilitas sit effectus formalis virtutis, non potest virtus esse actu vnita subiecto, nisi etiam actu communicet ei hanc facilitatem.

Dices hanc doctrinam intelligi de effectu formali primario, & non de effectu secundario: & hanc facilitatem, de qua loquimur, non esse effectū formalem primarium virtutis, sed secundarium.

Sed contra, quia dato quod sit effectus secundarius, non pendet ab aliquo extrinseco, vt à condicione necessario requisita, vt actu communicetur subiecto; ergo saltem naturaliter non potest fieri, quod non communicetur actu supposita vnione actuali virtutis cum subiecto; *consequentia* patet, quia etiam effectus formales secundarij, si propriæ sint formales, & non pertineant ad genus causę efficientis, non important entitatem distinctam ab entitate formæ vt vnita subiecto: ergo nisi ad sui communicationem requiratur aliqua condicio extrinseca, non sunt naturaliter separabiles à suis formis, vt informantibus subiecta; & ita dici solet extensionem partium in ordine ad locum, quæ est effectus secundarius quantitatis, non posse naturaliter separari à quantitate, sed solum supernaturaliter, sicut separatur à quantitate corporis Christi in sacramento altaris, quia non importat aliquam entitatem præter ipsam quantitatem vt vnitam substantiæ; & *antecedens* probatur, quia virtus moralis in quantum est habitus operatiuus habet dare subiecto hanc facilitatem: sed vt virtus moralis det subiecto esse habituatum non requiritur aliqua condicio extrinseca præter vnionem suipsius cum

A subiecto: ergo neque vt det ei hanc facilitatem de qua loquimur.

Quare confictum mihi videtur id, quod CAIETANVS dicit, scilicet, quod, vt virtus infusa participetur à subiecto per modum habitus, necessarium sit, quod subiectum per exercitium bonorum actuum acquirat aliquam inclinationem ad exercendum actus talis virtutis; & potest probari esse falsum, quia *vel* actus illi, quorum exercitium debet præcedere, sunt naturales, & sic certum est, quod per eos non potest comparari inclinatio ad actus virtutum infusarum, *vel* sunt supernaturales, & sic falsum est quod per eos comparetur inclinatio ad actus alicuius virtutis infusæ: quia hæc inclinatio non erit supernaturalis, cum acquiratur actibus operantis, alias etiam virtus supernaturalis possit eodem modo comparari; neque etiam erit naturalis; *tum quia* inclinatio naturalis non respicit per se & directè actus supernaturales, quales sunt actus virtutum infusarum; *tum etiam quia* eodem modo posset per actus virtutum infusarum acquiri virtus naturalis. Et deinde argumentor contra eandem solutionem, quia falsum est, quod hæc facilitas sit effectus secundarius virtutis, & non primarius: quod

B sic probo, hæc facilitas prouenit à virtute immediate secundum id, quod est ipsi virtuti essentiale; ergo est effectus primarius virtutis, & non secundarius; *consequentia* patet, quia effectus primarius formæ est, qui primario prouenit ab ea, & de nullo effectu potest magis dici, quod primariò prouenit ab aliqua forma, quàm de eo, qui prouenit immediate ab ea, secundū id, quod est ipse essentiale, & *antecedens* probatur, quia hæc facilitas consistit in inclinatione habituali participata à virtute: ergo prouenit immediate à virtute, secundum quod est inclinatio formalis, & ex consequenti secundum quod est ipsi virtuti essentiale, quia essentia virtutis consistit in inclinatione & propensione formali, per modum actus primi, ad operandum circa suū obiectum, vt in prima parte huius materiæ dictum est.

DICO VLTIMO, *hæc facilitas, quæ est effectus formalis virtutis siue acquisitæ, siue infusæ, si præcise sumatur, vt distincta à facilitate, quæ consistit in remotione impedimentorū, non est perceptibilis, neque ante exercitium operationis, neque in ipso exercitio.*

C Probatur PRIMA pars, quia effectus formæ, aut habitus existentis in aliqua ex potentijs nostris, siue cognoscitiuis, siue appetitiuis, non dicitur perceptibilis nisi quatenus percipitur, & quasi sentitur per experientiam talis potentiæ: sed ante operationem virtutis moralis non potest haberi experientia huius facilitatis de qua loquimur; ergo neq; potest percipi huiusmodi facilitas. Quare mihi certissimū videtur, quod inclinatio & propensio, quæ sentitur v. g. in manu ad motum deorsum propter graue aliquod ei superpositum, consistit in motu aliquo causato in manu ab ipso graui, quantumcunque tàm manus, quàm graue videantur quiescere.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia facilitas, quæ præcise ratione virtutis conuenit potentiæ, dum actu operatur, est tam exigua, vt non possit sentiri aut percipi non solum quando nullo modo sunt ablata impedimenta ex parte subiecti, sicut contingit, cum aliquis incipit operari ex virtute infusa; sed etiam si sint ablata aliquo modo, vt contingit cum quis operatur ex virtute acquisita, aut etiam ex infusa, sed post exercitium multorum actuum.

actuum. Et potest hoc explicari exemplo specierum tam intelligibilium, quàm sensibilium quas melius philosophantes concedunt esse necessarias propter aliquem effectum formalem, quem dant potentijs, v. g. propter defectum determinandi ipsas potentias, saltem quoad specificationem actus, & tamen nullus concedit nos sentire aut percipere vllo modo hanc determinationem.

Et si quæras in quo cōsistat & vbi sit facilitas, quā sentimus in operando, cum operamur post acquisitam virtutem, aut post diuturnum exercitiū infusæ virtutis. *Respondetur* quod consistit in remotione impedimentorum, quæ sunt in subiecto, aut in organo, quod aliquo modo deseruit operationi virtutis, & ita collocanda est in subiecto, aut in tali organo; vt quoniam operatio virtutis intellectualis pendet ministerialiter ex operatione phantasiæ, ideo facilitas, quàm sentimus in exercitio virtutis intellectualis, consistit in facilitate vsus phantasiæ, & quia operatio virtutis moralis, etiamsi sint subiectiue in voluntate, impeditur & redditur difficilis, præcipue propter passiones appetitus, ideo facilitas quam sentimus in operibus virtutum moralium consistit maxime in moderatione harum passionum.

Et si obijcias, sequi ex hoc, quod frustra dentur virtutes, quandoquidem per eas formaliter non datur nobis facilitas ad operandum. *Respondetur* negando sequelam, quoniam virtutes infusæ dant simpliciter posse operari, & facilitatem respectu potentiæ cum auxilio supernaturali; & acquisitæ dant facilitatem respectu potentiæ sumptæ secundum se, quamuis nihil horum præstent sensibiliter.

ET EX HIS patet solutio ad QVARTVM MEDIVM cuius occasione hęc dicta sunt: quoniam distinguendum est antecedens; si enim intelligatur de facilitate, quæ consistit in expulsione impedimentorum, quæ tenent se ex parte subiecti, &

A organorum, concedendum est, vt patet ex *primo dicto*; si tamen intelligatur de facilitate, quæ consistit in quadam determinatione intrinseca potentiæ, negandum est, vt patet ex *secundo dicto*, & ideo neganda est consequentia; quia (vt dictum est) virtutes non dantur immediate propter priorem facilitatem, sed propter posteriorem. Et ad probationem consequentię respondetur ARISTOTELEM non agnouisse virtutes infusas, sed solum acquisitas: quæ quoniam acquiruntur nostris actibus, non solum dant posteriorem facilitatem, sed etiam habent adiunctam priorem, & ideo qui habet eas operatur cum delectatione, & sine difficultate aut labore sensibili. Et ad primam probationem antecedentis respondetur, quod puer baptizatus habebit in eo casu maiorem facilitatem, si loquamur de hac posteriori facilitate, non tamen si loquamur de priori: quia retinebit eadem impedimenta quæ puer nō baptizatus, & ideo non mirum est eum indigere instructione & persuasionibus, sicut non

B baptizatum. Et ad 2. probationem negatur sequela, & ad probationem negandum est, quod hæc facilitas possit experimento cognosci, quia non tollit laborem & molestiam in operando. Reliqua quæ ibi obijciuntur ad probandum quod etiam virtutes infusæ dent facilitatem nihil efficiunt contra nos, quia solum conuincunt dare hanc priorem facilitatem, quod nos libenter fatemur.

AD FVNDAMENTVM SECVNDÆ SENTENTIÆ concesso antecedenti neganda est consequentia, si consequens intelligatur de virtutibus moralibus acquisitis; & ad probationem dicendum est, quod ad perfectam sanitatem satis est, quod homini remittatur peccatum & infundatur gratia cum principijs operandis, quæ ipse non potest acquirere, cuiusmodi sunt virtutes theologicæ & morales supernaturales.

Finis Lecturæ quintæ, de virtutum essentia & causis.

LECTVRA SEXTA,

QVÆ EST DE VITIIS ET PECCATIS,

Ad quæst. 71. & seqq.

Index huius Lecturæ habetur ad calcem ipsius.

LECTVRA SEXTA.

QVÆSTIO LXXI.

D. THOMÆ,

Quæ eſt de vitijs & peccatis ſecundum ſe.

RATIO ORDINIS ET CONNEXIO.

IVXTA diſtributionem huius libri, quam in eius principio ſequuti ſumus, ab hac quæſtione incipit ſexta pars ipſius, & extenditur vſque ad quęſtionem 89. incluſiue: agitque in ea DIVVS THOMAS de peccatis, cuius argumenti ratio ex illo loco petenda eſt. De hac etiam materia agit MARSI. in 2. a. d 21. vſque ad 23. & a. d. 3. vſque ad finem libri, vbi videndi ſunt D. D. Scholaſtici. MARSI. à q. 14. vſque ad 22. Et ALENS. 2. p. à q 104. vſque ad 109. & D. THOMAS in quęſt. diſputatis de malo.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm vitium contrarietur virtuti?

PRIMA CONCLVSIO. *Virtuti ex parte eius, ad quod ipſa ordinatur, ſcilicet actus boni, opponitur peccatum.*

SECVNDA CONCLVSIO, *quantum ad id, quod ad rationem virtutis conſequitur, ſcilicet eſſe bonitatem quandam, opponitur virtus malitia.*

TERTIA CONCLVSIO, *Virtuti quantum ad id quod directè pertinet ad eius eſſentiam ſcilicet eſſe diſpoſitionem quandam alicuius conuenienter ſe habentis ſecundum modum ſuæ naturæ opponitur vitium.*

COMMENTARIVS.

Variæ acceptiones virtutis, vitij, bonitatis, peccati.

A

PRO INTELLIGENTIA terminorum, qui in hac concluſione, & ſæpius in hac materia, vſurpantur à D. THOMA, nonnulla ſunt aduertẽda. PRIMO EST ADVERTENDVM, quod iſta tria, *virtus, bonitas, & actus bonus*, ſeu effectus virtutis, opponuntur alijs tribus, ſcilicet, *vitio, malitiæ & peccato:* cæterum ſingula iſtorum non vno modo vſurpantur, ſed diuerſimode, & ita diuerſimode etiam reperitur inter ea oppoſitio. Nam imprimis *virtus* interdum *ſumitur latè pro quacumque vi, aut facultate operatiua* quæ conuenit alicui rei accommodatè ad ſuam naturam, hoc eſt diſponit ipſam ad operandum benè ſecundum ſuam naturam; quo pacto non ſolum habitus ſtudioſi, ſed etiam potentiæ naturales, quarumcumque rerum, ſiue animatarum, ſiue inanimatarum, dicuntur virtutes; ſicut dicimus, aliquam herbam habere virtutes ad aliquem effectum, & caliditatem eſſe virtutem ignis, & frigiditatem aquæ. Interdum etiam ſumitur *virtus ſtrictè, pro qualitate inclinante ad actum conformem rectæ rationi.* Et ſicut virtus ſumitur his tribus modis, ita etiam vitium ei oppoſitum ſumitur totidem modis, ſcilicet, latè prout comprehendit non ſolum quaſcumque diſpoſitiones aut formas repugnantes alicui rei, cuiuſmodi ſunt calor in aqua, & ſex digiti in manu: ſed etiam carentiam diſpoſitionis debitę ineſſe, & ita cæcitatem, & imbecillitatem membrorum quæ deſeruiunt motui, ſolemus appellare vitium; & hoc modo ſumit vitium D. AVGVSTINVS hic relatus à D. THOM. ex lib. 3. de libero arbitrio cum inquit, *quod perfectioni naturæ deeſſe perſpexeris, id voca vitium*, & Ariſtoteles 7. phy. c. 3. cum vitium appellat corruptionem, & remotionem, aut detractionem. Secundo modo ſumitur vitium ſtricte, prout ſolum

B

comprehendit qualitates ad actus diſſonos rectæ rationi, quo pacto reperitur ſolum in moralibus; Cum vero dicimus vitium opponi virtuti, non loquimur de ipſo indiſtinctè, & quomodocunque ſumpto, ſed comparamus duas eius acceptiones ad duas acceptiones virtutis, eo ordine quo propoſitæ ſunt. Verum eſt tamen quod, vt ſit adæquata oppoſitio inter duas priores acceptiones virtutis & vitij, non eſt intelligenda prior acceptio virtutis ſolum de principio operationis, ſed etiam de quocunque habitu & operatione afficiente bene ſubiectum, ſiue in ordine ad operationem, ſiue in ordine ad eſſe; quemadmodum vitium priori modo ſumptum comprehendit omnem habitum, aut diſpoſitionem afficientem male ſubiectum; & ita videtur ſumpſiſſe eam ARISTOTELES loco citato, cum inquit, eſſe *diſpoſitionem perfecti ad optimum*, non enim poteſt explicari de diſpoſitione ad operatio-

rationem, cum enumerat ibi inter virtutes, pulchritudinem & sanitatem, quæ non disponant ad operationem; iuxta quem sensum dicendum est particulam illam *ad optimum*, non significare operationem, sed quod res maxime amat, secundum suam naturam, vt ipse ARISTOTELES explicat paulo inferius.

SECVNDO ADVERTENDVM est, quod etiam bonitas & malitia sumuntur multis modis, nam *quædam bonitas consistit in ordine ad subiectum*, siue ad rem, quæ dicitur bona, hoc est, habens bonitatem; & sic *aut* sumitur pro *bonitate totali* hoc est pro complemento eorum, quæ requiruntur ad alicuius rei perfectionem, & cuiuscunque eorum defectus est *malitia* ipsi opposita; *aut* pro quacunque forma vel dispositione alicuius rei, quæ sit conueniens naturæ ipsius, & hæc appellatur *bonitas transcendentalis*, & malitia quæ ei opponitur est defectus talis formæ aut etiam contraria dispositio; *Alia* vero *bonitas consistit in ordine ad regulam*, & sumitur pro conformitate ad ipsam, & malitia ei opposita pro dissonantia ab ea, & vtraque formaliter solum reperitur in actibus, quoniam de his proximè & immediatè traduntur regulæ, atque leges, estque vtraq; triplex scilicet, *naturalis, artificialis, & moralis*, quoniã tribus regulis potest esse aliquis actus conformis aut dissonus, nimirum *inclinationi naturali, arti, & rationi*: An vero dissonantia à regula sit in actu aliquid positiuum, vel sola priuatio conformitatis, dicemus articulo 6.

TERTIO ADVERTENDVM EST, peccatum, quod propriè & formaliter significat operationem, dupliciter sumi, latè & strictè, *latè* sumptum comprehendit omnem actionem deuiantem à regula, & ita sicut regulæ directiuæ operationum, sunt tres paulo superius relatæ, ita triplicia sunt peccata, quædam pertinent ad genus naturæ, alia ad genus artificialium, & alia ad genus moris, vt explicat D. THOMAS supra q. 21. art. 5. *strictè* vero sumptum, solum dicitur de operationibus deuiantibus à regulis morum, sub quibus etiam omissiones comprehenduntur, & totidem modis necesse est dici actum bonum, vt ex eadem comparatione ad regulas constat.

VLTIMO ADVERTENDVM EST, ex his, quæ diximus, colligi sensum omnium conclusionum articuli; intelliguntur enim de actu bono, & peccato, quatenus pertinent ad genus moris. Et de bonitate & malitia, prout important conuenientiam & disconuenientiam ad subiectum; & de virtute & vitio strictè sumptis, & eodem modo vtitur D. THOMAS his vocibus in tota ista materia.

DVBIVM PRIMVM.

An bonitas consequatur ad essentiam virtutis?

§ 1. *Rationes dubitandi.*

SED ex his nascitur difficultas circa 2. conclusionem, quoniam ex ijs sequi videtur, falsum esse id, quod in ea dicit D. THOMAS sc. bonitatem consequi ad essentiam virtutis, quod sic probo: bonitas, quæ consistit in conuenientia ad subiectum, pertinet ad essentiam virtutis directè, vt constat ex vltima conclusione articuli ergo si de ista bonitate est intelligenda secunda conclusio, falsum est id, quod in ea dicitur, scilicet, bonitatem consequi ad rationem virtutis; patet consequentia, quia id, quod consequitur ad essentiam rei, est extra eam, & ex consequenti non pertinet directè ad eam, vt proprijs in passionibus constat.

Confirmatur quia, virtutem esse dispositionem conuenientem naturæ subiecti, est esse ipsi bonam, atque proinde esse talem dispositionem est bonitas virtutis, quia vt inquit D. THOM. suprà q. 55. art. 4. ad 1. virtutes, & accidentia, sicut dicuntur entia, quia eis aliquid est, ita dicuntur bona: non quidem alia bonitate, sed quia eis aliquid est bonum; sed esse talem dispositionem pertinet directè ad essentiam virtutis, ergo & bonitas.

Secundò D. THOMAS supra q. 55. art. 3. probat virtutem esse habitum bonum, & art. 4. docet, in hac definitione virtutis, *est bona qualitas &c.* qualitatẽ esse genus, & bonitatem differentiam: ergo bonitas pertinet ad essentiam virtutis vt differentia constitutiua ipsius, atque adeò non cõsequitur ad eam.

§ 2. *Responsiones Caietani, Conradi, Medinæ refelluntur.*

HVIC DIFFICVLTATI variè responderi solet; nam *imprimis* CAIET. hoc loco dicit, quod quamuis genus & differentia pertineant ad essentiã rei, & conueniunt ipsi per se & essentialiter: tamen sola differentia cõuenit ei per se primo, genus vero cõuenit ei per se secũdo: & quia bonitas pertinet ad essentiam virtutis tanquam prædicatum genericum, & commune; ideo ait, dixisse D. THOM. bonitatem conuenire virtuti consequenter; & vt intelligatur solutio, aduertendum est CAIET. lib. 1. post. c. 5. distinguere ista duo, *dici de subiecto in primo modo* dicendi per se; & *dici primo de subiecto*; nam ad primum concedit cum ARIST. sufficere, quod prædicatum pertineat ad essentiam subiecti, siue tanquam genus, siue tanquam differentia: ad 2. vero dicit requiri, quòd prædicatum conueniat subiecto secundum eam rationem, qua formaliter differt à cæteris, & quia ex partibus, quæ pertinent ad essentiam rei, sola differentia specifica conuenit hoc modo speciei, ideo, inquit, solam differentiam istam dici per se primo de specie, non vero genus: ex quo probatur esse parum efficax cõtra CAIET. argumentum illud, quo aliqui vtuntur contra ipsum, nempe ARISTOTELEM lib. 1. Post. c. 4. docuisse genus prædicari de specie in primo modo dicendi per se.

SED ADHVC mihi non placet ista solutio, nam quamuis verum sit, requiri id quod CAIETAN. inquit, vt prædicatum aliquod dicatur primo posterioristice de subiecto, &, vt ipse vult, colligatur ex ARIST. cum definit prædicatum vniuersale: tamen ex eo solum potest colligi, genus non dici per se primo de specie; non vero quod dicatur per se 2. & consequenter. Nam cum ARISTOTELES inquit, prædicatum vniuersale dici primo de subiecto, particula *primo* non importat ordinem ad aliud prædicatum, quod posterius ordine aliquo & ita consequenter dicatur de eodem subiecto. sed

ad ipsum subiectum, & excludit quodcunque ad subiectum, siue superius, siue inferius, & vt Caiet. vult, etiam æquale, de quo prius aut æquè primo dicatur. Item quia falsum est, bonitatem esse prædicatum genericum respectu virtutis; vt constat ex testimonio D. Thom. adducto in 2. argumento; & tandem, quia eo dato, non sequitur, bonitatem consequi ad essentiam virtutis; aliàs etiam consequeretur ad eam esse dispositionem conuenientem, quia hoc non minus commune est, quàm bonitas; & tamen D. Tho. apertè docet, oppositum in vltima conclusione. Et *Confirmatur*, quia genus præsupponitur differentiæ in constitutione speciei, tanquam fundamentum ipsius, non ergo conuenit differentia prius speciei, quàm genus; & ex consequenti genus non conuenit speciei secundario & consequenter respectu differentię. Conradus, admittit, bonitatem pertinere ad essentiam virtutis, tanquam differentiam, & qualitatem tanquam genus: addit tamen, quòd, quia differentia præsupponit genus, ideo dixit D. Thom. qualitatem pertinere directè ad essentiam virtutis & bonitatem ex consequenti.

Sed neque hæc solutio placet, quia eo modo differentia pręsupponit genus in constitutione speciei: qua forma præsupponit materiam in compositione substantiæ physicę; sed forma non conuenit consequenter substantiæ physicæ, ergo neque differentiæ speciei.

Medina Respondet, virtuti conuenire duas bonitates, alteram quatenus est dispositio subiecti, quia disponit ipsum conformiter ad suā naturā, & alteram quatenus est operatiua, quia est principiū bonæ operationis; & ex eis priorem pertinere ad essentiam virtutis, & de ea loqui D. Thom. in locis citatis 2. argumēto; posteriorē vero cōsequi ad essentiam & de ea esse intelligendum D. Tho. hoc loco.

Sed hæc solutio inprimis est contra D. Thomam, quia in solutione primi, distinguens in virtute duas rationes, alteram secundum quam est bonitas quædam, & alteram secundum quam est operatiua boni, inquit quoad priorem opponi ei malitiam, & quoad posteriorem peccatum. Deinde falsum est, quod virtuti, in quantum est dispositio, pręscindendo ad operationem, quam importat in quantum est operatiua, conueniat aliqua bonitas; quoniam virtus in quantum est dispositio, solum dicitur bona, quia est dispositio conueniens naturæ subiecti: sed non est dispositio conueniens præscindendo ab ordine ad operationem, ergo neque bona; probatur *Minor, tum quia* ideo virtus est dispositio conueniens, quia disponit ad operationem conuenientem subiecto; *tum etiam quia* virtus, sicut & quicunque habitus operatiuus, non disponit subiectum, sistendo in eo, sed ordinando ipsum ad operationem: *Et tandem* quia dato, quod ita distinguātur duæ illæ bonitates, falsum est, posteriorem non pertinere ad essentiam virtutis, quia ordo ad operationem bonam est de essentia virtutis, sicut est de essentia cuiuscunque potentiæ & habitus operatiui, ordo transcendentalis ad suum actum; ergo etiam bonitas, quæ ipsi conuenit, in quantum est principium boni actus: probatur *consequentia*, quia ista bonitas non est aliud in virtute, quàm ordo ad ipsum actum; & ita D. Tho. art. 3. huius quęstionis, inquit, habitum non dici bonum vel malum nisi ex hoc, quod inclinat ad actum

A bonum vel malum; constat autem, quod in habitu inclinatio ad actum est ordo transcendentalis, ad ipsum.

§ 3. *Vera responsio traditur. Bonitas duplex moralis, & transcendentalis.*

Pro solutione advertendum est duplicem bonitatem posse distingui in virtute, *alterā in ordine ad rectam rationem*, tanquam ad regulam, quæ appellatur *bonitas moralis radicaliter*, seu virtualiter; & *alteram in ordine ad naturam humanam*, tanquam ad subiectū, quę appellatur *transcendentalis*: prior bonitas non est aliud in virtute, quàm inclinatio ad actum per se bonum: sicut enim actus bonus est consonus rectæ rationi, ita etiam inclinatio ad ipsum est eidem rationi consentanea, appellatur vero hæc bonitas *moralis* cū addito, sc. *virtualiter vel radicaliter*, quia virtutem esse isto modo bonam, potius est esse causam boni actus, quàm habere formaliter in seipsa aliquam bonitatem: & ita D. Tho. art. 3. sequenti post verba, quæ paulo superius retulimus subdit, habitum dici bonum vel malum

B propter bonitatem vel malitiam actus: & ideo nos sup. q. 18. diximus, bonitatem moralem formaliter conuenire actibus, habitibus vero *causaliter* aut *virtualiter* tanquam causis bonorum actuum. Est autem duplex ratio ad hoc probandum, *altera*, quod bonitas moralis, vt loco citato explicui, fundatur in libertate, quæ non est formaliter in habitibus, sed in actibus; & *altera*, quod regulæ atque leges, ad quas importat ordinem bonitas moralis, non traduntur de habitibus, sed de actibus. *Posterior bonitas* est *formalis habitudo conuenientiæ ad subiectum*, quę est fundamentum appetibilitatis formalis: nam ex eo quod virtus disponit ad operationem conuenientem naturæ rationali, sequitur, quòd sit formaliter conueniens ipsi, & quod importat prędictam habitudinem conuenientiæ; & ex hoc rursum sequitur, quod sit appetibilis formaliter: appellatur vero hæc *bonitas transcendentalis*, non quia sit communis & non propria virtuti, sed quia est quędam determinatio bonitatis communis; sicut enim bonitas transcendentalis in commu-

C ni consistit in appetibilitate fundamentali in communi, hoc est in fundamento proximo appetibilitatis formalis, non determinatè ad aliquam naturam, secundum doctrinam D. Thom. 1. p. quæ. 5. art. 2. vt ibi exponitur à Caietano: ita hæc bonitas, de qua loquimur, consistit in fundamento appetibilitatis determinatæ ad aliquam naturam, sc. ad rationalem.

Hoc supposito dico primo, *priorem bonitatem pertinere ad essentiam virtutis, posteriorem consequi ad eam.* Prima pars probatur, *primò testimonio* D. Thom. qui suprà q. 64. articulo 3. docet, habitum bonum & malum distingui specie, quoniam bonus inclinat ad actum conuenientem naturæ, & malus disconuenientem; & statim apponit exēplum in virtute & vitio; & *deinde ratione*, quia essentia virtutis est esse inclinationem ad actus rationi consentaneos, & in hoc diximus consistere priorem bonitatem. Et *confirmari* potest argumentis propositis contra vltimam sententiam.

Secunda etiam pars probatur. *Primò*, quia bonitas siue conuenientia respectu entis in communi, habet rationem passionis, quæ consequitur ad ipsum; ergo etiam talis bonitas, siue conuenientia re-

tra respectu talis entitatis, scilicet virtutis; *secundo*, quia in quacumque forma præsupponitur essentia, ad habitudinem conuenientiæ respectu subiecti: sicut, priùs intelligimus essentiam caloris, & vt resultantem ex ea intelligimus habitudinem conuenientiæ ad ignem.

SECVNDO DICO, D. THOM. *hoc loco intelligendum esse de posteriori bonitate, & in locis citatis in secundo argumento de priori.* Probatur *primo* vtraque pars simul, quoniam sequitur ex præcedenti conclusione; alias enim ea præsupposita non poterit esse vera doctrina D. THOM. *Deinde* probatur *prima* pars, quia D. THOM. in hoc articulo, vt explicet quomodo bonitas consequatur ad essentiam virtutis, ita inquit, *in hoc enim consistit vniuscuiusque rei bonitas, quod conuenienter se habet secundũ modum suæ naturæ*; secunda etiã pars probatur, quia D. THOM. suprà q. 55. art. 4. ad secundum, inquit, bonum, quod ponitur in definitione virtutis, esse bonum rationis: constat autem bonum rationis esse bonum morale; & quæstione vnica, de virtutibus in communi articulo 2. ad 1. & 6. inquit expresse, bonum illud esse bonum moris.

§ 4. *Satisfit rationibus dubitandi.*

AD PRIMVM respondetur, distinguendo antecedens, aut enim intelligitur de conuenientia formali, hoc est de habitudine conuenientiæ; aut de fundamentali, hoc est de fundamento conuenientiæ formalis: vtroque enim modo potest sumi conuenientia, sicut vnio, proportio, & alia multa sumuntur & pro relationibus, & pro fundamentis relationum: si intelligatur priori modo, falsum est; si vero intelligatur posteriori modo verum est, sed extra rem vt constat; & ex hoc manet explicatum id, quod obijcitur ex vltima conclusione, scilicet, conuenientiam pertinere directe ad essentiam virtutis, intelligitur enim de conuenientia fundamentali, & similiter *ad confirmationem* concedenda est maior, si intelligatur de conuenientia formali & neganda minor intellecta de eadem.

Aliter etiam responderi potest ad argumentum & confirmatur simul, quod cum D. THOM. inquit, virtutẽ directe & essẽtialiter esse dispositionẽ quãdã alicuius cõueniẽter se habẽtis, extrema particula *conuenienter*, non debet referri ad ipsam virtutem, sed ad operationem: vt sit sensus, virtutem disponere ad operationem conuenientem, aut ratione cuius subiectum se conuenienter habeat &c. & ita facile intelligi potest, quomodo conuenientia sequatur ad essentiam virtutis: nam ex eo quod virtus disponit ad huiusmodi operationem, sequitur, quod sit conueniens respectu subiecti.

AD SECVNDVM patet solutio ex secunda conclusione.

SED OBIICIES, bonitas moralis non est formaliter in virtute, sed solum vt in causa, vt nos diximus: ergo non est differentia constitutiua virtutis; patet consequentia, quia differentia formaliter est in essentia quam constituit. *Respondetur* negando consequentiam, quia esse causam actus boni formaliter conuenit virtuti, & ad hoc significandum ponitur bonitas in eius definitione: quare sensus illius definitionis, quantum attinet ad illam particulam, est iste: *virtus est qualitas bona & talis vt sit principium boni actus*; sicut cum definimus scientiam

A habitum verum, certum, & euidentem: non est sensus conuenire formaliter ipsi veritatem, certitudinem, & euidentiam, sed ipsam esse causam actuũ quibus conueniunt proprietates.

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM potest inquiri *primo*, & sit,

DVBIVM II.

De quo genere oppositionis, opponatur malitia virtuti?

RESpondetur, intelligendam esse conclusionem secundam *de oppositione contraria*, quod facile probari potest ex legibus contrariorum, quas ARISTOTELES tradit in postprædicamentis, capite de oppositis: vbi etiam inter contraria refert virtutem & vitium.

SED CONTRA obstant tria. PRIMVM est, virtutem & vitium non conuenire in eodem genere immediato: SECVNDVM est, contrarietatem esse maximam differentiam, siue inter contraria debere B esse maximam distantiam, vt ARISTOTELES docet libro 10. metaph. c. 6. & tamen vitium non semper distat maximè à virtute, vt cum virtus aliqua est medium inter duo vitia extrema, sicut liberalitas inter prodigalitatem & auaritiã, tũc enim vnumquodque vitium distat magis ab altero, quàm a virtute, sicut vniuersaliter quodcumque extremum distat magis ab altero extremo, quàm à medio. TERTIVM est, vnum tantum esse contrarium, & non plura; vt eodem loco docet ARISTOTELES; & tamen, si verum sit hoc, non eidem virtuti opponentur duo vitia; & eidem vitio virtus & alterum vitium extremum.

AD PRIMVM respondetur satis esse, quod contraria conueniant in genere remoto, aut etiam eo modo, qui sufficiat ad mutuam transmutationem, vt ARISTOTELES docet loco citato.

AD SECVNDVM respondetur, propositionem illam, *quodcumque extremum distat magis ab altero extremo quàm a medio*, intelligendam esse de medio per participationẽ: hoc enim cum participet vtroque extremo, non potest adeò distare ab eis, sicut C ipsa distant inter se; quia neutrum altero participat; & hoc intelligendum puto, siue medium participet extremis formaliter siue virtualiter, siue solum comparatione facta ad alterum extremum. At vero virtus, vt docet D. THOM. suprà q. 59. art. 1. ad 1. non ita dicitur medium inter vitia extrema, sed quia inclinat ad id; quod est medium inter excessum, & defectum, circa quæ versantur vitia, quod est, esse medium secundum suum effectum, & non secundum suam essentiam.

SED OBIICIES, effectus, ad quem inclinat virtus est medium per participationem inter effectus vitiorum: nam mediocritas participat extremis, scilicet excessu, & defectu: ergo effectus & materia virtutis minus distant ab actibus vitiorum, quàm ipsi effectus vitiorum inter se, & ex consequenti, etiam ipsa virtus distat minus à vitijs, quàm distant vitia inter se: quia qualis est ordo conuenientiæ aut distantiæ inter actus, talis est inter inclinationes ad ipsos.

Respondetur, cum DIVO THOMA suprà

quæst. 64. articulo 1. ad 1. quod quamuis actus iste virtutis consideratus materialiter & physice sit medium per participationem inter effectus vitiorum: tamen consideratus formaliter, & prout specificat habitum virtutis, non est medium, sed potius extremum; quia secundum istam rationem importat consonantiam ad rectam rationem, quæ habet rationem vnius extremi, respectu dissonantiæ, quæ est in excessu & defectu, & habet rationem alterius extremi.

AD TERTIVM respondetur virtutem mediam, verbi gratia, liberalitatem, non opponi adęquatè, & immediatè auaritiæ & prodigalitati: sed cuidam gradui generico habitus, qui potest appellari illiberalitas, sub quo continentur auaritia, & prodigalitas, quæ habent oppositionem inter se; quia tamen ista duo vitia continentur sub illo genere opposito liberalitati, ideo etiã quodlibet eorum opponitur ipsi. Cæterum mediate & inadequatè: & ita semper vni vnum tantum est contrarium formaliter, & immediate. Colligiturque hæc solutio ex DIVO THOMA loco proxime citato, vbi inquit, excessum & defectum habere rationem vnius extremi, quod est deformitas: colligitur etiam ex ARISTOTELE libro decimo, met. cap. 8. & 9. vbi inquit, ęquali non opponi magnum & paruum, sed inæquale: quod nomine priuationis appellat, & sub eo dicit contineri illa duo, quæ inter se habent oppositionem: & similiter dicit vnitati non opponi multum & paucum, sed numerum, sub quo multum & paucum continentur, hanc sententiam sequitur Sonci. lib. 10.

CIRCA EANDEM CONCLVSIONEM est alterum dubium & sit ordine

TERTIVM DVBIVM.

Vtrum sit vera?

RATIO dubitandi pro parte negante est, quia cum peccator, qui habet plures habitus vitij, conuertitur in Deum, iustificatur, & simul cum gratia accipit virtutes morales infusas: & tamen non statim amittit habitum vitiorum, ergo vitia non opponuntur contrarie virtutibus; patet *consequentia*, quia contraria, saltem in gradibus intensis, non possunt esse simul in eodem subiecto.

OCCASIONE huius argumenti disputant hic aliqui *an vitia opponantur etiam virtutibus infusis, an vero solum opponantur acquisitis?* sed hoc agi debet suprà q. 64. vbi explicatur natura virtutum infusarum.

ADVERTENDVM est breuiter, *aliquos* ex Thomistis supponere vt certum, vitia opponi virtutibus infusis vt tamen respondeant argumento proposito, vtuntur variis modis dicendi; nam quidam respondent, in iustificato manere vitia pro materiali, non tamen pro formali: *Sed hoc falsum* videtur, quia vel manent vitia cum propriis differentijs specificis. vel sine eis: si *primum*, ergo manent formaliter, quia non potest magis vere & proprie dici de aliqua re, quod manet formaliter, quàm cum retinet propriam differentiam specificam; tunc enim manet sua ratio formalis; si *secundum*, ergo nullo modo manent, destructa enim re aliqua quoad suam differẽtiam specificam, necesse est eã ipsam omnino destrui & ex consequenti nullo modo manere.

ALII dicunt, manere vitia, non in ratione habituum, sed in ratione dispositionum: & dispositionem posse esse simul cum habitibus contrariis; *sed etiam hoc* videtur falsum, quia habitus & dispositio differunt specie, vt nunc suppono: ergo impossibile est, ea vitia, quæ antea erant habitus, fieri dispositiones; sicut impossibile est, vnam speciem mutari in aliam, vt hominem fieri leonem; Neque fauet istis DIVVS THOMAS loco, quem statim referam, vt ibi explicabo.

ALII DICVNT, in ipso instanti, quo cum gratia infunduntur virtutes, remitti habitus vitiorum: & non esse inconueniens, contraria in gradibus remissis esse simul in eodem subiecto. *Sed neque hoc* placet, quoniam non possunt remitti habitus vitiorum propter infusionem virtutum, nisi quia cum eis habent contrarietatem: quod si hoc concedatur, videtur consequenter dicendum, habitus vitiorum omnino expelli; quia sufficit introductio alicuius habitus in esse perfecto, sicut introducuntur habitus virtutum in iustificatione, vt expellatur habitus contrarius.

Ideo tria videntur dicenda in hac re, PRIMVM est, posse manere vitia in eo, qui iustificatur: vt si cum leui attritione iustificetur per sacramentum; hoc ita concedit D. THOMAS tertia parte quæstio. 86. articulo nono & videtur constare experientia.

SECVNDVM est, vitia illa retinere rationem formalem vitij; probatur, quia alias non potest intelligi, quomodo maneant, vt paulo superius dicebam.

TERTIVM est, non denominare hominem vitiosum, aut prauum, neque mouere ita, aut inclinare ipsum in malum vt dominentur ei, sicut antea. PRIMA PARS probatur, quoniam à gratia, & ab actu conuersionis in Deum, & ab alis virtutibus infusis denominatur homo ille simpliciter bonus, & studiosus; ergo impeditur denominatio, quæ posset ei conuenire ratione vitiorum: patet *consequentia*, quia semper à præstantiori sumitur denominatio, & impeditur ea, quæ posset sumi à minus perfecto: sicut caliditas vt quinque coniuncta in aqua cum frigiditate vt tria, impedit ne aqua ab ea denominetur frigida & facit vt simpliciter dicatur calida; *Neque obstat*, quod vitia illa retineant rationes vitij; *quoniam* denominatio non est effectus formalis formæ, sed fundatur in ea; & ideo recte potest impediri à præstantiori, vt constat in exemplo, proposito: frigiditas enim in eo casu retinet naturam frigiditatis.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quoniam homo ille à gratia & virtutibus infusis accipit vires ad prosequendum bonum, & resistendum

malis

malis impulsibus; ergo non est ita subiectus inclinationibus vitiorum, sicut antea; & quoniam hoc est informari quodammodo ipsa vitia, & remitti eorum vires: ideo Divus Thomas loco citato dixit, in isto casu manere debilitata & minuta, & per modum dispositionum, non vero quia senserit non manere in sua entitate, aut amittere rationem habitus vitij; Neque ex hoc potest colligi aliquid, contra hoc, quod secundo loco diximus; non enim pertinet ad rationem formalem vitij actu ducere, & impellere homines in malum, sed habere vim ad hoc, quamuis impediatur propter resistentiam subiecti.

Et ad argumentum respondetur, inter vitia & virtutes morales infusas non esse contrarietatem, quoniam sunt diuersorum ordinum; de quo agendum est loco citato.

ARTICVLVS II.

Vtrùm vitia sint contra naturam?

Conclvsio est affirmatiua; & intelligenda est tam de vitijs, quam de peccatis; sed est

DVBIVM.

An conclusio articuli sit vera?

Cvivs difficvltas melius percipietur, si primum supponatur non esse in præsenti controuersiam de natura humana, prout includit dictamen, seu ordinem rectę rationis: (si enim ita sumatur, manifestum est, vitia & peccata esse contra eam, cùm peccata sint formaliter contra ordinem rationis, & vitia virtualiter, tanquam causæ peccatorum:) sed de ipsa præcisè sumpta, quatenus est natura quædam & principium suarum actionum ac si omnes earum regulæ essent extra eam.

§ 1. *Partis negatiua argumenta proponuntur.*

Hoc supposito probatur pars negativa, primo, quia natura humana de se, & ab intrinseco non habet naturalē & necessariam connexionem cum ordine rationis, sed est libera ad sequendum & prætermittendum ipsam: ergo peccata non sunt contra eam; patet *consequentia*, quia Divus Thomas in artic. dicit, ideo peccata esse contra naturam humanam, quia sunt contra ordinem rationis.

Confirmatur, quia naturale est homini, posse in suis actibus deficere ab ordine rationis, quod est posse peccare: ergo etiam agere deficiendo, quod est peccare; & ex consequenti non est contra naturam humanam; *consequentia* patet, quia

A vbi potentia ad actum est naturalis, etiam ipse actus est naturalis, aut saltem non est contra naturam; *antecedens* probatur dupliciter *primo*; quia Divus Thomas prima parte, quæst. 63 articulo primo docet, esse impossibile, dari creaturam aliquam rationalem, cui secundum suam naturam conueniat, non posse peccare: & in hoc consentiunt omnes Theologi: ergo cuicumque creaturæ rationali conuenit secundum suam naturam posse peccare, quod est posse deficere ab ordine rationis; patet *consequentia*; quia posse & non posse peccare, aut deficere, opponuntur contradictoriè, & creatura rationalis est subiectum capax alterius eorum. *Secundo* probatur idem antecedens, quia ideo creatura rationalis potest peccare, quia non est ipsa regula suarum operationum; vt Divus Thomas docet loco citato, & (vt alij addunt) quia neque habet cum ea necessariam connexionem: sed vtrumque est naturale homini, ergo & posse peccare.

Secvndo, natura humana non habet naturalem inclinationem ad obiectum virtutis: ergo non est contraria ipsi tendentia actualis aut B habitualis inclinatio in obiectum contrarium, atque adeo neque peccatum, neque vitium; *consequentia* patet, quia ex duobus contrarijs, non potest esse vnum contrarium naturæ alicuius subiecti, nisi subiectum illud habeat ex natura sua inclinationem ad alterum; & *antecedens* probatur, quia alias non indigeret natura humana virtutibus, quoniam habitus solum sunt necessarij vt inclinent ad actum.

Tertio, in homine est naturalis inclinatio ad obiectum vitij & peccati, ergo vitium & peccatum non sunt contra naturam hominis: *consequentia* patet, quia id, quod est consentaneum inclinationi naturali alicuius rei, non est contra eius naturam; & *antecedens* probatur tripliciter.

Primo, quia appetitus sensitiuus in homine est inclinatio naturalis in bonum sensibile, sicut quæcumque potentia est quædam propensio & inclinatio in suum obiectum: sed bonum sensibile sæpe est contrarium rectæ rationi, & ita adhæsio appetitus ad ipsum impedit voluntatem à C prosequutione boni honesti; ergo appetitus sensitiuus in homine est quædam inclinatio naturalis in id, quod est contrarium rectæ rationi, & ex consequenti obiectum vitij & peccati.

Secvndo, quia etiam voluntas est naturaliter propensa ad malum, *tum quia* cum sit inclinatio totius, etiam erit ex natura sua propensa ad bonum partium, & ex consequenti ad bonum appetitus sensitiui, quod, (vt diximus) sæpe est contrarium rationi; *tum etiam quia* voluntas non solum est inclinatio ad bonum honestum, sed etiam ad delectabile, saltem ad illud quod est in operationibus partis rationalis, quod etiam potest esse contrarium rationi.

Tertio, iuxta communem sententiam theologorum, in voluntate sunt motus, *primò* primi, qui sunt ei naturales, & ex consequenti procedunt ex naturali inclinatione ipsius: & tamen habent pro obiecto malum rationis, si enim adesset aduertentia ex parte intellectus, essent peccata.

VLTIMO probatur quod saltem non omnia peccata sint contra naturam hominis; quia quædā sunt peccata, quæ omnino sunt contra virtutes supernaturales, & contra legem supernaturalem: ergo saltem ista non sunt contra naturam hominis; patet *consequentia*, quia neque virtutes supernaturales disponunt hominem secundum modum suæ naturę, sed supra: neque in homine est inclinatio naturalis ad eas.

Confirmatur primo, quia etiam peccata, quæ cōmittuntur contra leges positiuas, & humanas, non videntur esse contra naturam, cum non sint contra legem naturæ.

Confirmatur secundo, quia etiam peccata aliqua sunt, quæ peculiariter dicuntur esse contra naturam, ergo non omnia.

§ 2. *Fundamenta pro quæstionis decisione.*

PRO SOLVTIONE SVPPONENDVM est *primo*, in homine esse duplicem naturam, scilicet rationalem, quæ est propria hominis vt homo est; & sensitiuam, quę communis sibi cum brutis: & consequenter etiam esse in eo duplicem appetitum, scilicet rationalem, quæ dicitur voluntas, & sensitiuū, qui simpliciter appellatur appetitus sensitiuus.

SECVNDO SVPPONENDVM est, duplicem esse in appetitu sensitiuo inclinationem, alteram ad proprium obiectum, quod est bonum sensibile: & alteram ad sequendum motionem voluntatis; prior est ipsi propria & essentialis, & appellatur *inclinatio particularis*: posterior est communis ei cum reliquis potentijs, quæ subijciuntur voluntati, & appellatur *inclinatio vniuersalis*; de quibus sufficiunt ea, quæ diximus supra q. 6. art. 4. vbi inquit D. THOM. appetitum sensitiuū esse natum moueri à rationali.

TERTIO SVPPONENDVM est, tribus modis dici aliquid contra naturam: *primo*, quia est contra id, quod est à natura; quomodo, ferri sursum, est contra naturam lapidis, quoniam à natura lapidis est ferri deorsum. *Secundo*, quia est contra id, ad quod res aliqua habet inclinationem naturalem, siue elicitam, siue non elicitam: sicut in eodem exemplo motus sursum est contra naturam lapidis, quoniam in lapide est naturalis inclinatio ad motum deorsum. *Tertio*, quia opponitur ei, quod est secundum naturam, seu est consonum & accommodatum naturæ rei: sicut idem motus sursum in lapide opponitur motui deorsum, qui est consonus, atque conueniens naturæ lapidis ipsius. Et quamuis omnes isti modi, quibus potest dici aliquid contra naturam, possint eidem rei conuenire, vt dictum est de motu lapidis sursum, imo & necessario cui conuenirent priores, debeant etiam conuenire posteriores (sicut enim non potest aliquid procedere à natura alicuius rei, quin in tali re sit inclinatio naturalis ad ipsum, & ex consequenti quin ipsum sit consonum & conueniens illi rei: ita etiam non potest quid dici contra naturam illius rei primo modo, quin etiam sit contra naturam eiusdem alijs duobus modis; & sicut inclinatio naturalis semper est ad id, quod est consonum naturæ: ita quicquid est contra naturam secundo modo, est etiam contra eam tertio modo) tamen rationes habeat formales satis distinctas inter se, & posteriores possunt separari à prioribus, nam sicut figura artificialis est consona & accommodata aliquibus rebus, tanquam perfectio earum: & tamen neque inest ipsis à natura, neque in eis est inclinatio naturalis ad eam: ita etiam id, quod aliquo modo opponitur illi figuræ, dicetur contra naturam earundem rerum tertio modo, & non primo, neque secundo, & similiter sicut multa, ad quæ habemus naturalem inclinationem, non insunt nobis à natura, sed actibus nostris comparantur, vt patet in cognitione rerum, ad quam dixit ARISTOT. lib. 1. met. cap. 1. esse in nobis naturalem appetitum: ita etiam ea, quæ istis opponuntur, dicentur contra naturam hominis secundo modo, & non primo.

§. 3. *Decisio quæstionis.*

SIT PRIMA CONCLVSIO. *omnia vitia & peccata sunt contra naturā rationalem tertio modo: hoc est, sunt contra id quod est consonum & conueniens naturæ rationali*: probatur euidenter ratione D. THOMÆ, in articulo, virtus est dispositio conueniens, & consona naturæ rationali: sed vitium opponitur virtuti, vt dictum est articulo præcedenti; ergo vitium est contra id quod est conueniens naturæ rationali: & idem argumentum fieri potest de peccato, quoniam etiam actus bonus, cui opponitur peccatum, est conueniens rationali naturæ. *maiorem* probat D. THOM. testimonio DIONYSII. 4. ca. de diuinis nominibus ratione hac; id quod est, secūdū ordinē rationis est, consonū naturę rationali: sed virtus est secundū ordinē rationis, ergo est consona naturę rationali; *minorem* vero huius probationis ostendit DIVVS THOMAS, quia vnicuique rei est consonum id, quod conuenit ipsi secundum propriam formam: sed propria forma hominis est anima rationalis, ergo consonum est naturæ rationali id, quod est secundum rationem; & potest hoc amplius explicari & probari ex doctrina D. THOMÆ in alijs locis, hac ratione, id quod est consentaneum regulæ, qua natura aliqua est dirigenda in proprium finem, est etiam eidem naturæ consonum: sicut est ei conueniens non aberrare à proprio fine; sed ratio naturalis est proxima regula, qua natura rationalis est dirigenda in proprium finem; ergo quicquid fuerit consentaneum rationi naturali erit etiam consonum naturæ rationali; probatur *ista minor* primò: quia D. THOMAS ita docet suprà quęst. 21. artic. 1. & *præterea* ratione ipsius, quia naturæ rationali conuenit agere propter finem, non vtcumque sed mouendo se ipsam in finem, atque adeo dirigendo, & ordinando suos actus in finem, vt DIVVS THOMAS probauit suprà quæst. prima, articulo secundo, ergo ne erret in directione suorum actuū, necesse est quod cognoscat primam & supremam mensuram eorum, hoc est legem æternam, & ex consequenti propria ratio naturalis, quæ eam cognoscit, habet rationem applicationis illius mensuræ quod est esse proximam regulam, vt docet D. THOMAS supra quæst. 19. articulo quarto in corpore, & ad 3. & in fine, quæst. 93. articulo secundo.

DICES, toto isto argumento nihil probari de peccatis, quæ sunt contra legem supernaturalem, quia hæc non sunt contra rationem naturalem; sed

sed contra id, quod est supra eam.

Sed contra, quia etiam hæc peccata, sunt contra rationem naturalem, saltem ex suppositione, & consequenter, nam sicut ratio naturalis dictat, obediendum esse superiori; ita etiam, supposito quod Deus vt author bonorum supernaturalium præcipiat aliquid naturæ ordinatę ad ipsa bona, dictat consequenter obediendum esse ipsi; & ita DIVVS THOMAS secunda secundæ quæstione decima, articulo primo ad primum inquit, infidelitatem esse contra naturam: Dixi saltem *ex suppositione & consequenter*, quoniam ratio naturalis non attingit immediate & directe supernaturalia, sed supposita eleuatione naturæ rationalis ad ordinem gratiæ, & ad finem supernaturalem; & voluntate Dei præcipiendi aliquid in ordine ad illum finem: quare conclusio nostra respectu istorum peccatorum intelligenda est cum limitatione ista, vt dicantur contra naturam rationalem, non absolute sed facta illa suppositione.

SECVNDA CONCLVSIO vitia & peccata, quæ opponuntur virtutibus *acquisitis sunt contra naturam humanam secundo modo, hoc est, contra id ad quod natura rationalis habet inclinationem naturalem: non vero peccata, quæ committuntur contra legem supernaturalem.* Ad huius probationem SVPPONENDVM est duplicem esse inclinationem naturalem, alteram elicitam, & alteram non elicitam: *prior* est quidam actus productus ab aliqua potentia, qui quoniam est motus in suum obiectum, dicitur inclinatio, & quoniam elicitur, hoc est producitur à potentia, dicitur inclinatio elicita; & tandem, quia necessarius est, vel quoad exercitium & specificationem simul, vel saltem quoad specificationem, dicitur naturalis; *posterior* vero est ipsa res, vt propensa ex natura sua ad formam, vel operationem, sibi connaturalem; sicut natura cuiuscunque rei inclinatur naturaliter ad suas potentias, & quæuis potentia ad operationes sibi connaturales. Conclusio nostra non intelligitur de priori inclinatione, sed de posteriori: nam quamuis sit in nobis illa inclinatio naturalis quoad specificationem respectu virtutis vt quoddam bonum est, quia respectu ejus consideratæ quantum ad id, quod per se ipsi conuenit, non possumus habere actum odij: tamen ista inclinatio non sufficit, vt omnia peccata, de quibus loquimur, dicantur esse contra naturalem inclinationem nostram, cum non opponantur ei peccata omissionis, imo neque omnia commissionis, sed tantum illa, quæ consistunt in odio, aut detestatione virtutis.

Hoc supposito, probatur PRIMA PARS ex isto fundamento, quod in nobis est, ista inclinatio naturalis ad virtutes adquisitas; hoc vero fundamentum probatur *primo* testimonio DIVI THOMÆ infra quæstione nonagesimaquarta art. 3. vbi probat, omnes actus virtutum pertinere ad legem naturæ, quia in homine est naturalis inclinatio ad eos, *Neque obstat*, quod dicat se loqui de actibus virtutum, quatenus eis conuenit ratio actus virtutis, & non secundum proprias species eorum: *quoniam his verbis* solum volunt includere aliquos actus, qui si præcise considerentur secundum eam speciem, ad quam pertinent ratione sui obiecti non sunt in specie virtutis, sed solum reponuntur in ea, quatenus præcipiuntur lege aliqua humana; & ita species istas intellexit per proprias species actuum virtutis, non vero per proprias species particularium virtutum, scilicet, iustitiæ, temperantię, &c. quatenus distinguuntur à communi ratione virtutis. Et colligitur hunc esse sensum ejus, ex ratione, qua probat, non pertinere ad legem naturæ omnes actus virtutum, si considerentur secundum proprias species ipsorum; scilicet, multa fieri secundum virtutem, quatenus inquisitione rationis inueniuntur quasi vtilia ad bene viuendum.

Deinde probatur ratione ex ipso desumpta; quia vnumquodque inclinatur naturaliter ad operationem sibi conuenientem secundum propriam formam, hoc est ad eam operationem, cuius principium habet à propria forma, sed actus virtutum conueniunt hoc modo naturæ rationali: ergo natura rationalis habet naturalem inclinationem ad actus virtutum: *maiorem* probat ibi DIVVS THOMAS, exemplo ignis qui naturaliter inclinatur ad calefactionem, quoniam à propria forma habet principium ipsius; *minorem* vero probat, quoniam anima rationalis est propria forma naturæ rationalis: sed principia actuum virtutum: scilicet, assensus principiorum moralium, non solum communium, sed etiam pertinentium ad materias particulares virtutum, scilicet, iustitiæ, temperantiæ, &c. habet natura rationalis ab anima rationali, quoniam ab ea habet lumen naturale, intellectum, & synderesin, ergo principia actuum virtutum conueniunt naturæ rationali ratione propriæ formæ.

SECVNDA PARS, probatur ex opposito fundamento, scilicet, non esse in nobis naturalem inclinationem ad virtutes infusas, quod probatur *primo*, quia in nobis non est inclinatio naturalis ad finem supernaturalem, vt supernaturalis est, quoniam inter inclinationem naturalem, & suum terminum, debet esse proportio; ergo neque ad virtutes infusas, quibus disponimur in ordine ad eum. *Item*, quia si natura rationalis non esset ordinata ad finem supernaturalem, non haberet inclinationem ad bona supernaturalia: ergo neque quamuis ordinata sit; patet *consequentia*, quia esse ordinatam, est quid extrinsecum ipsi, inclinatio vero naturalis dimanat ex principiis intrinsecis naturæ.

TERTIA CONCLVSIO. *Si natura sensitiua cum suo appetitu consideretur in homine secundum eam inclinationem, quam habet ad obediendum rationi & voluntati, dicendum est, vitia & peccata esse contra eam: si tamen consideretur secundum alteram inclinationem, qua fertur in bonum sensibile, dicendum est, peccata sumpta formaliter, prout important malum rationis, neque esse contra, neque secundum eam, sumpta tamen materialiter, pro bono sensibili, quod in eis reperitur, esse ipsi consentanea.*

In priori parte huius conclusionis, omnes conueniũt & colligitur apertè ex præcedentibus; nam cum inclinatio illa sit ad obediendum rationi, necesse est quicquid fuerit contra rationem, esse etiam contra eam.

In secunda vero parte dissentiunt à nobis Victoria & Sotus, nam primus in relectione de homicidio numero 5. circa finem, inquit, quod sicut cupit mundus & dæmon trahere humanam voluntatem ad malum: ita etiam cupit idem appetitus; & postea, quod trahit & tendit ad malum & peccatum ex specie & natura sua, & quod inclinatur contra virtutem. Alter etiam libro primo de natura & gratia cap. 3 circa finem, inquit, naturam sensualitatis esse, agere cõtra rationem.

Sed mihi distinctio illa videtur necessaria ad explicandum, quo modo propria & particularis inclinatio appetitus sensitiui sit ad malum. Et in primis, quod sit ad malum materialiter, sumptum pro bono sensibili, quod in eo reperitur, experientia constat, & ratione probatur; quia in illo bono reperitur ratio boni sensibilis, quæ est ratio formalis appetitus sensitiui; ergo inclinatio naturalis appetitus sensitiui terminatur ad ipsum; & tandem, quia aliter non poterit reddi ratio belli inter appetitum sensitiuum, & rationem.

Quod vero illa inclinatio non sit ad malum rationis formaliter. Probo primo quia obiectum adæquatum appetitus sensitiui est bonum sensibile: ergo appetitus sensitiuus non habet inclinationem naturalem ad id, quod est extra latitudinem boni sensibilis, sicut vniuersaliter nulla potentia habet inclinationem ad id, quod est extra latitudinem sui obiecti adæquati: sed ordo ad rationem, siue sit conformitatis, siue difformitatis, est omnino extra latitudinem boni sensibilis; ergo inclinatio appetitus non terminatur ad ipsum, & ex consequenti neque ad bonum aut malum secundum rationem formaliter.

Confirmatur, quia nulla potentia respicit formaliter bonum & malum secundum rationem, nisi subiecta sit rationi tanquam regulæ suorum actuum: sed appetitus sensitiuus, quantum ad inclinationem illam, de qua loquimur, præcisè sumptam, non ita est subiectus rationi: ergo neque respicit bonum aut malum secundum rationem.

Neque obstat, quod ordo ad rationem sit coniunctus cum bono sensibili; *quoniam* inclinationes potentiarum terminantur ad sua obiecta cum præcisione eorum omnium, quæ accidunt ipsis: sicut inclinatio gustus terminatur ad dulcedinem lactis, & non ad albedinem, quę cum eo est coniuncta, neque ad ordinem difformitatis ad rationem, quem posset importare, si eam gustare esset lege prohibitum.

Secundo, quia ex opposita sententia sequitur, Deum esse causam inclinationis naturalis ad malum culpæ formaliter: quod tamen videtur repugnare ipsi; probatur *sequela*, quia sicut Deus est causa cuiuscunque naturæ, ita & cuiuscunque inclinationis naturalis: quia inclinatio naturalis vel est ipsa natura rei, vt in po-A tentijs, vel consequitur ad eam, vt proprietas ipsius: *Quod vero illud repugnet Deo* probatur; sicut falsum cum vero pugnat, ita malum cum bono: sed primæ ac summæ veritati repugnat esse per se & immediate causam inclinationis ad falsitatem, & ita Theologi omnes (paucis exceptis) docent in materia de fide, non posse Deum infundere habitum inclinantem ad falsum; ergo etiam primæ & summæ bonitati repugnat, esse per se & immediate causam inclinationis ad malum culpæ.

Tertio, dictamen, quo Deus iudicat non esse faciendum malum culpę, pertinet ad scientiam eius naturalem: ergo repugnat ipsi mouere & inclinare determinate ad peccandum; ergo etiam repugnat ipsi esse causam in homine inclinationis mouentis & impellentis eum determinate ad malum culpę, qualis esset illa inclinatio appetitus sensitiui, *prima consequentia* patet, quia non posset illud stare cum immutabilitate illius dictaminis.

B Secunda vero probatur, quia actus elicitus ab inclinatione naturali tribuitur authori ipsius inclinationis: ergo si inclinatio naturalis mouet & inclinat ad malum culpę, Deus dicetur mouere; atque proinde si Deo repugnat mouere, etiam repugnat esse causam inclinationis mouentis.

Confirmatur primo nam mouere & inclinare determinate ad malum est quodammodo esse causam mali, & consentire in ipsum, vt patet in suadente malum.

Confirmatur secundo, quia in decens esset, & cõtra rationem, quod vnus homo infunderet alteri inclinationem ad malum, hoc argumentum & pręcedens conatur variè dissoluere Victor. relectione citata num. 7.

Ex hac conclusione sequitur qua ratione quoque sint explicanda, nonnulla testimonia, quibus authores oppositæ sententiæ conantur probare, appetitum sensitiuum esse naturaliter propensum in malum rationis: omnia enim intelligenda sunt de malo rationis non formaliter, C sed materialiter sumpto, vt explicui in conclusione; testimonia vero sunt illa quibus signatur bellum inter appetitum sensitiuum & rationem: vt ad Rom. 7. *scio quod non habitat in me*, hoc est in carne mea *bonum &c.* & paulo inferius, *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ &c.* & ad Galat. 5. *Spiritu ambulate, & desideria carnis non perficietis, caro enim concupiscit aduersus spiritum &c.* Neque aliam difficultatem habet, quod in Concilio Tridentino sessione quinta, decreto de peccato originali in fine, dicatur, concupiscentiam aliquam ab Apostolo appellari peccatum; quia ex peccato est & ad peccatum inclinat; & eodem modo exponi potest Divvs Thomas prima parte, quæstione sexagesima-tertia, articulo quarto ad secundum, vbi exponens illud sapientiæ 12. *erit malitia eorum naturalis*, inquit, maliciam aliquorum hominum posse dici naturalem, vel propter naturalem inclinationem, ex parte naturæ sensitiuæ ad aliquam inordinatam passionem, vel propter consuetudinem, quæ est altera natura.

VLTIMA CONCLVSIO, *quidquid sit de inclinatione appetitus sensitiui, hoc est, etiam si dicamus eam esse ad malum rationis & peccatum formaliter; concedendum est absolutè, & simpliciter, peccata & vitia esse contra naturam & inclinationem hominis*. In hoc conueniunt nobiscum Victoria & Sotus locis citatis, & probatur ratione ipsorum: quoniam natura rationalis est propria & specifica natura hominis, & eius inclinatio est propriè ei simpliciter inclinatio hominis vt homo est: satis ergo est, vitia & peccata esse contra naturam rationalem, (vt diximus in duabus prioribus conclusionibus) vt simpliciter dicantur esse contra naturam hominis, & inclinationem vt homo est. Probatur etiam testimonijs sanctorum. Nam DIVVS DIONYSIVS c. 4. de diuinis nominibus sæpe repetit, peccatum esse contra naturam, & D. AVGVST. tomo primo, libr. 3. de liber. arbit. c. 13. & tomo 5. lib. 11. de ciuit. Dei, cap. 17. & lib. 12. cap. primo, inquit, omne vitium esse contra naturam eius, in quo est, & nocere ipsi, & DAMASCENVS lib. secundo de fide Orthodoxa cap. 4. loquens de angelo, qui peccauit, inquit, eum libera voluntate ex eo quod secundum naturam erat, in id quod contra naturam erat, fuisse immutatum.

SED OBIICIES, alia, quæ sunt homini naturalia secundum corpus, & secundum naturam sensitiuam, vt esse mortalem, sentire, & similia, dicuntur simpliciter naturalia homini: ergo similiter, si peccata fuerint naturalia homini secundum naturam sensitiuam, dicentur simpliciter naturalia ipsi; atque proinde, supposita sententia asserentium peccauit esse secundum inclinationem naturæ sensitiuæ, non poterit defendi esse simpliciter contra naturam hominis: quoniam non potest idem esse simpliciter naturale homini, & contra eius naturam.

RESPONDETVR cum Soto loco citato, negando consequentiam, & ratio discriminis est, quod illa quæ referuntur in antecedenti, non sunt contra naturam hominis, vt homo est sicut peccata; & propter eandem rationem mori non est dicendum simpliciter naturale viuenti, quamuis sit naturale ex parte materię, quoniam est contra naturam, & inclinationem viuentis, vt viuens est sicut motus calefactionis est contra naturam aquę; sed dicitur naturale, id est, necessario consequens naturam.

§ 4. *Argumenta initio dubij proposita dissoluuntur.*

AD PRIMVM respondetur, quod, vt peccata dicantur esse contra naturam rationalem *secundo & tertio modo*, non est necesse, ipsam habere necessariam connexionem cum ordine rationis, sed satis est habere naturalem inclinationem ad sequendum eam, & hoc esse ipsi consonum & conueniens iuxta sensum expositum in duabus conclusionibus primis.

Ad confirmationem concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem, dico, potentiam ad peccandum non esse propriè potentiam, sed potius impotentiam, vt colligitur ex DIONYSIO cap. 4. de diuinis nominibus, vbi ita inquit, *non tamen efficientes sunt malorum rationes atque facultates, sed imbecillitates, infirmitas & non apta dissimilium compositio*; & inferius, *neque malum quod fit, hoc a potestate proficiscitur, sed ab imbecillitate*; & ex DIVO THOMA infra quæst. septuagesima-quinta, articulo primo, vbi docet, peccatum formaliter sumptum reduci in voluntatem, vt in causam deficientem. Quando vero dicimus actum non esse contra naturam alicuius subiecti, quando potentia ad ipsum est eidem subiecto naturalis, intelligi debet de potentia propriè sumpta pro potentia, nam actus respondens impotentiæ bene potest esse contra naturam alicuius subiecti, quamuis impotentia sit ei naturalis, sicut ægrotare, & mori est contra naturalem inclinationem, quam omnes res habent ad propriam conseruationem: & tamen in nobis est naturalis quædam potentia seu potius impotentia ad vtrumque; & idem dicendum est de actu erroris respectu nostri intellectus, cui naturale est posse à veritate aberrare.

AD SECVNDVM RESPONDETVR *primò*, non esse necessarium in nobis inclinationem naturalem ad obiecta virtutum, vt vitia & peccata dicantur, contra naturam humanam tertio modo: hoc est contra id, quod est ipsi consonum, & conueniens, vt explicuimus in tertia suppositione, & in prima conclusione. *Secundo* respondetur negando antecedens, si intelligatur de obiectis virtutum adquisitarum, vt dixi in secunda conclusione: & ad probationem neganda est sequela, si vniuersaliter intelligatur de omnibus virtutibus; nam quamuis voluntas habeat naturalem inclinationem ad bonum rationis, tamen quandoque ista inclinatio non est sufficiens & perfecta respectu huius boni determinati ad particularem aliquam materiam, quoniam respectu eius patitur voluntas difficultatem, non solum ex parte appetitus sensitiui, sed etiam ex propria natura: quia scilicet obiectum illud ita in particulari sumptum addit bono rationis in communi aliquid, quod est parum proportionatum voluntati: & ideo ad superandam difficultatem istam, & vt voluntas promptè & delectabiliter feratur in huiusmodi obiectum, necessarius est in ea habitus virtutis, vt DIVVS THOMAS docet supra quæst. 50. articulo quinto ad tertium, & ita ipse DIVVS THOMAS suprà quæst. 56. articulo sexto, quamuis dicat non esse in voluntate virtutes respectu boni proprij ipsius volentis tamen respectu boni pertinentis ad alterum admittit eas.

AD TERTIVM respondetur negando antecedens, si obiectum vitij & peccati sumatur formaliter, vt nos loquimur; & ad PRIMAM PROBATIONEM patet solutio ex tertia conclusione, vbi diximus, appetitum sensitiuum non esse inclinationem in bonum sensibile, quatenus est contrarium rationi, sed præscindendo ab ordinatione, ratione cuius dicitur contrarium & repugnans.

Sed obiicies, liber consensus voluntatis in bonum

bonum sensibile, quod est inordinatum, est malus & repugnans rationi formaliter: sed appetitus sensitiuus, sicut ex propria inclinatione fertur in bonum sensibile quod est inordinatum, ita etiam mouet voluntatem, vt consentiat eidem obiecto; ergo eius inclinatio est ad malum & contrarium rationi formaliter.

Respondeo primo, appetitum sensitiuum ratione suæ inclinationis non intendere allicere voluntatem, vt libere consentiat, quoniam causa naturalis non intendit naturaliter id, quod pendet ex alterius libertate, sed conatur solum remouere impedimentum voluntatis rationalis, idque aut exercendo rationem, aut extorquendo à voluntate, motum aliquem omnino naturalem in suum obiectum, qualis est motus primo primus, in quo cum nulla sit libertas, nulla etiam potest esse culpa.

Secundo respondetur negando minorem, nam inclinatio appetitus per se respicit bonum sensibile, tanquam proprium obiectum, non tamen contentum voluntatis, quoniam est extra latitudinem sui obiecti, scilicet, boni sensibilis: & ita quamuis appetitus sensitiuus de facto moueat voluntatem, non tamen habet hoc à propria inclinatione, sicut habet ab ea ferri in bonum sensibile.

Quod si rursum obijcias, omnem effectum agentis naturalis non deficientis prouenire ab eius inclinatione naturali, quia agentia naturalia mouentur ad fines suarum operationum à suo authore, medijs inclinationibus naturalibus, eis impressis; *Respondetur* hoc solum esse verum de effectibus, ad quos huiusmodi agentia concurrunt per se; non tamen de his, ad quos solum concurrunt per accidens, & occasionaliter: & hoc modo appetitus sensitiuus mouet voluntatem, vt consentiat: quia (vt inquit DIVVS THOMAS supra quæstione nona articulo secundo) solum mouet eam tanquam dispositio, & occasio, vt obiectum sensibile apprehendatur ab intellectu vt bonum & conueniens, & ita vt tale proponatur voluntati: sicut insurgente in appetitu sensitiuo passione iræ, apprehenditur ab intellectu vindicta vt bona & conueniens, & ita obijcitur voluntati: Quod vero ad mouendum isto modo non sit necessaria in mouente inclinatio naturalis, *patet ratione*, quoniam inclinationi naturali respondet virtus naturalis ad effectum, & ex consequenti causalitas per se, & non causalitas per accidens; & *exemplo*, nam etiam frigiditas est occasio vt calor apprehendatur vt bonus & conueniens, & consequenter vt appetatur: & tamen certum est, non esse in frigiditate inclinationem naturalem ad excitandum appetitum caloris, qui est ipsi contrarius.

AD SECVNDAM PROBATIONEM, illius antecedentis, aliqui vt respondeant, distinguunt in voluntate, sicut in appetitu, duplicem inclinationem: alteram ad id, quod est bonum secundum rationem; & alteram ad bonum appetitus sensitiui, hoc est ad bonum sensibile sumptum absolutè, & sine ordine ad rationem; probantque hoc, quia voluntas est appetitus animæ informantis corpus, & constituentis compositum quoddam constans diuersis partibus, & potentijs: ergo non solum inclinatur ad bonum rationis, sicut inclinaretur, si esset appetitus puri spiritus, vt in angelo; sed etiam ad bonum partium, quod est bonum sensibile, & obiectum appetitus sensitiui. *Item* quia alias, neque appetitus sensitiuus habebit vim ad trahendum voluntatem in sua obiecta; neque ipsa voluntas propter inclinationem & motum, etiam vehementissimum appetitus sensitiui in bonum sensibile, retardabitur ne prosequatur bonum honestum: sicut si rex esset naturaliter propensus ad fauendum Petro & non Paulo, nullis precibus fieri posset, vt relicto Petro fauerent Paulo: *& hoc supposito* respondent ad argumentum, concedendo, voluntatem habere naturalem inclinationem ad malum sumptum materialiter, sicut dictum est de appetitu sensitiuo; & dicunt hoc solum probari illo argumento, nam illa, quæ in eo referuntur, vt obiecta huius inclinationis, scilicet, obiectum appetitus sensitiui, & bonum delectabile, quod reperitur in operationibus partis intellectiuæ, non sunt mala formaliter, sed solum materialiter, in quantum eis potest coniungi malum rationis; *Quod si eis obycias* iuxta communem sententiam, solum conuenire appetitui sensitiuo, inclinationem istam in malum; imo & hoc inter alia constitui discrimen inter ipsum, & voluntatem: *Respondent*, non ideo fieri hoc, quia non conueniat voluntati similis inclinatio, sed quia frequentius coniungitur malum rationis obiecto appetitus, quàm obiecto voluntatis.

HÆC SENTENTIA est probabilis; *sed mihi opposita videtur probabilior*: itaque assero, voluntati, secundum propiam rationem specificam, tantum conuenire vnam inclinationem naturalem, eamque esse ad bonum cum conformitate ad rationem: idque colligo *primo ex doctrina* DIVI THOMÆ qui (vt retuli in fine solutionis secundi argumenti) docet, non esse in voluntate virtutes respectu boni naturalis proprij ipsius volentis: & tamen si esset in ea illa diuersitas inclinationum, etiam essent in ea necessariæ virtutes ad superandum difficultatem, quæ proueniret ex pugna illarum inclinationum inter se. *Item* supra quæstione sexta articulo quarto ad tertium explicans quomodo consensus voluntatis in peccatum, non sit violentus ipsi voluntati, quamuis sit contra naturam rationalem, non dicit, actum illum esse conformem alicui inclinationi naturali voluntatis; sed procedere ab ea propter defectum intellectus apprehendentis obiectum vt bonum & conueniens secundum passionem appetitus, aut aliquem habitum prauum. *Deinde probatur ratione*, quia *vel* duæ illæ inclinationes conueniunt æqualiter voluntati; *vel* vna vt superior, & vniuersalis, & altera vt inferior & particularis; *primum* est impossibile, quia cum inclinatio naturalis potentiæ appetitiuæ *vel* sit eius essentia, *vel* consequatur ad eam: sicut est impossibile conuenire eidem duas essentias;

sentias, ita etiam est impossibile conuenire æqualiter duas inclinationes; & *secundum* videtur aperte falsum, quia neutra earum potest dici vniuersalis respectu alterius: nam *non illa*, quæ respicit bonum rationis, quoniam conuenit voluntati secundum gradum proprium, quo distinguitur ab appetitu sensitiuo; & *multo minus altera*, quæ respicit bonum sensibile, quoniam necessario erit inferior huic, sicut in appetitu sensitiuo est inferior illi inclinationi, qua obedit rationi & voluntati; *Item vel* voluntas habet illam inclinationem ad bonum appetitus sensitiui, quatenus procedit ex rationali præcise sumpta, *vel* quatenus procedit ex ea, vt coniuncta est cum sensitiua: *non primum*, nam bonum proprium naturæ rationalis quatenus præcise est rationalis, est bonum rationis: bonum autem sensibile est bonum naturæ sensitiuę, ergo appetitus qui procedit à natura rationali, quatenus præcise est rationalis, solum habet inclinationem ad bonum rationis; patet *consequentia*, quoniam appetitus cuiuscumque naturæ deseruit ipsi tanquam inclinatio ad quærendum bonum proprium, & hoc datur ei à suo authore; *nec etiam potest dici secundum*, quoniam licet inferiora participent aliquam perfectionem ex coniunctione, cum superioribus, vt aliqui dicunt cogitatiuam, quatenus in homine procedit ex gradu sensitiuo coniuncto cum intellectiuo participare quendam discursum; tamen è conuerso nullam superiora perfectionem aut vim participant ab inferioribus, quibus coniunguntur; *& tandem*, appetitus totius non inclinatur in bonum partis, quando illud bonum cædit in damnum totius; ergo voluntas in homine non inclinatur in bonum appetitus sensitiui, quando ei coniungitur malum rationis; *consequentia* patet, quia voluntas in homine est appetitus totius, & bonum appetitus sensitiui in illo casu cædit in damnum totius suppositi; & *antecedens* probatur, *tum quia* ideo appetitus totius respicit bonum partis, quia illud bonum & ipsa pars deseruit toti; *tum etiam*, *quia* ipsa pars relinquit proprium bonum, quando cedit in damnum totius, sicut aqua relinquit suum locum, & ascendit sursum, ad vitandum vacuum, quod est malum toti vniuerso, & manus exponit seipsam periculo, ad vitandum damnum totius.

Ad hoc respondent, qui defendunt oppositam sententiam, antecedens solum esse verum de appetitu naturali, non tamen elicito; & dicunt rationem discriminis esse, quod (vt inquit Diu. Thomas supra quęst. 8. articulo primo) appetitus naturalis sequitur formam in natura existentem, & ideo non pendet ex cognitione appetentis, vt dirigatur in bonum, sed ex cognitione authoris naturæ, & propterea semper fertur in id, quod reuera bonum est; At vero appetitus elicitus sequitur formam apprehensam, & quia in apprehensione, potest esse defectus, ita vt id, quod reuera est malum, apprehendatur vt bonum, ideo huiusmodi appetitus potest fieri in malum apprehensum vt bonum: & ita voluntas potest inclinari in bonum sensibile, cui coniungitur malum rationis, quia quamuis reuera sit malum totius suppositi, potest apprehendi vt bonum ipsius.

Sed hæc solutio mihi videtur extra rem, quia per appetitum elicitum intelligitur actus elicitus ab aliquo appetitu, non autem ipsa potentia appetitiua: & de eo loquitur Diu. Thomas vt aduertit ibi Caiet. & colligitur aperte ex eius doctrina: nam sequi ad formam apprehensam, non conuenit potentiæ appetitiuæ, sed eius actui; at vero difficultas præsens non est de actu elicito à potentia appetitiua, qui etiam dicitur inclinatio elicita, & appetitus elicitus: sed de ipsa potentia appetitiua, & de eius inclinatione per modum actus primi; & de hac contendimus, non posse conuenire appetitui totius, qualis est voluntas, in id quod reuera est malum totius; *quod magis confirmo* ex ipsa solutione, nam inclinatio ista data est appetitui totius à suo authore, & sequitur formam in natura existentem, ergo non potest esse ad id, quod reuera est malum toti supposito.

Et ad primum argumentum, quo probatur oppositum, respondetur, quod vt voluntas sit totius, satis est quod sit naturaliter inclinatio ad bonum cuiuscumque partis, quatenus ordinatur ad bonum totius hominis quod est bonum rationis.

Et ad secundum respondetur, non ita esse voluntatem inclinatam in bonum rationis, vt eius inclinatio non possit impediri, ne in exercitio & actu secundo consequatur eam perfectionem, ad quam ordinatur, scilicet operari, aut velle id, quod postulat recta ratio: idque propter defectum aliquem ex parte intellectus, aut non considerantis, aut male iudicantis circa agibilia; & quoniam appetitus sensitiuus potest esse causa huius defectus in intellectu (vt paulo superius dixi) ideo etiam potest esse causa, vt voluntas aut omnino prætermittat ordinem rationis, aut non sequatur eum sine difficultate.

Quod si obijcias, sequi, voluntatem non posse velle bonum sensibile, quod non sit conformæ rectæ rationi, siquidem huiusmodi bonum erit extra totam latitudinem obiecti adæquati siue inclinationis naturalis; *Respondetur*, negando sequelam; & ad probationem dico, obiectum adæquatum inclinationi naturali alicuius potentiæ non habere tantam latitudinem, sicut obiectum specificans ipsam: quoniam inclinatio naturalis solum est ad obiectum proportionatum viribus naturalibus ipsius potentiæ, & ad attingendum aut producendum ipsum cum certo modo perfectionis, & tamen intra latitudinem obiecti specificantis continetur sæpe aliquid supernaturale, & naturale sine illa perfectione; sicut naturalis inclinatio intellectus creati est tantum ad ens naturale, & ad cognoscendum ipsum cum perfectione, quæ consistit in veritate, quia non potest esse inclinatio naturalis ad falsum; & tamen intra obiectum specificans ipsum, quod solet appellari terminatiuum, continetur etiam Deus vt est in se ipso, & obiectum connaturale potest ab eo cognosci cum errore & falsitate; & similiter inclinatio naturalis potentiæ generatiuæ, in equo est ad generandum equum, cum perfectione

sibi debita, &, tamen quandoque generatur equus monstruosus & tunc non deest illi ratio obiecti specificantis illam potentiam; ita ergo dicendum est, quod quamuis naturalis inclinatio voluntatis sit ad volendum aut operandum cum conformitate ad rectam rationem: tamen obiectum specificatiuum ipsius comprehendit omne id, quod ab intellectu potest apprehendi vt bonum totius hominis, quod est bonum verum, vel apparens, & consequenter etiam malum ei oppositum, propter actus, qui consistunt in quadam fuga ab obiecto.

Ex his patet solutio ad illam secundam probationem antecedentis tertij argumenti, cuius occasione hæc dicta sunt; manet siquidem explicatum, quare voluntas dicatur appetitus totius, quamuis non habeat naturalem inclinationem ad bonum appetitus sensitiui præcise sumptum; & quomodo voluntas possit velle delectationes illas spirituales, etiam quando coniunctæ sunt cum malo rationis, quamuis eius inclinatio naturalis solum sit ad id, quod est bonum secundum rectam rationem.

Ad tertiam probationem respondetur, quod illi motus non dicuntur naturales, quia sunt conformes suę inclinationi, sed quia sunt necessarij & indeliberati.

Ad vltimvm, patet solutio ex duabus primis conclusionibus, in quibus explicuimus, quomodo illa peccata sint contra naturam rationalem; & idem dicendum est *ad primam confirmationem*, hoc excepto, quod eo modo, quo actus, qui præcipiuntur lege humana, sunt secundum inclinationem naturalem hominis, hoc est, quatenus induunt nomen & rationem virtutis, & non si secundum se considerentur (vt explicui in probatione secũda conclusionis ex sententia D. Thomæ infra q. 94. art. 3.) ita etiam peccata eis opposita dicuntur esse contra eandem inclinationem.

Ad secundam confirmationem respondetur ex doctrina Diui Thomæ articulo citato ad secundum, & secunda secundæ quæstione 154. articulo 11. & quæstione 15. de malo articulo 1. ad 7. quædam peccata peculiariter dici contra naturam, quia non solum sunt contra propriam naturam hominis, scilicet rationalem; sed etiam contra naturam communem ipsi cum brutis, quatenus scilicet in eis reperitur declinatio quædam à via & modo à natura institutis ad generationem prolis, aut aliquod impedimentum ipsius generationis, ad quam huiusmodi natura habet naturalem inclinationem, quoniam ea participat maxime sempiternitatem, vt Aristoteles secundo libro de anima cap. 4. docui.

ARTICVLVS III.

Vtrum vitium sit peius, quam actus vitiosus?

Conclvsio. *Potior est actus in bonitate, vel malitia quam habitus.*

COMMENTARIVS.

Qvamvis comparatio inter habitum & actum in bonitate & malitia possit fieri, non solum in genere moris, sed etiam in genere naturę, & artis (vt explicui art. 1.) tamẽ hic magis stricte fit à D. Thoma; loquitur enim de eis, quatenus solum reperiuntur in genere moris, actus quidem vt formaliter bonus aut malus moraliter; & habitus vt conducens ad actum bonum aut malum, vt aduertit Conradvs principio huius articuli, & colligitur aperte ex rationibus, quibus D. Thomas probat suam conclusionem: quoniam in vtraque loquitur expresse de bonitate & malitia morali, cum tribuat eis aliquem effectum moralem, in priori quidem, constituere homines dignos laude aut vituperatione; in posteriori vero reddere eos bonos aut malos; certum est enim, vtrumque solum conuenire simpliciter bonitati & malitiæ morali: verum quoniam actus & habitus isti morales, siue sint virtutis, siue vitij, habent in se entitatiue certam habitudinem perfectionis essentialis, & subinde bonitatis, sicut cæteri habitus & actus non pertinentes ad genus moris & naturæ: ideo comparatio ista etiam facta tantum inter huiusmodi habitus & actus solet distingui secundum genus moris & naturæ; possunt enim comparari inter se isti habitus & actus in vtroque genere, in priori quidem si considerentur in ordine ad regulam morum, aut ad obiectum, quod ei subijcitur; in posteriori vero si considerentur quatenus vnusquisque eorum habet certum gradum perfectionis essentialis & certum modum essendi, ratione cuius potest dici magis aut minus perfectus altero entitatiue; ita vt quamuis vterque suo modo tendat in obiectum consonum, aut dissonum rationi: tamen ipsa tendentia sit in ratione entis perfectior in vno, quam in altero, hoc est sit perfectius ens. Et quamuis Diu. Thomas solum agat ex professo de comparatione ista in priori genere, nos in vtroque eam explicabimus duabus propositionibus.

§. 1. *Actus excedit habitum in genere moris.*

Sit prima Conclvsio: *In genere moris actus excedit habitum tam in bonitate quam in malitia*,

hæc pro-

Digitized by Google

hæc probatur euidenter duabus rationibus articuli, quę ex littera possunt facile colligi, si tamen dicamus, *prioris* fundamentum non esse, quod sicut potentia est indifferens ad bonum & ad malum, ita habitus admittit secum malum (sicut habitus temperantiæ admittit actum intemperantię) sed, habitum habere admixtum aliquid potentiæ: quia non est vltimus actus subiecti, sed relinquit ipsum in potentia ad actum secundum. Consulto ante hoc aduerto, quoniam si dicamus illud esse fundamentum, consequenter dicendum erit, rationem illam solum habere vim in habitibus acquisitis, non autem in infusis: quoniam verbi gratia, habitus charitatis non admittit secum peccatum mortale, sicut neque suus actus; *neque obstat* quod admittat peccatum veniale; quoniam & suus actus admittit ipsum; potest enim aliquis diligere Deum & peccare venialiter circa aliud obiectum; Et potest eis addi *ista tertia* ratio; bonitas & malitia moralis supponit libertatem & obligationem prouenientem ex præcepto aliquo, aut lege, aut saltem subiectionem aliquam respectu regulæ dirigentis mores, vt explicui supra quæst. 18. sed omnia ista conueniunt per se actibus; habitibus vero non nisi ratione actuum, quoniam habitus non dicuntur liberi, nisi quia acquiruntur actibus liberis; & præcepta non traduntur de habitibus, sed de actibus; neque vlla regula morum dicitur directiua habituum, nisi quatenus acquiruntur, aut deperduntur actibus; ergo etiam bonitas & malitia moralis est tantum formaliter in actibus, & in habitibus ratione actuum: atque proinde tam in bonitate, quam in malitia excedit actus habitum.

Sed contra hanc conclusionem obijci possunt duo. Primum est, habitum esse causam efficientem actus boni aut mali moraliter, etiam quatenus est ita bonus aut malus; & causam efficientem nunquam superari à suo effectu in ea ratione, secundum quam est eius causa. Alterum est, gratiam esse habitum, & tamen esse præstantiorem quibuscumque actibus nostris in bonitate morali, cum ipsa sit causa formalis nostræ iustificationis, & sanctitatis, vt dicitur in concilio Tridentino ses. 6. decreto de iustificatione cap. 7. atque proinde etiam, sit eodem modo causa nostræ bonitatis moralis: siquidem iustificatio & sanctitas nostra est quædam bonitas moralis, quod tamen non tribuitur nostris actibus.

Ad primum horum respondent *aliqui*, habitum non esse causam principalem actus, sed instrumentalem; & ideo non esse necessarium, quod in perfectione adæquet actum; quoniam cum instrumenta non concurrant virtute propria ad effectus, non est necessarium quod contineant in seipsis rationem illam, secundum quam effectus procedunt ab ipsis, & ita sæpe instrumenta sunt imperfectiora suis effectibus. *Alij* dicunt, habitus non esse causas actuum quoad substantiam, sed solum quoad modum aliquem, verbi gratia, quoad facilitatem in operando.

Sed neutrum placet, quoniam neutrum potest dici, saltem de habitibus infusis supernaturalibus;

A concurrunt enim vt formæ ex natura sua constituentes potentias in actu primo ad operandum, & consequenter non vt instrumenta; & præterea dant simpliciter posse operari, & non solum facilius operari; supponimus enim ex sententia magis recepta, habitus istos non solum esse necessarios ad aliquem modum operationum supernaturalium, sed etiam ad earum substantiam.

Alij dicunt, habitum non esse causam bonitatis aut malitię moralis in actu, sed potius ab actu bono aut malo denominari ipsum habitum bonum aut malum moraliter. *Sed neque hoc mihi placet*, quoniam ideo conceditur, habitus potentiarum esse causas & principia effectiua operationum, quia ratio propria habitus pertinentis ad potentiam operatiuam est, esse inclinationem & determinationem potentiæ ad operandum; ergo propter similem rationem concedendum est, habitus morales esse causas actuum, prout sunt boni aut mali moraliter; probatur consequentia, quia etiam pertinet ad essentiam habitus moralis esse inclinationem ad operandum moraliter: & in hoc differt ab habitibus, qui non sunt morales, verbi gratia ab intellectualibus.

B *Confirmatur*, quia quæcumque virtus infusa concurrit efficienter ad suum effectum, quatenus terminatur ad obiectum secundum eam rationem formalem, ad quam inclinat ipse habitus: ergo etiam quæcumque virtus moralis infusa concurrit efficienter ad suum actum, quatenus terminatur ad obiectum secundum aliquam rationem moralem: ergo & quatenus ipse actus habet in se aliquod esse morale, & ex consequenti bonitatem; *prima consequentia* probatur, quia quicumque habitus moralis inclinat ad obiectum secundum aliquam rationem moralem; *& ex ea colligitur aperte secunda*, quoniam cum actus specificetur à ratione formali sui obiecti, necesse est quod quatenus terminatur ad obiectum secundum rationem moralem, habeat speciem moralem: *antecedens* vero probatur, quoniam habitus, qui efficit actum, secundum eam rationem efficit eum, secundum quam inclinat ad ipsum.

C Quare aliter respondetur, habitus morales esse causas effectiuas bonitatis aut malitiæ moralis in suis actibus; non tamen per se primo, sed quasi secundario, & consequenter: quia cum bonitas & malitia moralis in actibus sint relationes supponentes entitatem naturalem ipsorum actuum (vt dixi quæstione 18.) non possunt aliter produci; itaque habitus, primo & per se facit substantiam actus perfecti, & ad eam consequitur esse relatiuum, vt Caietanus explicat supra quæstione 49. articulo 3. & quoniam ea, quæ isto modo producuntur, & consistunt in ordine ad extrinseca, non debent contineri formaliter in suis causis, neque alio perfectiori modo: ideo non est necesse habitum, quia sit causa bonitatis aut malitię moralis, habere eam in se ipso formaliter, aut eminenter, & ex consequenti neque in ea superare aut adęquare suum actum.

Poteſtque hoc explicari his exemplis; ſol producit calorem formalem in his inferioribus, & tamen non adæquat eum in relatione ſimilitudinis, aut identitatis ſpecificæ, quæ ad eum conſequitur reſpectu aliorum calorum, & idem eſt de quacumque cauſa æquiuoca comparata cum ſuo effectu, quantum ad relationem identitatis ſpecificæ, aut æqualitatis gradualis, quæ conſequitur ad ipſum effectum, reſpectu aliorum, cum quibus conuenit in natura ſpecifica, aut in gradu intenſionis. Item habitus ſcientię, quamuis concurrat efficienter ad aſſenſum, non adæquat ipſum in veritate formali, quæ conſiſtit in relatione adęquationis ad obiectum: hæc enim non conuenit habitui niſi ratione actus.

Ad secvndvm Reſpondetur, gratiam non eſſe habitum operatiuum, de quo, & reſpectu tantum proprij actus, intelligenda eſt noſtra concluſio, & eſt vera vniuerſaliter de omnibus habitibus, etiam de habitu charitatis; melius eſt enim quoad bonitatem moralem diligere actu Deum, quam habere habitum charitatis; An vero iuſtificatio & ſanctitas, cuius cauſa formalis eſt gratia, ſit bonitas moralis, de qua nunc loquimur, hoc eſt quæ conſiſtit in conformitate ad legem: dicemus poſtea, cum agemus de ratione formali peccati, denominantis peccatorem tranſacto peccato actuali.

§. 2. Habitus infuſi & ſupernaturales entitatiue potiores ſunt ſuis actibus.

Secvnda Conclvsio. *Habitus infuſus, & ſupernaturalis excedit ſuum actum quoad perfectionem entitatiuam aut in genere entis & natura*; probatur: habitus infuſus eſt cauſa ſui actus ſecundum eius ſubſtantiam, aut entitatem; & non eſt cauſa vniuoca, neque inſtrumentalis, neque tanquam ſemen: ergo eſt cauſa æquiuoca, & ex conſequenti eſt perfectior in genere entis; quia ſemper cauſa ęquiuoca eſt iſto modo perfectior ſuo effectu; *maiorem* ſuppono vt certam ex ſententia magis recepta apud theologos; & *minorem* probo, quia in primis, non eſt cauſa vniuoca, cum differat ſpecie ab actu, neque etiam cauſa inſtrumentalis, vt probaui contra priorem ſolutionem primi argumenti propoſiti contra præcedentem concluſionem, & eodem modo probatur, quod non concurrat tanquam ſemen, quoniam ſemen ſecundum ſuam entitatem non eſt formaliter proportionatum ad producendum effectum, neque etiam virtualiter, vt cauſa æquiuoca, ſed ſolum vt virtus principalis agentis, & vt importat ordinem ad ipſum, tanquam aliquid eius: & ita ſua cauſalitas reducitur ad inſtrumentalem, at vero habitus ſupernaturalis ſecundum ſuam entitatem eſt proportionatus ad producendum actum ſupernaturalem, & hoc eſt ei tam connaturale, ſicut calori producere calorem, ergo non concurrit ad eum tanquam ſemen.

Confirmatur, quia potentiæ naturales concurrunt illo modo ad ſuos actus, & ſunt eis præſtantiores in genere entis: ergo idem eſt dicendum de habitibus ſupernaturalibus reſpectu ſuorum actuum, probatur *conſequentia*; quoniam habitus ſupernaturales dant ſimpliciter poſſe operari, & ideo ęquiparantur potentijs.

Ex hac conclvsione seqvitvr, habitus ſupernaturales perfectius diſponere, & conſtituere in actu ſua ſubiecta, quam eorum actus: probatur, ſunt perfectiores ſecundum ſuam entitatem, & in genere entis, ſuis actibus; ſed entitas ipſorum eſt entitas formæ, & actus; ergo ſunt perfectiores vt formæ & vt actus, & ex conſequenti perfectius informant, & actuant, quia effectus formalis formæ aut actus, in quantum tales ſunt, eſt informare & actuare, & vniuerſaliter quo forma aliqua eſt perfectior, eo reſpondet ipſi perfectior effectus formalis.

Sed argvmentor primo contra concluſionem ratione prima, articuli, habitus ſupernaturalis comparatur ad ſuum actum ſicut potentia ad actum: ergo eſt minus perfectus in genere entis, quam ſuus actus; probatur *conſequentia*, quoniam Aristoteles 9. meth. cap. 10. textu 19. inquit in bonis, actum eſſe præſtantiorem potentia.

Confirmatur primo ratione, qua Aristoteles eodem lib. cap. 9. textu 15. probat, actum eſſe priorem ſubſtantia, hoc eſt perfectiorem potentia; nam ea, quæ ſunt poſteriora generatione ſunt perfectiora; ſed actus eſt poſterior generatione, quam potentia, & quam habitus; ergo eſt perfectior.

Confirmatur ſecundo, quoniam habitus etiam ſupernaturalis, ordinatur natura ſua ad ſuum actum, tanquam ad finem: ergo non eſt magis perfectus in genere entis, quam ſuus actus, *conſequentia* probatur, quia perfectius non ordinatur ex natura ſua ad minus perfectum, vt ad finem, *antecedens* vero probatur *teſtimonio* Diui Thomæ ad tertium & Aristotelis loco proxime citato, vbi inquit, actum eſſe finem potentiæ, & *ratione* qua id probat, ſcilicet, animalia habere viſum, vt videant, & non videre vt habeant viſum; nam ſimile argumentum poteſt fieri de habitibus infuſis, ideo enim infunduntur nobis, vt operemur.

Secvndo argumentor contra illationem, id quod in ſubiecto relinquit minus potentialitatis, diſponit ipſum ſubiectum melius, & conſtituit magis in actu: ſed actus relinquit minus potentialitatis in ſubiecto, quam habitus etiam infuſus; cum enim vltimus actus inter eos, quos reſpicit potentialitas ſubiecti, ſit actus ſecundus, neceſſe eſt, vt eo oppoſito, maneat omnino expleta ipſa potentialitas, & eo deficiente, poſtulet eum, quamuis habeat habitum; ergo ſubiectum melius diſponitur & magis conſtituitur in actu per actum, quam per habitum.

Ad primvm Reſpondetur concedendo antecedens, ſi intelligatur de potentia effectrice, & negando conſequentiam, & ad probationem, dico, Aristotelem ibi loqui de potentijs, & actionibus ſtudioſis,

siue bonis moraliter, & comparare eas inter se non in entitate, siue in genere entis, sed in bonitate morali, aut in genere moris: quod ex græco aperte constat, nam ibi potentiæ dicuntur bonæ, nomine specificante rem *studiosam* & *probam*, & ita ALEXAN. aduertit, esse aliquas potentias *studiosas*, nempe illas, quarum actus sunt studiosi, & idem nomen ponitur statim in forma comparatiui, cum dicitur actus esse his potentijs præstantiores. Reliqua vero quæ hoc supposito requiruntur ad intelligentiam & expositionem huius loci, videri possunt apud expositores, presertim apud DIVVM THOMAM & ALEXAN. *Deinde* dico, quod quamuis ARISTOTELES loquatur de bonitate, aut perfectione in genere entis, nihil inde colligitur contra nos, quoniam sensus eius esse potest, actum esse secundum quid perfectiorem, habitu, quatenus est complementum, & perfectio eius, cum quo stat, habitum posse esse simpliciter perfectiorem: sicut substantia est simpliciter perfectior accidentibus, & tamen perficitur ab eis secundum quid; conuenitque expositio ista cum antecedentibus: nam paulo superius (vt retuli in prima confirmatione huius argumenti) inquit, actum esse perfectiorem potentia, quod non potest esse verum, si non exponatur de excessu secundum quid; nam simpliciter perfectior est potentia suo actu.

Ad primam Confirmationem, respondetur, maiorem illam, non esse veram, quando ea, quæ sunt priora generatione, sunt etiam priora in genere causæ efficientis: sicut potentiæ, & habitus, saltem illi, de quibus loquimur, sunt causæ suorum actuum; & probatur hoc, nam essentia est prior suis potentijs ordine generationis, & simul est eis perfectior in genere entis.

Ad secundam confirmationem Respondetur, habitum supernaturalem non ordinari ad suum actum, vt ad *finem simpliciter*, sed vt ad *finem effectum*; & non esse inconueniens perfectiora ordinari ad efficiendum, conseruandum, aut perficiendum ea, quæ sunt minus perfecta, *Item* dici potest, habitum non ordinari ad operationem præcise sumptam, vt ad finem: sed ad seipsum, aut ad subiectum redactum ad actum secundum operandi; & idem dicendum est de potententia respectu sui actus; & ita CAIET. supra q. 3. art. 2. exponit illam propositionem, *esse est propter operari*.

AD SECVNDVM Respondetur, maiorem esse veram, quando id, quod relinquit minus potentialitatis in subiecto, id præstat per se, & ex propria ratione formali: & in hoc sensu minorem esse falsam, quoniam si præcise consideretur actus supernaturalis, non replet totam potentialitatem subiecti, sed ratione habitus, quæ præsupponit; quod vt intelligatur, *aduerte*, potentiam verbi gratia intellectum respectu supernaturalium, non solum esse in potentia ad actum secundum, sed etiam ad actum primum, hoc est ad posse: & quoniam subiectum est magis in potentia, cum est in potentia ad posse, quoniam est magis elongatum ab actu, & hæc potentia non repletur formaliter per actum, sed per habi-

A tum, qui dat posse: ideo actus præcise sumptus non tollit magis potentialitatem à subiecto, quam actus, quia tamen solet præsupponere habitum, qui replet illam potentiam, ideo dicitur inferre omnem potentialitatem à subiecto.

§. 3. *An habitus acquisiti sint perfectiores suis actibus in genere entis.*

VLTIMA CONCLVSIO, *Probabile est habitus acquisitos esse perfectiores in genere entis suis actibus, sed oppositum est probabilius* dixi illud esse probabile, quoniam supposito, quod habitus acquisiti concurrant efficienter ad suos actus, difficile est probare, quod non concurrant ad eorum entitatem, sed solum ad modum: & quod non concurrant vt causæ propriæ, sed vt instrumenta, aut tanquam semina, vel causæ partiales, neque contra hoc fieri solent plura argumenta, quam ea, quæ proposuimus contra præcedentem conclusionem, quæ omnia fere eodem modo dissolui possunt.

Quod vero oppositum sit probabilius, probatur B actus perfectius & magis constituit in actu suum obiectum, quam habitus acquisitus: ergo secundum suam entitatem est perfectior habitu, *consequentia* probatur, quoniam actus informans, quo perfectior est secundum suam entitatem, eo perfectius constituit in actu suum subiectum, & antecedens probatur, quoniam subiectum *vel* est in potentia ad actum secundum, *vel* ad vires, quibus simpliciter possit operari, *vel* ad id, quo facilius & promptius possit operari: Sed actus constituit subiectum in actu quoad priorem potentiam, habitus vero neque actuat ipsum quoad illam potentiam, quoniam ipse habitus est in potentia ad actum secundum; neque quoad secundam, quoniam potentia naturalis, quæ est subiectum habitus, non habet talem potentiam respectu actuum naturalium, cum ex seipsa sit perfecte potens & sufficienter proportionata ad producendum eos, sed solum constituit subiectum in actu quoad vltimam potentiam; ergo actus perfectius constituit in actu suum obiectum quam habitus acquisitus; probatur *ista consequentia*, quia replet maiorem potentiam C ipsius, constat enim esse maiorem potentiam illam, quæ respicit actum secundum suam entitatem absolute, quam illam, quæ solum respicit modum operandi, scilicet facilitatem & promptitudinem.

SED CONTRA hoc, est argumentum; habitus acquisitus est causa effectiua sui actus, & non vniuoca, quoniam differt ab eo specie: ergo æquiuoca, & ex consequenti est perfectior eo.

Confirmatur, habitus continet virtualiter omnes actus, quorum est causa: ergo est perfectior secundum entitatem vnoquoque eorum: probatur *consequentia*, quia continere alia in virtute effectiua, prouenit ex maiori actualitate, cum vnumquodque agat secundum quod est in actu: vbi autem est maior actualitas, ibi est maior perfectio in genere entis.

Confirmatur secundo, quoniam ex eo, quod habitus sit causa diuersorum actuum, sequitur quod attingat obiectum sub ratione magis vniuersali; & abstracta, quam quicumque eorum; & ex hoc sequitur vlterius, quod etiam sit perfectior in genere entis: quia ratio sub qua respicit obiectum est etiam perfectior, cum sit magis abstracta.

Ad argumentum respondent *aliqui*, habitus acquisitos non esse causas suarum operationum secundum earum substantiam, & entitatem, sed tantum quoad facilitatem operis: & ideo non oportere, quod secundum entitatem sint perfectiores actibus; *Sed hoc* difficultatem habet, nisi amplius explicetur, quoniam non potest habitus cõcurrere efficiẽter ad facilitatẽ operis, nisi concurrat ad entitatẽ: quia cum facilitas operis nõ sit aliud quam eius entitas, quatenus est facilis operanti, quoad productionem, hoc est quatenus producitur facile, ita vt modus operantis redũdet in ipsum opus: non poterit aliquid esse principium effectiuum operis quoad facilitatem, nisi etiam concurrat efficienter ad eius entitatem; & idem dicendum est de alijs modis operationum, scilicet de connaturalitate, delectatione, & intensione. Quare *dico*, habitus istos per se solum esse necessarios ad facilitatem operis, quia ad hanc dumtaxat desunt vires potentiæ, vt paulo superius probaui: tamen de facto concurrere ad eius entitatem, non quidem vt causas principales, sed vt instrumenta potentiarum (vt inquit Capre. in 4. d. 49. q 1. art. 3. in solutione ad secundum argumentum Scoti contra primam conclusionem) vel tanquam virtutes ipsarum potentiarum productas ab eis suis actibus, sicut semen est virtus generantis, & impetus impressus mobili est virtus mouentis: ea vero, quæ illo modo concurrunt ad aliquem effectum, non est necessarium esse ipso perfectiora, vt in ijsdem exemplis constat.

Ex hoc probatur solutio ad primam conclusionem, nam continere virtualiter, vt instrumentum, aut virtutem principalis agentis, vel tanquam semen, non prouenit ex maiori perfectione, sed ex subordinatione ad agens perfectius, aut saltem æque perfectum; & de hoc genere continentiæ virtualis exponendus est D. Thomas ad secundum, non autem de eo, quod conuenit causæ principali.

Patet etiam solutio ad secundam, quoniam sicut esse causam actuum conuenit habitui vt instrumento, aut virtuti potentiæ: ita etiam respicere obiectum sub ratione vniuersali, & abstracta; aut *secundo* potest dici, quod habitus non respicit obiectum sub ratione magis abstracta formaliter, sed solum quoad extensionem; & sicut in obiectis non est magis perfecta aliqua abstractio quia sit maior quoad extensionem: ita neque est sufficiens ratio, vt habitus respiciens ipsam sit magis perfectus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum possit esse simul cum virtute?

Prima Conclvsio. *Peccatum mortale non potest esse simul cum virtutibus infusis, saltem in quantum sunt virtutes.*

Secvnda Conclvsio. *Peccatum mortale potest esse simul cum virtutibus acquisitis.*

Tertia Conclvsio. *Peccatum veniale potest esse simul tam cum virtutibus acquisitis, quam infusis.*

COMMENTARIVS.

Circa primam conclusionem *est aduertendum*, esse hoc discrimen inter fidem, & spem, & reliquas virtutes infusas: quod reliquæ nullo modo possunt esse simul cũ peccato mortali, sed sicut per quodcumque peccatum mortale excluditur gratia, & charitas, ita etiam excluduntur illæ virtutes, quia secundum suam entitatem habent connexionem cum charitate in fieri, & in conseruari, vt Diuus Thomas docet supra quæst. 65. art. 2. At vero fides & spes non habent talem connexionem cum charitate & ideo non excluduntur per quodcumque peccatum mortale, quando tamen manent in peccatore, non habent perfecte rationem virtutis, & ideo dicuntur manere in ratione habitus, vt Diu. Thomas docet in suis locis, & q. citata art. 4. Capre. in 3. d. 31. & 32. q. 1. art. 3. ad argumenta contra primam conclusionem in solutione 41. vbi explicat qua ratione inter vitia & virtutes infusas est oppositio formalis.

Circa eandem conclusionem disputant hic aliqui, an per peccatum mortale excludantur gratia & virtutes infusæ ex natura rei, hoc est, propter oppositionem, quam peccatum habeat cum eis; vel solum demeritorie? sed de hoc disputari debet art. 2. supra citato. & 2. 2. q. 24. art. 10. & in materia de fide, & de spe, vbi peculiariter inquiritur, quomodo fides excludatur per actum erroris, & spes per actum desperationis.

Circa secvndam conclusionem, sunt etiam qui disputant, an virtutes morales acquisitæ possint manere in eo, qui peccat mortaliter, & an retineant rationem virtutis, vel solum maneant vt habitus: sed de hoc agi solet supra quæst. 65. art. 2. vbi Diu. Thomas inquirit an virtutes morales possint esse sine charitate & 2. 2. q. 23. art. 7. vbi inquirit an sine charitate possit esse vera virtus.

Circa tertiam conclusionem est

DVBIVM.

An actus, qui est peccatum veniale possit remittere virtutem moralem acquisitam aut etiam omnino destruere & expellere ipsam, si aut sit valde intentus, aut saltem multiplicatus.

§. 1. *Sensus dubij exponitur.*

VBI CONSVLTO hoc inquiro de virtute *acquisita*, nam de *infusa* suppono partem negatiuam receptam ab omnibus sine cõtrouersia, eamque probo: nam per peccata venialia non amittuntur gratia & charitas, ergo nec virtutes morales infusæ; *antecedens* probatur, quoniam in concilio Tridentino sess. 6. decreto de iustificatione c. 7. dicitur, homines iustificari per gratiam, & charitatem ipsis inhærentem; & postea c. 11. dicitur istos, cum peccant venialiter, non desinere esse iustos; *consequentia* vero probatur, quia vt docet D. THOMAS supra q. 65. art. 2. virtutes morales infusæ secundum suam substantiam habent connexionem in fieri & in conseruari cum charitate.

AD HVIVS dubij solutionem SVPPONENDVM est, quasdam esse virtutes, quarum actibus opponuntur actus, qui ex genere suo, & ex obiecto non sunt peccata mortalia, sed venialia tantum: cuiusmodi sunt liberalitas, temperantia, circa cibos, & eutrapelia; & alias, quarum actibus opponuntur actus qui in genere suo sunt peccata mortalia, vt iustitia, & castitas; nam actus iniustitiæ & luxuriæ ex genere suo sunt peccata mortalia.

Secundo supponendum est, non semper actus, qui ex genere suo sunt peccata mortalia esse etiam de facto & in indiuiduo mortalia; sed quandoque esse tantum venialia: id autem ex duplici capite prouenire potest, scilicet aut ex defectu deliberationis requisitæ ad peccandum mortaliter, vt cum quis subito & sine plena deliberatione consentit in delectationes venereas; aut ex paruitate materiæ, cũ quis furatur rem parui momenti.

§. 2. *Decisio dubij.*

SIT PRIMA CONCLVSIO. *Virtutes primi generis remitti possunt, & amitti per peccata venialia.* In hac omnes conueniunt, & probatur, quoniam actus, qui sufficiunt ad generandum habitum vitij, sufficiunt etiam ad expellendum virtutem ei oppositam: sed vitia opposita illis virtutibus generantur per actus, qui sunt peccata venialia; ergo etiam ipsę virtutes expelluntur eisdem actibus; *maior* probatur, quoniam actus expellunt aliquem habitum, quatenus producunt, aut saltem possunt producere habitum oppositum; & *minor* probatur, quoniam actus, quibus possunt produci illa vitia, ad summum sunt peccata venialia, neque datur aliquis, qui ex genere suo sit peccatum mortale.

Confirmatur, quoniam per actus intensos, & maxime deuiantes à medio expelluntur virtutes, A & generantur vitia opposita: sed tales sunt actus, de quibus loquimur; ergo per eos possunt expelli virtutes, & produci habitus vitiorum.

SECVNDA CONCLVSIO. *Virtutes secundi generis non possunt amitti per frequentationem actuum, qui sunt peccata venialia, propter defectum deliberationis*; & in hac quantum ego intelligo, etiam conueniunt omnes; & probatur, quoniam per actus istos non generantur habitus vitij; ergo neque expellitur virtus: *consequentia* probatur ex ijs, quæ paulo superius dicebamus; & *antecedens* probatur, quoniam actus illi, quamuis sint culpabiles, tamen sunt imperfecti; & *præterea* quia per similes actus circa bonum non acquiruntur habitus virtutis, non solum in genere naturæ, sed etiam in genere moris; quia cum libertas sit fundamentum & capacitas malitiæ moralis, necesse est, vt sicut actus illi sunt imperfecte liberi, ita etiam sint imperfecte capaces ipsius, & ex consequẽti imperfecte recipiant eam, quod etiam colligitur ex D. THOMA infra q. 88. art. 2.

VLTIMA CONCLVSIO. *Probabilius mihi videtur, non expelli virtutes illas per actus, qui sunt peccata venialia propter paruitatem materiæ, quamuis adsit plena deliberatio*, ita CAPRE. in 2. d. 43. q. vnica, in B fine, in solutione argumenti propositi in principio quæstionis, & refert pro eadem sententia D. THOMAM eadem d. q. 1. art. 4. in solutione primi, & probatur eo modo, quo præcedens conclusio: quia per ista peccata venialia non generantur, neque possunt generari vitia opposita virtutibus, de quibus loquimur: ergo neque possunt expelli ipsę virtutes; probatur *antecedens*, quia huiusmodi peccata sunt actus imperfecti in illis vitijs, & parum recedentes à medio; per actus autem imperfectos nõ comparantur habitus.

Confirmatur primo, quia quæcumque ex illis virtutibus est habitus perfectus in hoc sensu, quod inclinat perfecte ad medium in latitudine suę materiæ seu obiecti proprij; ergo vt alter habitus sufficiat ad expellendum ipsam, debet esse ita perfectus, vt inclinet ad recedendum perfecte ab illo medio: sed per actus istos, de quibus loquimur, non potest acquiri talis habitus, quoniam ipsi recedunt parum à medio, & ob id non sunt peccata mortalia; ergo neque potest expelli virtus.

C *Confirmatur secundo*, quoniam effectus formalis virtutis est inclinare in actu primo suum subiectũ ad medium: sed potest aliquis retinere hunc effectum, respectu virtutum, de quibus loquimur, quamuis committat peccata venialia contra eas; ergo & ipsas virtutes; probatur *ista minor*, quoniam qui habet, verbi gratia, virtutem iustitiæ, quamuis furetur rem parui momenti, potest esse bene dispositus, & propensus in actu primo ad non committendum furta grauia, imo & habere in actu secundo firmum propositum abstinendi ab eis.

§. 3. *Argumenta contra doctrinam traditam.*

SED CONTRA argumentor PRIMO, peccata illa venialia sunt eiusdem speciei cum mortalibus, quoniam conueniunt cum eis in obiecto, & ab obiecto sumitur specificatio peccatorum, vt

Diu. Thomas docet quæstione sequenti art. 1. ergo sicut per peccata mortalia expelluntur virtutes, de quibus loquimur, ita etiam per venialia.

Secundo, illa peccata venialia eandem habent oppositionem formalem cum virtutibus, atque mortalia: ergo etiam sufficiunt ad expellendum eas; *consequentia* probatur, quoniam actus non expellunt habitus physice, & ex natura rei, nisi ratione alicuius repugnantiæ, & oppositionis; & *antecedens* probatur, quoniam oppositio inter peccata mortalia & virtutes non consistit in grauitate culpæ, quę est in peccatis, sed in naturis proprijs peccatorum, & virtutum: quia, scilicet, sunt inclinationes ad obiecta contraria, & opposita; constat autem, hanc oppositionem reperiri etiam inter virtutes & peccata illa venialia, quoniam peccata venialia conueniunt cum mortalibus in obiecto formali.

Tertio, illa peccata venialia multiplicata possunt generare habitum vitij, eiusdem speciei cum eo, quem producunt mortalia: ergo etiam possunt expellere habitum virtutis; probo *antecedens*, & imprimis, quod generent habitũ, quia si quis se exerceat in actibus furandi res parui momenti, sentiet se propensum ad tales actus, non minus, quam ille, qui se exercet in magnis furtis. *Item* quia voluntas est subiectum capax ad recipiendum habitum, quo determinetur ad huiusmodi actus, quoniam de se est indifferens, & indeterminata respectu eorum; & ipsi actus sunt agentia naturalia ad producendum talem habitum; ergo de facto producunt eum, quia posito agente naturali non impedito, & subiecto capaci, necessario producitur effectus; Quod vero habitus productus ab huiusmodi actibus, sit eiusdem speciei cum eo, qui producitur ab actibus, qui sunt peccata mortalia, probatur: quoniam actus, à quibus producuntur huiusmodi habitus, sunt eiusdem speciei, conueniunt enim in obiecto formali; & solum differunt in quantitate materiæ vt patet in furtis paruę & magnæ quantitatis; sicut propter eandem rationem pertinent ad eandem speciem; iustitiæ actus reddendi alienum, siue sit parui momenti siue magni.

Vltimo, aliquando acquiruntur virtutes illæ per actus refutandi peccata venialia in materijs ipsarum virtutum, ergo saltem in eo casu poterunt expelli per peccata venialia; *consequentia* probatur, quia virtutes illæ ita acquisitæ solum inclinabunt ad actus contrarios peccatis venialibus: ergo non minus efficacia erunt peccata venialia ad expellendum eas, quam mortalia ad expellendum virtutes inclinantes ad actus ipsis contrarios; & *antecedens* probatur, quia si quis puer, cum accedit ad vsum rationis, edoctus à suis parentibus, vt euitet furta, eliciat actus aliquos nolendi furari res minimas, acquiret habitum iustitiæ inclinantem ad similes actus; & idem argumentum fieri potest in adulto etiam de alijs virtutibus.

§. 4. *Respondetur ad argumenta prædicta.*

Ad primum, quidquid sit de *antecedenti*, de quo dicam suo loco, neganda est *consequentia*: quia cum peccatum veniale sit quid imperfectum, etiam in proprio genere, quia recedit parum à medio, non sequitur, quod possit, quidquid potest mortale, quod in illo genere est quid perfectum, quamuis cõueniat specie cum eo; sicut puer est eiusdem speciei cum viro, & tamen non potest quidquid vir; neque fœmina potest quidquid mas, cum quo conuenit specie.

Et eodem modo respondetur *ad secundum*, nam quidquid sit de *antecedenti*, quod pendet ex præcedenti, potest negari *consequentia*; & ad probationem, dico, non sufficere oppositionem quę reperitur inter actum & habitum, vt actus possit expellere habitum, nisi actus sit in suo genere perfectus: quoniam tunc solum potest producere habitum, qui proprie opponitur habitui, & formaliter expellit ipsum, vt Diu. Thomas docet in hoc artic. ad primum & secundum, & art. 1. huius quæstionis.

Quod si ita obycias, peccatum veniale conuenit cum mortali in oppositione ad virtutem, & potest conuenire etiam in intensione; vt si quis tanto conatu furetur res minimas, sicut alter furatur maximas: ergo etiam conuenit cum ipso in eo, quod requiritur, vt expellat virtutem; probatur *consequentia*, quia in naturalibus, vt vna forma expellat alteram, solum requiritur præter oppositionem, intensio, hoc est quod superet eam in intensione; *Respondetur*, concedendo *antecedens*, & negando *consequentiam*; & ad probationem dicendum est, esse magnum discrimen inter illud exemplum, & id, de quo loquimur, quoniam forma naturalis, vt frigiditas, solum est imperfecta in suo genere propter defectum intensionis, & ideo satis est ipsam esse intensiorem contrariâ, vt possit eam expellere: At vero peccatum veniale, de quo loquimur, non dicitur imperfectum in suo genere propter defectum intensionis, quoniam in hac bene potest adęquare, imo & superare peccatum mortale; sed quia intra latitudinem obiecti formalis recedit imperfecte à medio, ad quod inclinat virtus, & ideo quantumcumque sit extensum, semper est hoc modo imperfectum in suo genere, & propterea non potest expellere virtutem.

Ad tertium respondetur negando antecedẽs, quoniam ista peccata venialia quia sunt imperfecta in suo genere, vt modo dicebamus, aut nihil producent, aut saltem non producent habitum perfectum, qui expellat habitum oppositum: sed solum dispositionem quandam imperfectam, quę esse possit cum habitu opposito; & *ad primam probationem* dicendum, propensionem ad furta minuta in illo casu neque prouenire ex habitu, sed ex dispositione imperfecta (aut si neque ista producatur ex assuefactione, quæ non minus habet vim in homine, quam in brutis, in quibus certum est, non produci habitus) & ex apprehensionibus, & iudicijs manentibus, tam ex parte intellectus, quam ex parte imaginationis, de conuenientia obiecti, & ex memoria delectationis præceptæ ex actibus præcedentibus; quod in alijs etiam casibus dicendum est, in quibus concedenda est similis propensio, sine habitu; *ad secundam* probationem negandum est, actus illos esse agentia habentia vim ad producendum habitum, quia sunt imperfecti in suo genere.

Ad vltimum, aliqui admittunt, virtutem ita acquisitam posse expelli per peccata venialia; *sed hoc pugnat* cum fundamento nostræ sententiæ; & ideo

ideo *aliter respondetur*, negando antecedens, & ad probationem etiam est negandum, puerum illis actibus acquirere habitum iustitiæ, & idem dicendum est de quocumque adulto exercente similes actus in materia iustitiæ, aut cuiuscumque alterius virtutis secundi generis. Ratio autem huius est quia vt inquit D. THOMAS supra q. 66. art. 1. virtutes morales eiusdem speciei non sunt inter se inæquales in ordine ad obiectum, sed omnes sunt æquales: quia quælibet earum inclinat, quantum est de se, ad omnia, quæ continentur intra latitudinem sui obiecti; vt, temperantia, vbicumque est, inclinat, quantum est de se, ad omnia, ad quæ se extendit temperantia; si autem virtus aliqua secundi generis acquireretur per actus oppositos tantum peccatis venialibus, non posset inclinare ad totam latitudinem sui obiecti; quia cum intra latitudinem hanc contineatur quædam summa & grauia, & alia infima, & leuia; & actus isti solum terminentur ad infima; non possunt producere virtutem, quæ sit inclinatio ad summa: sicut si quis exerceat vires corporis in re facili, vt in portando leue aliquod corpus, non assuefiet ad difficiliora, vt ad portandum graue pondus; & ex hoc manet magis explicata vis primæ confirmationis argumenti, quo probaui vltimam conclusionem.

ARTICVLVS V.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus?

PRIMA CONCLVSIO. ***Si peccatum omissionis sumatur quoad id solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, quandoque est cum actu interiori, vt cum aliquis vult non ire ad ecclesiam tempore, quo tenetur ire quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, vt cum quis illo tempore omittit ire ad ecclesiam nihil cogitando de eundo aut non eundo.***

SECVNDA CONCLVSIO. ***Si peccatum omissionis sumatur etiam quoad causas, vel occasiones omittendi, necesse est in eo esse aliquem actum.***

TERTIA CONCLVSIO. ***Quando causa, vel occasio omittendi non est in potestate hominis, tunc omissio non habet rationem peccati: quando vero subiacet eius voluntati, tunc omissio habet rationem peccati.***

VLTIMA CONCLVSIO. ***Verius dici potest aliquod peccatum, scilicet omissionis, posse esse absque omni actu.***

COMMENTARIVS.

Diuisio peccati in peccatum commissionis & omissionis; tres sunt modi omissionis admixto actu.

DISPVTATIO hæc de *omissione* valde difficilis est, & ad actiones multum necessaria, continetque plures difficultates, ad quam explicationem in primis SVPPONENDVM est, peccatum sumptum pro *personali*, hoc est vt distinguitur ab *originali*, diuidi in peccatum *commissionis* & *ommissionis*. Peccatum *commissionis* est, committere & facere id, quod est lege aliqua prohibitum; Peccatum *omissionis* est omittere

A id, quod lex præcipit, sumunturque descriptiones istæ ex nominibus: nam cum peccare in communi sit transgredi legem, peccatum *commissionis* erit transgredi legem committendo, & faciendo, atque proinde erit contra legem prohibentem facere, & peccatum *omissionis* erit transgredi legem omittendo; & ex consequenti erit contra legem præcipientem facere id, in cuius omissione consistit eius transgressio.

ET ex hoc colligunt communiter doctores duplex *discrimen* inter hæc peccata: PRIMVM est, peccatum commissionis esse contra præceptum negatiuum; & peccatum omissionis contra affirmatiuum; cuius ratio sumitur aperte ex ijs, quę modo dicebamus; nam præceptum prohibens aliquid furari, aut fornicari, habet formam negatiui, neque aliter solet exprimi prohibitio istorum aut aliorum actuum, quam per negationem, vt dicendo, ne fureris, ne forniceris; præceptum vero præcipiens fieri aliquid, vt orare, vel audire sacrum, retinet formam affirmatiui, neque potest commode proponi aliter, quam affirmatiue, vt dicendo, ora, audi sacrum; neque ab hac sententia recedit GABRI. in 2. d. 41. q vnica art. 3. dub. 3. vt aliqui volunt: nam cum inquit, in omni peccato commissionis reperiri omissionem, quatenus qui committit, aut facit id, quod prohibitum est, non omittit id, quod tenebatur omittere, scilicet actum illum; loquitur de omissione improprie sumpta, pro peccato, quo aliquis non omittit id, quod omittere tenebatur: & ita ipse se explicat ideoque subdit statim, omissionem proprie sumptam esse, cum aliquis omittit actum, quem tenetur facere, & esse contra præceptum affirmatiuum. Verum vt omnes remoueantur scrupuli, duo sunt aduertenda: *Primum* est, esse quædam præcepta, quæ, licet videantur affirmatiua, tamen potius sunt negatiua, quia in illis est intenta prohibitio actus alicuius, & ita virtualiter continet eius negationem; cuiusmodi sunt præcepta, quibus præcipitur negatio aut priuatio actus alicuius; nam in ijs prohibetur ipse actus, vt quia ieiunare non est comedere, nisi semel in die, & tali hora, & tales cibos & ideo præcipere ieiunium, est prohibere comedere plus, quam semel in die & cęt. & est idem ac si diceretur, ne comedas nisi semel in die & cæt. & ita quamuis transgressiones horum præceptorum fiant committendo, hoc est exercendo actus oppositos, vere sunt contra præcepta negatiua; *Alterum* est, hoc esse intelligendum de contrarietate ad præceptum formali, & per se: & non de contrarietate impropria, & per accidens; *quod addo*, quia sæpe est adeo coniunctum præceptum affirmatiuum cum negatiuo, vt omissio videatur esse contra pręceptum negatiuum: vt cum quis non comedit id, quod est simpliciter necessarium ad vitæ conseruationem, peccat omittendo, & videtur peccare contra præceptum negatiuum non occidendi seipsum: tamen hoc est valde improprie, & per accidens; nam per se & formaliter solum peccat contra præceptum affirmatiuum conseruandi propriam vitam, quod esse distinctum ab illo negatiuo constat; quoniam in nullo casu licet interficere seipsum, & tamen sæpe licet non conseruare vitam aut exponere eam probabili periculo mortis ex rationabili causa, vt Theologi docent in materia de charitate.

SECVN-

Secundum discrimen est, quod peccatum cōmissionis requirit pro materiali, cui conueniat malicia moralis, aliquem actum: omissio vero non item; colligiturque aperte ex dictis, nam malitia moralis actualis est in eo, quo actu transgredimur legem: constat autem, quod non possumus transgredi legem prohibentem operari, nisi operando; legem autem præcipientem aliquem actum possumus transgredi, eum omittendo.

Quod si ita obijcias, isti duo actus, scilicet orare sine attentione, & facere sacrum sine vestibus sacris, sunt peccata commissionis: & tamen eorum malitiæ non supponunt actus, sed potius defectus actionum: scilicet attentionis, & induendi se vestibus sacris, ergo non semper peccatum commissionis requirit actum, in quo recipiatur eius malitia; *Respondetur* concedendo *maiorem*, & negando *minorem*; quoniam malitiæ illæ morales supponunt ipsos actus, vt factos sine circumstantijs debitis, & eos denominant peccata actualia.

Quod si velis probare, actus illos non esse peccata commissionis, sed omissionis, quia sunt contra præcepta affirmatiua, scilicet orandi attente, & faciendi sacrum cum vestibus sacris: *Respondetur* præcepta ista virtualiter esse negatiua, quoniā in priori prohibetur distractio, & in posteriori irreuerentia circa res sacras; itaque præcepta illa non prohibent absolute orare, & facere sacrum: sed supposito quod hæc duo facias, ne ores, cum distractione, & ne offeras sacrificium cum hac irreuerentia, vt non sis ornatus vestibus sacris.

Secundo supponendum est cum Diu. Thoma in artic. tribus modis fieri posse peccatum omissionis per actum positiuum, *primo*, vt actus ille pertineat per se ad rationem peccati, vt cum aliquis vult omittere; *secundo* ita vt tantum sit occasio ipsius, coniuncta tamen cum eo, vt si quis eo tempore, quo præceptum obligat ad actum audiendi sacrum, exerceat aliquod opus incompossibile cum eo, verbi gratia ludere, idque aduertendo ad obligationem præcepti, & ad incompossibilitatem illorum actuum; vel ignorando vtramque vincibiliter; & tandem *tertio* ita vt, licet actus antecedat omissionem, & ex consequenti non sit eius occasio coniuncta ipsi, tamen ex eo sequetur moraliter aliquid, quod sit impedimento actui præcepto, & occasio coniuncta omittendi eum, & hoc ita futurum esse præuidetur: vt cum aliquis vult nimiū vigilare noctu, aut inebriari vino, ex quo videt moraliter euenturum, vt mane eo tempore, quo obligat præceptum audiendi sacrum, dormiat. Est autem aduertendum, quod, cum dicimus in priori casu, actum voluntatis pertinere per se ad rationē peccati omissionis; non est sensus, pertinere ad ipsam malitiam moralem, tanquam partem intrinsecam eius (vt vult Conradus, qui dicit, habere in ea rationem generis, quoniam existimat cum alijs, *voluntarium* esse genus ad *bonum & malum* morale, & ita exponit Divvm Thomam, quod tamen falsum esse probaui superius quæst. 18. & hic potest facile ostendi, quoniam, cum ratio formalis malitiæ omissionis cōsistat in priuatione, non potest habere pro genere *voluntarium actus*, quod est quid positiuum & reale) sed sensus est, actum illum pertinere per se ad malitiam omissionis, tanquam fundamentum ipsius; nam sicut ad malitiam peccati commissionis concurrit vt fundamentum, non solum actus externus, sed etiam internus, à quo externus habet, quod sit voluntarius: ita & actus ille, à quo omissio habet, quod sit voluntaria, erit fundamentum suæ malitiæ moralis & hoc modo est exponendus Diu. Thomas in prima conclusione.

His suppositis est

DVBIVM I.

An possit reperiri peccatum omissionis sine actu positiuo, qui concurrat ad ipsum aliquo ex his tribus modis, quos nunc retulimus?

§. 1. *Sententia Alexandri; requiri actum qui sit volitio omissionis.*

Vbi svpponimvs vt certum, non esse necessarium ad omissionem actum aliquem positiuum, vt pertinentem intrinsece ad eius essentiam, quatenus peccatum est, siue ad eius malitiam moralem: & in hoc omnes conueniunt; imo impossibile est, aliquem actum pertinere hoc modo ad essentiam peccati omissionis, vt paulo superius probaui.

In hac quæstione tres sunt distinctæ sententiæ. Prima est eorum, qui sentiunt, requiri ad peccatum omissionis actum voluntatis, qui sit volitio ipsius omissionis, & ex consequenti concurrat ad eam priori modo, dicuntque hoc esse discrimen inter peccatum commissionis, & omissionis, quod quamuis ad vtrumque requiratur actus voluntatis, tamen peccatum commissionis consistit simul in actu interno voluntatis, & externo; peccatum vero omissionis consistit solum in interno; & *præterea* ipse actus internus non est eiusdem rationis in vtroque peccato: quoniam in commissione est velle facere, & in omissione nolle facere, aut velle non facere; ita, vt dixi, refert hanc sententiam sine nomine authoris, Basolis in 2. d. 35. q. vnica art. 1. & Gabr. d. 41. quæstione vnica art. 3. d. 3. refert pro ea Alexand. 2. p. q. 130. m. 10, & dicit sibi videri probabilem, & facilem, addit tamen, non esse necessarium, actum illum voluntatis terminari ad omissionem formaliter, sed satis esse terminari virtualiter: vt si sit volitio operis incompossibilis cum actu omittendo; verum Alexan. illo loco non agit de omissione sed quæstione 113, vbi m. 2. & 10. sequitur aperte hanc sententiam, & sine vlla limitatione, & potest probari primo, quia etiam in peccato mortali omissionis reperiuntur auersio & conuersio: ergo requiritur ad ipsum prædictus actus voluntatis; *consequentia* probatur, quia actus voluntatis, quatenus eo volumus obiectum sub aliqua ratione boni, est conuersio ad bonum commutabile; & *antecedens* probatur, quia peccatum illud, non solum punitur pœna damni, quæ respondet auersioni; sed etiam pœna sensus, quæ respondet conuersioni.

Secundo, in omissione distinguitur peccatum actuale ab habituali, siue ab statu peccati: sed non potest intelligi in quo distinguatur, nisi quia requirit actum

rit actum voluntatis, quo fit ipsa omissio volita, quem non postulat status peccati: ergo dicendum est, requiri huiusmodi actum, ad peccatum omissionis; *maior* probatur, quia tempore quo præceptum obligat, dicitur is, qui omittit, peccare; postea vero, quousque remittatur ei peccatum, non dicitur peccare, sed esse in peccato, aut in statu peccati; & *minor* probatur, quia negatio actus debiti semper manet, quousque remittatur peccatum.

Tertio, omissio non est peccatum, nisi sit voluntaria per modum actus secundi: sed non potest esse isto modo voluntaria, nisi medio actu, quo ipsa est volita: ergo neque peccatum; *minor* probatur, quia sicut actus non est voluntarius, nisi sit actus voluntatis, aut sit volitus, vel imperatus medio aliquo actu: ita omissio actus, cum non sit actus, non erit voluntaria per modum actus, nisi vt volita aliquo actu; & *maior* probatur, quia nihil potest esse peccatum, nisi sit voluntarium, vt cum Augustino concedunt omnes theologi; & non est satis esse voluntarium in potentia, quoniam alias omnia peccata, quæ possumus comittere, imputarentur nobis ad culpam; neque omissio actualis est voluntaria per modum termini relicti ex actu secundo, sicut peccatum habituale; ergo necessarium est quod sit voluntaria per modum actus secundi.

Vltimo, peccatum omissionis multiplicatum generat habitum inclinantem ad similes omissiones; sed sola omissio, cum non sit ens, sed negatio entis, non potest concurrere efficienter ad productionem habitus, qui est ens reale: ergo peccatum omissionis non est sola omissio actus, sed habet adiunctum actum, quo fit volita; probatur *consequentia*, quia nullus actus alius poterit concurrere ad productionem habitus, vt postea ostendam; & *maior* probatur, quia per peccata omissionis amittuntur virtutes; vt, qui non restituit alienum, non minus amittit virtutem iustitiæ, quam qui accipit; ergo etiam per ea generantur habitus vitiorum.

§. 2. *Sententia Capreoli, Caietani, & Conradi, requiri aliquem actum ad peccatum omissionis, non tamen necessario actum, qui sit volitio omissionis.*

Secunda sententia est eorum, qui dicunt posse reperiri peccatū omissionis sine actu, qui ad ipsum concurrat priori modo; non tamen sine actu, qui concurrat aliquo ex illis tribus modis. Huic sententiæ fauet D. Thomas in secunda conclusione; & sequuntur eam ex suis expositoribus Capre. in 2. d. 35. q. vnica art. 4. concl. 2. & art. 3. in solutionibus ad argumenta contra eam proposita Caiet. 1. p. q. 6. art. 5. vbi ait, non potuisse esse in angelo in primo instanti peccatum omissionis, quoniam omissio vt sit peccatū, habet necessario annexum actum voluntatis non rectum, qui tamen tunc non potuit esse in angelo, quoniam eius voluntas est naturaliter determinata ad rectitudinem primi actus; & Conradus hoc loco; & ex alijs Bonaven. in 2. d. 35. dub. 1. circa literam mag. & Henric. quodli. 12. q. 24. & Adam Goddam in 4. q. 6. dub. 2.

A *Probatur* hæc secunda sententia primo quia ex opposito sequuntur nonnulla inconuenientia grauissima; *primum* est, posse aliquem sine vlla sui mutatione fieri de non peccante peccantem, imo de iusto iniustum, & de amico Dei, inimicum; probatur sequela, quia, posito quod aliquis teneatur in instanti aliquo determinato elicere actum dilectionis Dei, si ante illud instans, & in eo, nullum eliciat actum, se habebit eodem modo atque antea, & ex consequenti nullo modo mutabitur, & tamen antea non peccabit, neque amittet gratiam, si forte habeat eam: neque desinet esse iustus & amicus Dei, quia nondum tenetur elicere actum; at vero in ipso instanti peccabit, & fiet iniustus, & inimicus Dei, si ad peccatum omissionis nullus requiratur actus, sed sufficiat sola omissio actus debiti.

Dices, istum in illo instanti mutari, quia tunc amittit gratiam, & ipsa amissio gratiæ est quædam mutatio.

Sed contra, prius natura est esse aliquem peccatorem, quam amittere gratiam: quia ex eo, quod est peccator, prouenit quod amittat gratiam; ergo esse peccatorem præintelligitur mutationi quæ consistit in amissione gratiæ.

B *Secundum* inconueniens est, posse aliquem, cum dormit, esse in gratia, & continuato somno amittere eam; & quod hoc sequatur, probatur in eodem casu: quia si ille incipiat dormire ante illud instans, cum incōsideratione naturali & inuincibili periculi continuandi somnum, etiam vltra illud instans, non peccat, vt omnes fatentur; & tamen in illo instanti peccabit, si ad peccatum omissionis sufficiat sola negatio actus debiti, quia tunc non eliciet actum, quem ratione præcepti tenetur pro illo instanti elicere.

Vltimum inconueniens est, posse aliquem, dum exercet se in operibus bonis & meritorijs, peccare & amittere gratiam; probatur, quoniam si quis, dum vacat orationi aut studio, vel audit confessiones, sine vllo alio actu omittat recitare diuinum officium, ad quod tenebatur ex præcepto, peccabit, iuxta oppositam sententiam, ratione solius omissionis, & amittet gratiam, quamuis illi actus neque sint causa, neque occasio omittendi: & tamen hoc dato, actus illi nulla ratione erunt mali, sed boni & meritorij.

C Secundo, peccatum omissionis, est priuatio, aut actus debiti, aut conformitatis ad legem præcipientem fieri aliquid: ergo præsupponit aliquid positiuum, tanquam fundamentum proximum; quoniam commune est omnibus priuationibus præsupponere non solum subiectum, sed etiam fundamentum proximum, scilicet aptitudinem ad recipiendum formam oppositam, & in hoc differunt à negationibus: sed huiusmodi fundamentū respectu omissionis non est ipsa voluntas secundum suam substantiam, alias semper negatio actus haberet rationem omissionis priuatiuæ, & peccati: ergo est aliquis actus positiuus.

Confirmatur, conformitas cum præcepto affirmatiuo non potest recipi tanquam in subiecto proximo, nisi in actu: ergo neque priuatio huius conformitatis, siue difformitas ab eo in qua consistit peccatum omissionis; probatur *consequentia*, quia in eodem recipiuntur opposita priuatiue, alias non esset verum, priuationem alicuius formę esse ne-

esse negationem in subiecto apto ad recipiendum eandam formam.

Tertio non potest voluntas libere, & cum aduertentia requisita ex parte intellectus, desistere à volitione alicuius obiecti, aut actus, nisi aut volendo desistere, aut volendo aliquid aliud, ratione cuius distrahatur ab illa volitione: ergo neque potest aliter peccare omittendo voluntarie; *consequentia* probatur, quia vt voluntas peccet omittendo aliquem actum, requiritur quod omittat eum libere, & cum aduertentia intellectus sufficienti ad peccandum; & *antecedens* probatur, *tum quia* vnusquisque experitur in seipso, quod de facto nunquã desistit, nisi altero ex his duobus modis; *tum etiam quia* si aliquando desisteret libere voluntas sola suspensione actuum, pari ratione posset desistere eodem modo ab omni actu per totam vitam; quia nulla ratio est, cur id posit illo tempore, potius quam reliquo tempore vitæ: & tamen hoc videtur repugnare.

Confirmatur, quia in intellectu considerante, aut dictante, aliquid esse agendum, non potest voluntas omittere illud, nisi habendo actum, quo aut nolit illud, aut velit suspendere actum, aut saltem velit diuertere intellectum ad aliud: ergo non potest reperiri peccatum omisionis, nisi concurrente ad ipsum aliquo modo actu voluntatis; probatur *antecedens*, quia *vel* illud dictamen intellectus est, efficax *vel* non; *si primum*, sequitur quod voluntas non posit omittere, quia imperium efficax necessario mouet voluntatem, ita vt in sensu composito non posit illa non velle; *si secundum*, sequitur euidenter intentum, nam dictamen esse inefficax prouenit ex eo, quod voluntas imperfecte voluit applicare intellectum ad talem considerationem, ergo omisio actus considerati & dictati ab intellectu, semper prouenit ex aliquo actu voluntatis, saltem per accidens.

Dices, hoc argumento solum probari, non posse reperiri peccatum puræ omisionis in casu, quo intellectus considerat, & dictat, quid agendum sit: non autem posita ex parte intellectus in consideratione.

Sed contra vel inconsideratio illa, ex qua prouenit omisio, est naturalis: *vel* libera; *si primum*, ergo omisio ipsa non est peccatum, quia, cum proueniat ex causa, quæ non subiacet voluntati, non potest esse peccatum, vt D. Thomas docet in 3. conclusione, *si secundum*, sequitur intentum, quia inconsideratio non potest esse libera, nisi in quantum voluntas habet aliquem actum, qui directe *vel* indirecte sit eius causa.

Quarto, voluntas secluso omni actu non exercet libertatem, quam habet ad volendum, siue ad operandum & non operandum: ergo repugnat eam peccare secluso omni actu; *consequentia* probatur, quia peccatum consistit in malo vsu, & exercitio libertatis; *antecedens* vero probatur, *tum quia* exercitium causæ actiuæ, qualis est potentia libera, videtur importare intrinsece actum aliquẽ, & oppositũ nõ potest intelligi; *tum etiam quia* voluntas secluso omni actu habet rationem actus primi, & potentiæ, respectu exercitij suæ libertatis & indifferentiæ ad vtrumque: sicut quando consideratur vt antecedens omnem actum suum; *& tandem* quia indifferentia seu libertas voluntatis ad vtrumque determinatur formaliter ad alteram

A partem per exercitium ipsius: sed secluso omni actu non est voluntas determinata formaliter ad vnam partem magis, quam ad alteram; ergo neque exercet suam libertatem.

Vltimo, repugnat dari meritum sine omni actu, ergo & demeritum, & ex consequenti omissionem, quæ sit peccatum: probatur *consequentia*, quia idem modus voluntarij requiritur ad vtrumque, sed ad meritum non sufficit voluntarium, quod consistit in negatione actus, cum indifferentia potentiæ ad vtrumque: ergo idem dicendum est de demerito.

Confirmatur, quia Deus pronior est ad præmiandum, quam ad puniendum: sed non præmiat solã negationem actus, ergo neque punit, & ex consequenti pura omisio non habet rationem peccati.

§. 3. *Resolutio. Posse dari peccatum omissionis sine omni actu: licet vt plerumque semper interueniat aliquis actus.*

B Tertia sententia est eorum, qui dicunt, posse reperiri peccatum omissionis sine vllo omnino actu: hanc sequuntur Ricard. in 2. d. 35. circa primum principale q. 1. Duran. ead. d. q. 2. & in 3. d. 33. q. 2. n. 7. Aegid. Roma. ead. d. q. 1. art. 2. Altisiodoren. in sua summa. lib. 2. tractatu 29. c. 2. q. 1. Okam. in 3. q. 10. in solutione ad primum dubium propositum post quartam conclusionem, & q. 13. in solutione ad primum dubiũ propositum post conclusiones Marsil. in 2. q. 21. art. 2. Almainvs in suis moralibus tractatu 3. cap. 25. & 26. Gabri. & Basol is. locis citatis in 1. opinione. Hervevs quodli. 7. q. 15. Adria. in materia de Eucharistia q. 3. in solutione ad 7. Ioannes Maior in 2. d. 42. q. 2.

Prima conclvsio, *potest dari peccatum omissionis sine omni actu prorsus, tam interiori, quam exteriori, qui concurrat ad ipsum aliquo ex tribus modis supra relatis*, hoc est, vt pertinens per se ad ipsum, vel tanquam eius causa, vel occasio: in hac conueniunt omnes authores citati pro secunda sententia, addidi tamen limitationem illam, *qui concurrat ad ipsum, &c.* quoniã existimo, non posse reperiri peccatum omissionis sine omni

C actu intellectus, saltem sine eo, qui requiritur, vt omissio sit in potestate volũtatis; si enim aliquis propter inaduertentiam aut inconsiderationem omittat actum, ad quẽ tenetur ratione præcepti, & huiusmodi inconsideratio sit talis, vt non subiaceat voluntati, ita vt voluntas possit eam vitare, applicando intellectum ad cõsiderationem illius actus: tunc omissio non erit voluntaria, nec pecatum, iuxta doctrinam D. Thomæ in 3. conclusione; vt tamen voluntas possit ita applicare intellectum, requiritur aliqua cognitio ipsius actus, nõ quidem perfecta, & quoad rationes particulares, quoniam cum hac non esset inconsideratio & obliuio actus, sed imperfecta, & confusa & quoad rationes cõmunes, vt explicui supra q. 6. art. 3. dub. 1. in solutione vltimi argumenti, & de hoc forsam dicam postea plura; verum huiusmodi cognitio, sicut & quæcumque alia perfectior, non pertinet per se ad omissionem, neque est eius causa, vel occasio: imo potius instigat ad opus.

Probatur

Probatur hæc conclusio, quia ad peccatum omissionis satis est voluntaria omissio eius, quod quis tenetur facere: sed hæc omissio potest esse sine omni actu, siue interno, siue externo, qui sit eius causa, vel occasio: ergo & peccatum omissionis; *maior* probatur, *tum quia* omne voluntarium, quod est contra aliquod preceptum, est peccatum; *tum etiam quia* ibi reperiuntur omnes causæ peccati omissionis, scilicet, teneri aliquem ad faciendū aliquid, posse facere, & non facere: ergo & peccatum ipsum; *minor* vero probatur, quia occurrente tempore, quo præceptum obligat, verbi gratia, ad diligendum Deum, potest quis ratione alicuius negligentiæ culpabilis, habere se mere negatiue ex parte voluntatis circa actum illum, ita vt nullū omnino habeat actum in voluntate, quo velit aut elicere aut non elicere eum, aut facere aliquid aliud, quo impediatur ab eo.

Ad hoc aliqui respondent, negligentiam illā, non esse voluntariam (quod tamen requiritur, vt omissio ex ea proueniens sit peccatum) nisi ratione alicuius actus voluntatis, quo vel tunc, vel antea fuerit volita.

Sed contra, quia, vt omissio sit peccatum, satis est, quod negligentia sit voluntaria indirecte: vt autem negligentia sit hoc modo voluntaria satis est, quòd voluntas possit, & teneatur eam vitare, excitando intellectum ad actū solicitudinis ei oppositū, & non vitet; ad quod non est necessarius actus voluntatis, quo ipsa negligentia sit volita, vt cum D. THOMA probaui supra q. 6. art. 3.

Confirmatur, quia D. THOMAS 1.2. q. 54. art 3. ita inquit, *negligentia prouenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit, quod ratio non sollicitatur, vt præcipiat ea, quæ debet, vel eo modo quo debet*: ergo ad negligentiam non requiritur actus voluntatis, quo fit, sed sufficit defectus actus requisiti ad mouendum intellectum.

Secundo PROBATVR CONCLVSIO, quia in casu præcedentis argumenti, potest quis aduertere, se teneri ad eliciendum actum dilectionis, & suspendere simul eum, & omnē alium actum voluntarium: ergo tunc reperietur peccatum omissionis absque omni actu qui sit eius causa, vel occasio: *hæc consequentia* probatur, quia in primis, ille peccabit peccato omissionis (vt constat ex probatione maioris præcedentis argumenti, & colligitur ex illo Iacobi 4. *scienti facere bonum, & non facienti, peccatum est illi*; quod intelligitur de eo, qui non facit, cum præceptum obligat) & nullus actus voluntarius est causa, aut occasio talis omissionis, cum (ex suppositione) nullus sit ibi actus voluntarius, præter aduertentiam, qua videt, se ad id teneri, quæ tamen non est causa, aut occasio omittendi, cū potius instiget, & moueat ad oppositum; & *antecedens* probatur, quia voluntas in illo casu non est solum libera ad eliciendum & non eliciendum actum dilectionis, quod omnes concedunt; sed etiam ad eliciendum, & non eliciendum quemcunque alium actum; & ex consequenti, sicut potest suspendere actum dilectionis, ita & omnem alium actum voluntarium; & *præterea*, quia si non posset simul suspendere omnem alium actum, necessitaretur ad aliquem, atque proinde ille iam non esset voluntarius, & ita, eo non obstante, posset dici, voluntatem suspendere omnem actum voluntarium.

Ad hoc authores aliarum sententiarum respondent tribus modis: *nam in primis* HENRICVS loco
A citato dicit, omissionem actus in illo casu esse negatiuam, & non priuatiuam: & ideo non esse peccatū.

Sed contra, quia omissio actus debiti, qualis est ille, de quo loquimur, cum ad eum obliget præceptum, non est negatiua, sed priuatiua: sicut in naturalibus carentia formæ, aut perfectionis debitæ; *Item alias* posset homo subtrahere se ipsum ab obligatione præcepti eo tempore, quo præceptum obligat.

Secundo respondent alij, omissionem illam non esse voluntariam, & ideo non esse peccatum, & hoc videtur placere authoribus primæ sententiæ, & GAB. loco citato dicit, posse ita responderi pro ea.

Sed hoc bene impugnat DVRAND. locis citatis ratione sumpta ex D. THOMA q. 2. de malo art. 1. in solutione secundi, & in hoc art. ad 2. & supra qu. 6. art. 3. quæ talis est, vt aliquid sit voluntarium, non est necessariū, esse volitum aliquo actu, neque formaliter & immediate, neque virtualiter & consequutiue: sed satis est, esse in potestate volūtatis quātum ad fieri, vel non fieri: sicut patet in actu voluntatis, qui quamuis non sit volitus alio actu, dicitur voluntarius, quia est hoc modo in potestate volun-
B tatis: sed omissio in nostro casu est etiam ita in potestate voluntatis, quia voluntas potest eam impedire, aut non impedire, exercendo, aut non exercendo actum ei oppositum; ergo est voluntaria, quamuis nullo modo sit volita aliquo actu formali.

Confirmatur quia libertas, qua voluntas potest exire & non exire in actum, sufficit, vt voluntas habeat dominium actus, & vt ipse actus dicatur voluntarius: ergo etiam libertas, qua voluntas potest impedire, & non impedire omissionē sui actus, sufficiet ad vtrumque respectu omissionis.

Dices cum CAPREOLO loco citato, in solutione ad primum DVRAN. contra secundam conclusionem, hoc argumento solum probari, satis esse, vt omissio sit voluntaria, quod sit illo modo in potestate voluntatis, & ad hoc non requiri actū, quo ipsa sit volita per se, & directe: non tamen nō requiri actū, qui sit eius causa vel occasio, quia non est liberum voluntati omittere actum in nostro casu, nisi exer-
C cendo alium actum, qui sit causa omisionis, vel per se, vel per accidens.

Sed hoc potest facile impugnari eodem exemplo actus eliciti à voluntate: nam vt iste sit in potestate voluntatis, ita quod voluntas libere posit eū exercere, non requiritur alius actus, qui sit eius causa per se, aut per accidens.

Dices vlterius, cum eodem in fine illius solutionis, esse hoc discrimen inter actum, & omisionem: quod actus est voluntarius formaliter & per se, omisio verò solùm est voluntaria virtualiter & consequutiue, aut per accidens; quia omissio, cum sit negatio, non potest esse volita ratione sui, sed ratione alicuius positiui, quod sit primò, & per se volitum: & ideo ad omisionem peculiariter requiri aliquem actum, qui sit voluntarius formaliter, & per se, & sit aliquo modo eius causa; quia omne, quod est tale per accidens, reducitur in id, quod est tale per se; & omne volitum virtualiter, præsupponit aliquid volitum formaliter, in quo ipsum sit volitum virtualiter & consequutiue.

Sed hæc solutio apertè procedit ex æquiuocatione, cùm in ea sumantur pro eodem, esse volitum tan-

quam obiectum; & esse voluntarium, quia est in potestate voluntatis vt sit, vel non sit; & ex eo quod omissio est volita per accidens, aut consequutiuè ad aliquid prius volitum, colligitur quod etiam sit eodem modo voluntaria: quare contra ipsam sic argumentor, libertas voluntatis æque immediate respicit actum, ac eius negationem; quoniam non est voluntas libera ad actum libertate contradictionis, nisi quatenus est libera ad eius negationem: ergo sicut actus est immediate, & secluso omni alio actu, in libera potestate voluntatis: ita etiam eius omissio; & ex consequenti sicut actus est immediate voluntarius: ita etiam omissio, quia (vt dixi) esse voluntarium, hic non sumitur pro volito per modum obiecti, sed pro eo, quod est in potestate voluntatis, vt sit vel non sit.

Et ex hoc probatur solutio ad argumentum, quod aliqui cum CAPREOLO objiciunt contra nostram sententiam, tanquam insolubile: scilicet, omissionem non esse voluntariam formaliter, & immediate, aut per se: sed virtualiter, & consequutiuè, aut per accidens, & ideo debere reduci ad aliquid positiuum, quod sit voluntarium formaliter, & per se, tanquam in suam causam; & ex consequenti, non posse omissionem esse voluntariam secluso omni actu voluntatis. *Nam imprimis* dico, diuisionem hanc voluntarij in voluntarium per se, & per accidens, aut formaliter, aut virtualiter; si propriè loquaquamur, solum intelligendam esse de voluntario quatenus habet rationem obiecti voliti, non autem de eo, quod solum dicitur voluntarium, quia est in libera potestate voluntatis. *Secundo dico*, quod si diuisio illa intelligatur etiam de isto volũtario, dicetur omissio, de qua loquimur, voluntaria formaliter, & immediate, & per se, non quidem directè, sed indirectè: quia ea, quæ requiruntur ad voluntarium indirectè (scilicet voluntatem teneri, & posse vitare, & non vitare ipsum) conueniunt illi omissioni formaliter, immediate, & per se, & non ratione alterius. *Tertio dico*, omissionem illam reduci ad volitionem interpretatiuam, quæ non est actus formalis, sed ipsa voluntas, cum libertate ad omittendum, & nõ omittendum, & cum obligatione ad non omittendum: quando nimirum voluntas ita se habet, & omittit, possumus interpretari ipsam, dicendo, quod vult omittere, vt explicui supra q. 6. art. 3.

Tertio respondent alij negando antecedens, quoad secundam partem, scilicet, quod voluntas in illo casu possit suspendere omnem actum voluntarium. Et vt respondeant probationibus, *supponunt*, posse voluntatem esse determinatam necessario ad eliciendum aliquem actum vagè & indeterminate, & nihilominus concurrere liberè ad quemcumque actum determinate, & diuisiue: sicut homo tempore suæ vitæ liberè potest vitare quodcumque peccatum veniale sumptum determinate, & diuisiue non tamen omnia, sine speciali priuilegio, & gratia; & sicut homines possunt impedire quamcumque generationem humanam determinate sumptam, & tamen non poterunt impedire omnes generationes, aut aliquas indeterminate, scilicet eas, quæ necessariæ fuerint ad speciei conseruationem, & huius generis sunt plura exẽpla, in quibus reperitur libertas circa singularia sumpta determi-

A nate, & diuisiue, & non circa totam collectionem eorum; & *hoc supposito*, dicunt *ad primam probationem*, antecedens solum esse verũ, si intelligatur de quocumque alio actu determinate, & diuisiue; non tamen si intelligatur de quocumque alio actu vagè, & indeterminate: & ita ex eo solum posse colligi, quod voluntas possit suspendere quemcunque aliũ actum determinate, & diuisiue: non tamẽ quod possit suspẽdere omnem aliũ actum voluntarium, vt in exemplis adductis constat. Et *ad secundam* dicunt, quod quamuis voluntas non possit suspendere omnem alium actum, non sequitur, eam necessitari ad aliquem actum diuisiue, & determinate, sed solum necessitari ad aliquem vagè & indeterminate: cum quo stat, quod quicumque actus ab ea tunc elicitus, sit liber, & voluntarius, quia non elicitus actus vage sumptus, sed determinate, & in particulari, quæ omnia satis manifesta sunt in exẽplis adductis. Ita respondet ADAM loco citato in solutione ad 4. argumentum aliorum contra secundam conclusionem: & hoc placet aliquibus recen-B tioribus.

Sed mihi non placet, quia in isto casu nihil est, quod necessitet voluntatem ad exercitium actus, qui sit causa vel occasio omittendi, etiamsi actus sumatur vage & indeterminate: quod sic probo, *in primis non necessitatur à Deo*, alias Deus moueret determinate voluntatem ad causam, vel occasionem peccati, & consequenter ad peccatum: *neque etiam necessitatur à propria natura*, quia alias necessitaretur ab authore ipsius naturæ. *neque necessitatur à bonitate ipsius exercitij*, quia bonitas exercitij non necessitat voluntatem nisi apprehendatur sub ratione bonitatis simpliciter, & nullam habentis rationem mali: neque defectus, vt in beatis: quod hic non ita sit, neque potest fieri: ergo nihil est, quod in isto casu necessitet voluntatem; probatur *consequentia*, quia tantum mouetur voluntas ad exercitium à tribus, scilicet à Deo, à propria natura seu libertate, & à bonitate ipsius exercitij, vt apprehensa: ergo ab his tribus tantum potest habere modum ipsius exercitij, scilicet necessitatem.

C *Dices*, necessitatem hanc, de qua loquimur, non esse necessitatem simpliciter, sed ex suppositione: & ideo non esse necessarium, quod proueniat ab aliquo ex his tribus, sed posse prouenire ex suppositione aliqua, scilicet ex suppositione quod homo aduertit ad præceptum, aut quod peccat peccato omissionis: sicut in exemplis supra adductis, prior necessitas prouenit ex infirmitate naturæ humanæ & posterior ex suppositione quod species sit conseruanda.

Sed contra, quia *inprimis* non prouenit ista necessitas ex aduertentia ad præceptum, quoniam aduertẽtia ad præceptum, vt paulo ante dicebam, instigat & mouet ad ipsius præcepti adimpletionem; ergo non necessitat voluntatem ad eliciendum actum, qui sit causa, vel occasio transgrediendi ipsum præceptum omittendo; *neque etiam* prouenit ex suppositione peccati, quia sequeretur, quod peccatum omissionis præcederet determinationem illam voluntatis, & actum ex ea procedentem, & ex consequenti quod actus ille non esset causa vel occasio omissionis: sequela probatur, quia suppositio, ex qua sequitur voluntatem necessitari

in sensu

in sensu composito ad aliquem effectum, *vel* est causa talis necessitatis, & determinationis; *vel* saltem tenet se ex parte causæ, & ex consequenti præcedit eam.

Atque hæc duo argumenta videntur mihi satis efficacia pro nostra conclusione. Aliqui vero vtuntur alijs duobus ad eius confirmationem, quorum PRIMVM est hoc; actus non est de essentia peccati omissionis, vt D. THOMAS docet in vltima conclusione, & nos probauimus parum ante quæstionem hanc, ergo peccatum omissionis potest reperiri sine omni actu; *secundum* est huiusmodi, si Deus imponat alicui præceptum eliciendi: (verbi gratia in hac hora) aliquem actum voluntatis, non determinando quod eliciat determinate hunc aut illum, poterit talis homo transgredi hoc præceptum: sed non per actum aliquem, quoniam (ex suppositione) quicumque actus erit adimpletiuus præcepti: ergo per puram omissionem.

Sed hæc duo argumenta sunt valde infirma: nam ad *primum* respondetur, negando consequentiam, habetque plures instantias: nā voluntas, & quæcūque potentia, non est de essentia suæ operationis, & tamen operatio non potest reperiri sine B potentia, quę est eius principium; & vnum relatiuū non est de essentia alterius; & tamen neutrum potest esse sine altero; & quantitas non est de essentia figurę, neque natura specifica est de essentia existētiæ: & tamē neque figura potest reperiri sine quantitate, neque existentia sine omni natura specifica. Et *ad secundum*, omissis aliorum solutionibus, quorum *aliqui* dicunt, non posse imponi tale præceptū; & *alij* non posse hominem transgredi ipsum; *Respōdetur* cum ADAM & CAPREO. locis citatis, negando minorem, quoniam si homo ille haberet hunc actum, *volo non obedire huic præcepto*, transgrederetur ipsum præceptum; & ad probationem, nego, quod iste actus esset adimpletiuus illius præcepti, quoniam præceptum illud (sicut & quodcumque aliud affirmatiuum) non potest adimpleri nisi per actum, ad quem obligat, & non obligat ad actum, qui est malus ex obiecto, qualis esset iste; sicut propter eandem rationem iste actus, *volo furari* non esset adimpletiuus illius præcepti.

C *Quod si objicias*, actum illum non esse transgressionem illius pręcepti, quoniam nō est omissio, sed commissio; & transgressio præcepti affirmatiui quale est illud, fit per omissionem vt supra dixi: *Respōdetur*, quod actus iste est peccatum omissionis, quoniam æquiualet huic, volo omittere omnem actū; & ita habet pro obiecto omissionem, quod satis est, vt habeat maliciam omissionis, vt supra dixi, & amplius explicabo quæstione sequenti.

SECVNDA CONCLVSIO, *regulariter, & vt plurimum, semper cum peccato omissionis est coniunctus aliquis actus, quo vel ipsa omissio est volita, vel est volitum aliquid, quod est causa, vel occasio omissionis*, & hoc solum voluit significare D. THOMAS in secunda conclusione, PRIMA PARS probatur. *Primo* quia vnusquisque experitur hoc in se ipso, quod regulariter non omittit opus, quod tenetur facere, nisi quia vult omittere, aut saltem quia placet sibi magis aliud opus, quod est incompossibile cum eo; *deinde vel*, qui peccat peccato omissionis, aduertit obligationem præcepti, *vel* non: *si primum*, sequitur aperte intentum, quoniam

A homines regulariter non omittunt res magni momenti, & quæ eos vehementer mouent, nisi quia expresse volunt omittere, aut quia volunt intendere alijs rebus, quæ ipsis magis placent, & sunt incompossibiles cum eis: sed præceptum obligans ad aliquem actum, solet mouere fortiter voluntates hominum ad operandum, & simul conscientia instigat ad opus; quia transgressio præcepti est res grauis, ergo regulariter nō contingit aliquem omittere opus præceptum, nisi volendo omittere, aut volendo aliquid incompossibile cum eo. *Confirmatur*, quia suspensio omnium actuum difficillima est, & multo magis in isto casu, in quo homo mouetur vehementer ad operandum.

Si vero dicatur secundum, poterimus argumentari eodem modo de ipsa inaduertentia; quoniam si inaduertentia sit *naturalis*, non erit peccatum omissio ex ea proueniens, vt D. THOMAS docet in 3. conclusione; si tamen sit *vincibilis*, proueniet regulariter ex aliquo actu, quo ipsa fuerit volita, aut saltem fuerit volitum aliquid, ex quo ipsa sequatur; quod eodem modo probari potest, quia etiam aduertere ad obligationem præcepti, est res grauis, & ex consequenti regulariter homo non se habet circa eam merè negatiue.

Secunda etiam pars probatur, quia DIVVS THOMAS supra quæst. 6. artic. 3. & in hoc articulo ad secundum expresse docet, posse reperiri voluntarium sine omni actu voluntatis, siue elicito, siue imperato, quia ad voluntarium sufficit, quod sit in potestate voluntatis, vt fiat vel non fiat: ergo non est dicendum, quod in illa conclusione senserit, esse simpliciter necessarium aliquem actum ad peccatum omissionis, ita vt sine eo nullo modo possit reperiri huiusmodi peccatum.

Neque obstat, quod vtatur illa voce, *necessarium*, quoniam non sumit eam logicè, sed moraliter, & in moralibus id censetur necessarium, quod vt plurimum, & regulariter ita est; neque amplius probat eius ratio, scilicet, quod aliquem declinare ad non faciendum illud, quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione coniuncta, vel præcedente; nam quamuis regulariter nullus omittat id, quod potest, & tenetur facere, nisi propter aliquam causam, vel occasionem: tamen non repugnat aliter fieri; sufficit enim libertas voluntatis, & quod exercitium alicuius actus non apprehendatur vt bonum simpliciter, & omnino necessarium, & conueniens operanti, vt voluntas sine alia causa vel occasione possit cessare ab eo.

Neque obstat id, quod CAPREOLVS & CONRAD. locis citatis objiciunt, vt probent, non posse reperiri omissionem, quæ non habeat aliquam causam, scilicet, quod iuxta doctrinam ARISTOTELIS 8. physi. si aliquid quandoque mouetur, & quandoque non mouetur, oportet assignare aliquam causam quietis: *Quoniam* illa doctrina intelligitur de eo, quod mouetur naturaliter; & non de eo quod libere potest moueri, aut omittere motum, siue quiescere; propter rationem assignatam.

§ 4. *Ad argumenta primæ sententiæ. Quomodo in peccato puræ omissionis reperiatur auersio & conuersio.*

AD PRIMVM primæ sententiæ, concesso antecedenti, neganda est consequentia; & ad probationem, respondetur, dupliciter explicari posse, qua ratione in omissione pura reperiatur conuersio, cui possit proportionari pæna sensus: nam *in primis* dici potest, quod ipsa negatio actus, quatenus est indirecte voluntaria, reducitur ad genus actus, (vt D. THOMAS docet 1. 2. q. 79. artic. 3. ad primum) & solet appellari *actus interpretatiuus*, & ita habet rationem conuersionis, non quidem per modum prosecutionis, sed per modum fugæ, cuius obiectum sit actus oppositus, quia dum voluntas liberè & voluntariè omittit actum illum, ita se habet, ac si aliquo actu elicito nollet ipsum; & quoniam actus ille est finitæ bonitatis, ideo negationi eius respondebit pæna sensus finita. Neque oportet, quòd conuersio in quocumque peccato sit prosecutio alicuius boni commutabilis, vt constat in peccato odij, quod, quamuis ortum habeat ex nimio amore alicuius boni, tamē formaliter cōsistit in fuga ab eo, quod saltem secundū apprehensionē est malum oppositum, & repugnans bono amato.

Quod si quæras, quomodo in hac negatione actus distinguatur conuersio ab auersione? *Respondetur*, quod eo modo, quo in cæteris peccatis, quæ consistunt in aliquo actu formali: sicut enim in illis, quoniam aliquis inordinate vult bonū cōmutabile; sequitur quod auertatur ab incommutabili: ita ex eo quod aliquis omittit actum debitū, sequitur quod auertatur à Deo præcipiente talem actū. Quomodo vero sit intelligēda distinctio inter auersionem & conuersionem in peccatis, dicemus articulo sequenti.

Secundo dici potest, duplicem esse conuersionem ad bonū cōmutabile; *quandam actualē*, quæ est actus formalis, quo voluntas amplectitur illud bonum: & *alterā virtualem*, quæ non est aliud, quam ipsa volūluntas, quatenus, quia omittit facere id, quod Deus præcipit, conuincitur à posteriori habere affectum ad aliquod bonum distinctum à Deo præcipiente, atque adeo cōmutabile, & creatum: ex quo affectu, tanquā ex radice, proueniat, quòd omittat id, quod Deus præcipit, & hæc posterior cōuersio reperitur in peccato puræ omissionis, & ei respōdet pæna sēsus.

Et si quæras, quod bonum sit obiectum huius conuersionis virtualis?

Respondent aliqui, nō esse bonum aliquod determinatū, sed bonum in confuso, & non esse hoc inconueniens, quoniam illa conuersio nō est formalis, sed virtualis; *Alij respondent*, cum qui sine omni actu omittit actum debitum, conuerti ad se ipsum, vt ad finem vltimum, quia cum voluntariè recedat à præcepto, & medio, consequenter à Deo summo bono, virtualiter vult complacere in se ipso appretiatiuè, plùs quam in Deo. *Sed mihi primum* magis placet, *quoniam* commune est etiam peccatis venialibus omissionis; & *præterea, quia* nemo, cum peccat, conuertitur ad se ipsum absolute sumptum, sed quatenus habet, aut potest habere aliquod bonum; *& tandem quia* nulla ratione conuinci-

A tur, quòd qui ita omittit, complaceat determinate in se ipso, potius quàm velit aliquod aliud bonum, vt, experiri propriam libertatem, aut vitare laborem, vel aliquid simile.

Duo isti modi explicandi conuersionem in peccato omissionis insinuantur à D. THOMA 1. 2. q. 79. art. 4. ad 4. vbi assignat duas rationes, propter quas peccato omissionis respondeat pæna sensus: *Prima*, quod est non facere bonum debitum, & Matt. 7. dicitur, *quod omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur*; in quo insinuatur *prior modus*, quoniam sequitur ex eo, quod ipsum *non facere* debeat habere rationem conuersionis. *Secunda* est, quod, quamuis non habeat ex necessitate actualem conuersionem, habet radicem quandam, ex qua procedit: in quo insinuatur *secundus modus*, quoniam radix illa præsupposito quod non sit conuersio actualis, non potest esse aliud, quam effectus virtualis ad bonum commutabile.

AD SECVNDVM, concessa maiori, neganda est minor; & ad probationem dico, esse magnum

B discrimen inter illos duos status peccati omissionis, nam cum quis actu peccat est in eo priuatio actus, vt actu voluntaria indirectè: quia tunc actu potest, & tenetur facere aliquid, & non facit; postea vero non est illa priuatio voluntaria actu, quia iam transijt obligatio faciendi, sed est voluntaria habitualiter, & vt relicta ex omissione voluntaria in actu.

Quod si obijcias, non conuenire illi omissioni definitionem peccati actualis, quam (vt DIVVS THOMAS refert art. sequenti) tradit AVGVST. scilicet, *est dictum factum vel concupitum* &c. *Respondetur*, imo ei optime conuenire; nam (vt DIVVS THOMAS docet art. sequenti ad primum & quæst. 7. de malo art. 1. & aduertunt ferè omnes scolastici (supra relati) AVGVSTINVS nominibus affirmationum intellexit simul negationes oppositas; vt nomine dicti, non dictum nomine facti, non factum &c. eo quod negatio reducitur ad genus affirmationis: vnde etiam *glos.* supra illud ad Rom. 7. *quod enim operor non intelligo*, sic

C ait. dimitto & facio sunt partes operandi. *Quod si vim* facias in nomine, & dicas non posse illud peccatum, quod nullum continet actum, appellari actuale: *Respondet* DIVVS THOMAS 1. 2. quæ. 79. articulo tertio ad primum, quod negatio actus reducitur ad genus actus, & ideo *non agere* accipitur vt agere quoddam; *&* constat hoc communi modo loquendi, quo dicimus *male feci, quia non feci hoc*; potest etiam addi, quod omissio, vt est peccatum actuale, includit actum interpretatiuum, vt dixi, & explicui latius, supra quæstione sexta, articulo tertio, dub. 1.

AD TERTIVM Respondetur concedendo maiorem & negando minorē, & ad probationem nego paritatē rationis; est enim magnū discrimen inter actū & omissionem, quantùm attinet ad modū, quo vnicuique conuenit ratio voluntarij in actu secundo; quoniam actus est voluntarius directe, & ideo necesse est, quod voluntas re ipsa & positiuè concurrat ad ipsum: & quia voluntas non concurrit hoc modo ad aliquem actum, nisi eliciendo aut imperando eum, ideo actus non potest esse voluntarius nisi sit actus elicitus à voluntate, aut saltem volitus vel imperatus medio

alio

alio actu. At vero omissio est voluntaria indirectè, & ad voluntarium isto modo sumptum non requiritur realis concursus voluntatis, sed sufficit quod voluntas possit, & teneatur impedire ipsum, & non impediat: & ideo omissio, quamuis non sit actus elicitus à voluntate, neque sit volita alio actu, potest esse voluntaria in actu secundo, de quo videnda sunt quæ dixi loco citato.

AD VLTIMVM vt respondeamus, examinandum est id, quod in eo inquiritur, scilicet

§ 5. *An per peccata omissionis multiplicata generetur habitus vitij inclinans ad similes omissiones?*

AD *cuius solutionem* SVPPONENDVM est omissionem posse contingere tribus modis, scilicet sine omni actu, vel cum actu, qui sit expressa & formalis volitio ipsius; vel cum actu, qui tantùm sit occasio, vel causa ipsius, siue coniuncta, siue antecedens.

DICO PRIMO, *per puras omissiones non potest acquiri habitus vitij*; ita tenet DVRAN. in 3. d. 33. quæst. 2. num. 6. & 7. & *primo* potest facile probari ex secunda conclusione, si enim puræ omissiones regulariter non repeniuntur, non poterunt multiplicari quantum satis sit, vt producant habitum; *Deinde* probatur argumento DVRANDI, idem esse dicendum, etiam si sæpius iterentur: quoniam effectus positiuus & realis, qualis est quicumque habitus siue virtutis, siue vitij, requirit causam positiuam, & realem: sed pura omissio non est aliquid positiuum, & reale; ergo quantumcunque multiplicetur, non potest esse causa habitus vitij.

Confirmatur, quia operari supponit esse; ergo quod non habet esse reale, non potest realiter efficere, & producere habitum; & idem argumentum fieri potest de quocunque genere causalitatis realis.

SED CONTRA hoc potest obijci fundamentum illius vltimi argumenti, quod nunc intédimus dissoluere; nã per puras omissiones corrumpuntur virtutes, ergo etiam generantur habitus vitiorum; *consequentia* probatur, *tum quia* virtuti opponitur vitium, vt diximus art. præcedenti, & vnum contrarium non expellitur à subiecto permanenti, nisi introducto altero contrario: vt, calor non expellitur ab aqua, nisi introducta frigiditate; *tum etiam quia* non minus opponitur virtuti actus vitij oppositi, quàm omissio: sed actus vitij non corrũpit virtutem nisi introducendo habitum, vt loco citato diximus; ergo neque omissio, & ex consequenti, si omissio corrumpit virtutem, necesse est quod producat habitum vitij; & *antecedens* probatur, *primo*, quia D. THOMAS supra q. 53. art. 3. docet cessationem ab actu esse causam corruptionis habitus, & virtutis; constat autem cessationem ab actu esse puram omissionem, & *secundo* probatur, quia si quis sæpe petat mutuum, & non soluat, habendo se mere negatiue, temporibus quibus vrget obligatio reddendi, amittet virtutem iustitiæ, non minus quàm si sæpe acciperet iniuste alienum.

Ad hoc respondetur, omissiones, eo modo, quo concurrunt ad corruptionem alicuius virtutis, concurrere etiam ad generationem vitij oppositi; nam ad vtramque concurrunt tantum per accidens & vt remouens prohibens, & non vt causa per se nã, vt D. THOMAS docet loco citato in argumento, sicut per actus virtutum impeditur ne crescant passiones, quæ moueant ad actus oppositos, & consequenter ad generationem vitiorum, quibus corrumpuntur virtutes: ita per omissiones, quibus remouentur actus virtutum, fit vt non impediatur incrementum passionum, & generatio vitiorum, & consequenter corruptio virtutum; & ita ab omissione incipit generatio vitij, & corruptio virtutis, non quidem vt à causa per se, sed vt ab occasione, & remouente id, quod impediret vtramque, & ita ad formam argumenti distinguendum est antecedens, & consequens: quia vtrumque est falsum, si intelligatur de causa per se, & vtrumque verum si accipiatur de causa remouente prohibens, neque amplius euincunt omnes probationes vtriusque, præter *secundã probationem* antecedẽtis, ad quam dicendum est, quod quamuis non restituere habeat formam negationis, tamen reuera est actus positiuus retinendi alium, & est contra præceptum negatiuum, & per ipsum corrumpitur per se habitus iustitiæ, & generatur habitus iniustitiæ. Neque est hoc contra id quod diximus, quoniam in isto casu non acquiritur habitus vitij per puram omissionem, sed per actus, quorum occasio fuit ipsa omissio.

Quod si obijcias, vitium negligentiæ acquiri sola cessatione ab actu? *Respondetur*, falsum esse hoc, quoniam negligentia actualis, (vt D. THOMAS docet 2. 2. q. 54. art. 1.) importat defectum solicitudinis, & solicitudo (vt etiam docet D. THOM. 2. 2. q. 47. art. 9. & ibidem explicat CAIETAN.) est attenta vigilantia rationis ad præcipiendum, cauendum, vel circumspiciendum, aut discendum ea, quæ necessaria sunt ad studiosè viuendum: & ita negligentia actualis dupliciter poterit contingere, scilicet aut cum quis omnino non habet prædictam solicitudinem, siue attentionem; aut cum habet eam, sed imperfectè, hoc est cum defectu aliquo eorum, quç ad eam requiruntur secundum rectam rationẽ; aut si eius ratio remisse se habeat circa supra dicta; quod prouenire potest ex remissione voluntatis, vt D. THOM. docet q. 54. supra citata, art. 3. & quamuis vtraque negligentia sit culpabilis, & contra prudẽtiam, cuius actus est illa solicitudo: tamẽ sola posterior potest producere habitũ, qui inclinabit ad similes negligentias actuales: & idem dicendum est de alijs defectibus, qui sunt in ratione & opponuntur prudentiæ, scilicet de inconstantia, præcipitatione, & similibus.

DICO SECVNDO, *Quando omissio est directè, expressè, & formaliter volita, producitur habitus vitij; cæterum non ab ipsa omissione, sed à volitione, qua est volita & ita huiusmodi habitus inclinabit ad similes alias volitiones omittendi*, probatur, quoniam subiectum, scilicet voluntas, est capax habitus inclinantis ad volendum omittere, quoniam non est ex natura sua determinata ad hoc, neque ad oppositum, sed indifferens ad vtrumque: & in isto casu reperitur causa sufficiens ad producendum huiusmodi habitum, scilicet, ipsa volitio omittendi multiplicata; quoniam nulla est ratio, propter quam, supposita capacitate subiecti, sit

minus efficax ad producendum habitum, quam alij actus; ergo producitur habitus ab ista volitione. Quod vero non producatur ab omissione, probatur ex ratione, qua probauimus præcedentem conclusionem; Et tandem quod huiusmodi habitus inclinet ad similes volitiones omittendi probatur, quia vnusquisque habitus inclinat ad actus similes illis, quibus acquisitus est.

DICO VLTIMO, *quando actus positiuus solum coniungitur omissioni, vt occasio & per accidens, non acquiritur habitus inclinans ad omittendum, neque ad actus, quatenus sunt causa vel occasio omittendi* probatur, quia *vel* habitus iste produceretur ab ipsa omissione multiplicata, *vel* ab illis actibus, quatenus peculiari, modo erant coniuncti cum ea, hoc est tanquam occasio ipsius; *non primum*, vt probatur ex eo, quod primo loco diximus; *neque secundum*, quoniam *aut* habitus ita productus *inclinaret* ad quamcumque occasionem omittendi, & hoc est impossibile, quia sicut per actum orandi non assuefit aliquis lusui, ita non potest acquirere habitum inclinantem ad ludum; & tamen vterque actus esse potest occasio omittendi: *aut inclinaret* tantum ad determinatam occasionem, scilicet, ad alios actus similes illis, à quibus productus est, & neque hoc dici potest, *tum quoniam* per accidens fuit illis actibus, quod coniungerentur cum omissione, ergo non potuerunt producere habitum inclinantem ad actus, quatenus coniuncti sunt cum omissione; probatur *consequentia*, quoniam habitus inclinaret per se ad actus, quatenus essent ita coniuncti, *tum etiam quia* alias tot essent habitus specie distincti inclinantes ad omittendum ex occasione aliqua, quot essent occasiones specie distinctæ; quod videtur falsum, quia infiniti sunt actus mali, & etiam boni, secundum substantiam, qui possunt esse occasiones eiusdem omissionis; vt omissionis audiendi rem sacram possunt esse occasiones homicidium, & furtum, & actus recitandi horas, & alij innumeri actus, & ita essent infiniti habitus, qui inclinarent ad eandem omissionem; *Et tandem quia* sequeretur, quod si quis sæpe & frequenter omitteret idem præceptum, tamen per diuersas occasiones, *aut nullum* acquireret habitum, quod videtur difficile supposito quod per occasiones omittendi possit produci habitus inclinans ad omittendum, cum occasione, quoniam ille isto casu assuefieret ad omittendum, data occasione, & redderetur ad hoc facilior; *aut in singulis* occasionibus acquireret singulos habitus specie distinctos, quod est absurdum.

Aliqui respondent, habitum in isto casu produci per actus illos, quatenus in eis est formaliter, aut virtualiter ista volitio, *volo omittere id, quod ratione præcepti debeo facere*, & ideo non inclinare ad occasiones omittendi, neque omnes, neque aliquas; sed ad simpliciter omittendum.

Verum hoc dici non potest, nam *in primis non est ibi ille actus formaliter*, quoniam alias per eum produceretur habitus, qui inclinaret ad similes alios actus, iuxta id, quod secundo loco diximus; & *præterea* omissio illa esset cum actu pertinenti per se ad ipsam, & non solum cum actu concurrente ad eam per accidens, & tanquam occasio, quod est extra casum nostræ conclusionis; *Neque est ibi talis actus virtualiter* nam si esset maxime ratione volitionis, qua est volitus actus, qui est occasio omit-

A tendi; hæc autem non sufficit, quod sic probo: per eam non est volitus formaliter & directe ille actus, quatenus est occasio omittēdi; ergo illa volitio non sufficit, vt sit ibi virtualiter iste actus, *volo omittere; antecedens* patet, quoniam alias volitio illa pertineret per se ad omissionem, & ipsa omissio esset per se intenta, aut volita, quod (vt dixi) est extra casum huius conclusionis; & *consequentia* probatur, quia ille actus non est causa per se omissionis, sed tantum per accidens, scilicet, quatenus coniungitur cum obligatione ad actum oppositum omissioni; & in volitione causæ per accidens non continetur virtualis volitio effectus, nisi causa sit volita formaliter, in quantum est causa talis effectus: sicut in volitione effossionis terræ non continetur virtualis volitio inuentionis thesauri nisi effossio illa sit volita vt causa inuentionis. *Item* dato quod volitio illa sit virtualis volitio omittendi, non sequitur quod ratione eius producatur habitus, qui inclinet præcise ad omittendum, & non ad actum, qui est occasio omittendi: quoniam illa volitio primo & formaliter terminatur ad actum, & consequenter atque secundario ad omissionem;

B ergo etiam disponit subiectum seruato eodem ordine, hoc est prius ad actum, & consequenter ad omissionem: ergo habitus productus ab ea, aut ratione eius, etiam inclinabit subiectum ad illa duo seruato ordine eodē: probatur *consequentia*, quoniā habitus inclinat ad obiectum dispositionum, quibus est acquisitus. Et eodem modo probari potest, non sufficere ad productionem talis habitus, quod volitio illius actus sit interpretatiua, & indirecta volitio omittendi: & hoc amplius probatur, quia, quod volitio illa terminetur interpretatiue & indirecte ad omissionem, non est in ea aliquid reale, ergo non potest esse ipsi ratio producendi habitum realem, neque per se producere eum.

Sed contra hoc possunt objici duo, *primum* est, experientia, qua constat, eos, qui frequenter omittunt aliquod præceptum propter aliquam occasionem, reddi faciliores & promptiores ad omittendum, quoties occurrit similis occasio: quod

C est signum habitus acquisiti; *Alterum* est, quod si quis frequenter omittat aliquod præceptum propter aliquem actum, qui sit bonus secundum substantiam, & solum sit malus, quatenus est occasio omittendi; verbi gratia, propter actum studij, acquiret habitum inclinantem ad similes actus; & tamen huiusmodi habitus non erit virtus, quoniam acquiretur actibus malis; ergo erit vitium; ergo inclinabit ad actus illos, quatenus sunt mali, & ex consequenti quatenus sunt occasio omittendi: quia, ex suppositione, non habent aliam maliciam moralem.

Ad primum horum, respondetur, illos, qui sic omittunt, reddi faciliores ad omittendum oblata simili occasione, non quia acquirunt habitum inclinantem ad hoc, sed quia acquirunt vitium; & quia manet in eis memoria delectationis perceptæ ex illis actibus, qui fuerunt occasiones omittendi; aut alicuius conuenientiæ repertæ in eis; & aliquando etiam acquirunt habitum inclinantem ad illos actus absolutè, nam ratione negligentiæ sunt propensi ad actum intellectus, qui nō sufficiat ad executionem actus præcepti, vt paulo superius dixi; & ratione illius memoriæ, aut habitus, incli-

natur ad illos actus, data oportunitate: ex quo prouenit quod velit eas exercere, & sic tunc ratione præcepti obligentur ad alios actus incompossibiles cum eis: sicut ex eo, quod aliquis sit nimium propensus ad ludum, prouehit quod velit ludere: & eo tempore, quo præceptum obligat ad audiendiendum rem sacram.

Ad secundum respondetur, in ilo casu non acquiri habitum moralem, quoniam actus studij non habet tunc rationem aliquam moralem, nisi quatenus est occasio omittendi, & secundū istā ratione non potest producere habitū vt satis probaui; quod vero actus studij in illo casu non habeat aliam rationem moralem, constat ex ijs, quæ dixi supra, quæstio. 18. vbi probaui, actum, quo quis vult medium bonum propter finem malum, aut è conuerso, solum habere vnam speciem in genere moris, eamque sumi à malo, siue fine, siue medio.

Ex his probatur solutio ad illud vltimum argumentum cuius occasione dubium istud excitauimus.

§. 6. *Ad argumenta secundæ opinionis.*

AD PRIMVM secundæ sententiæ respondetur, negando sequi illa inconuenientia ex nostra sententia, quamuis MARSILIVS loco citato videatur ea admittere; *& ad probationem primi,* dico, quod quamuis illo casu dato non mutetur homo in illo instanti physice, mutatur moraliter, quoniam aliter se habet in ordine ad legem, quam prius; antea enim non erat difformis, & inæqualis respectu præcepti obligantis ad actum, quem omittit; & in illo instanti est diformis, & inæqualis: & ista mutatio satis est, vt de non peccatore fiat peccator; quoniam esse peccatorem, est esse præuaricatorem, & violatorem legis, siue hoc contingat agendo, siue non agendo.

Et si quæras quid sit, hominem esse difformem aut inæqualem respectu præcepti? hoc est, an sit habere relationem difformitatis, aut inæqualitatis: vel potius habere priuationem conformitatis? *Respondetur,* quod in peccato omissionis est, habere priuationem conformitatis sumptæ materialiter, hoc est, pro actu quem lex præcipit, quamuis etiam ad hanc priuationem consequatur relatio difformitatis, vt explicabo in solutione confirmationis secundi argumenti, vbi etiam dicam quid sit fundamentum huius priuationis.

Ad probationem secundi inconuenientis respondetur, quod in casu, quantumcumque homo dormiat, non peccabit, neque amittet gratiam: quia cum fuerit inuincibiliter ignoratum, quod somnus poterat esse causa omittendi præceptum, non potest ipsa omissio esse aliquo modo voluntaria, quod tamen requiritur vt sit peccatum.

Ad probationem tertij inconuenientis respondetur, quod, si actus illi sint causa, vel occasio omittendi, non sunt meritorij, neque boni moraliter, sed peccata: si tamen nullo modo sint causa omissionis, sed solum se habeant ad eam concomitanter, non erunt meritorij, si omissio sit peccatum mortale, quoniam ratione eius amittetur gratia: poterunt tamen esse boni moraliter, si ex alia parte non habuerint aliquem defectum: neque est inconueniens, quod dum quis peccat omittendo actum debitum, exerceat alium actum bonum moraliter, vt explicabo quæst. sequenti.

A AD SECVNDVM argumentū respōdetur, *concedendo maiorem*: nam peccatū omissionis formaliter est priuatio actus debiti ratione præcepti, & *negando minorem*, quoniam cum voluntas sit subiectum actus ipsa etiam cum potentia & debito habendi eum, erit fundamentum proximum priuationis actus: sicut in naturalibus subiectum alicuius formæ, quatenus aptum natum habere eam, est fundamentum proximum priuationis eiusdem formæ: & *ad probationem illius minoris*, nego sequelam, quoniam non semper negatio actus præsupponit in voluntate potentiam & debitum habendi eum.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedens, quia sicut voluntas est subiectum actus liberi, ad quem obligat præceptum affirmatiuum: ita etiam est subiectum conformitatis, cum ipso B præcepto, quæ consistit in hoc, quod est habere actum illum. Pro quo *aduertendum* est, quod præceptum affirmatiuum obligat ad actum liberum, & ideo sumus ei conformes & commensurati, quatenus habemus huiusmodi actum: & ex hoc resultat in nobis relatio conformitatis ad ipsum præceptum, & ita duplex in nobis distinguitur conformitas ad præceptum affirmatiuum, *altera fundamentalis*, quæ consistit in hoc, quod est habere actum, ad quem obligat præceptum, & *altera formalis*, quæ consistit in relatione ad ipsum præceptum, & similiter in peccato omissionis, quod opponitur huic præcepto, possunt distingui duæ difformitates, quarum *prior* consistat in priuatione conformitatis fundamentalis, hoc est, in carentia actus debiti. nam in quantum caremus eo, sumus improportionati, & incommensurati præcepto obliganti ad ipsum; & *posterior* in relatione difformitatis & inæqualitatis, quæ consequitur ex eo, quod sumus ita incommensurati præcepto, *prioris* subiectum est ipsa voluntas, supposito tanquam C conditione, quod habeat potentiam, & debitum habendi actum vt diximus in solutione argumenti. *Posterioris* vero subiectum aut fundamentum est ipsa voluntas, non absolute, sed quatenus habet prædictam priuationem actus, quia sicut relatio similitudinis, fundatur in vnitate fundamentali: ita relatio dissimilitudinis, aut difformitatis in incommensuratione, & difformitate fundamentali; & ex his duabus difformitatibus, *prior* sola pertinet intrinsece ad rationem formalem peccati omissionis; *posterior*, vero consequitur ad eam.

AD TERTIVM respondetur negando antecedens, & *ad primam probationem* dico ex illa experientia solum posse colligi, quod regulariter ita contingat: non tamen quod repugnet aliter fieri. *Ad secundam* negari potest, esse parem rationem de suspensione ab omni actu voluntatis, pro aliquo tempore, & pro tota vita: nam in tota vita tot occurrunt motiua ad volendum, aut nolendum, vt impossibile sit voluntatem non exire aliquando in actum, suntque plura exempla in quibus est aliquid possibile voluntati, & alijs potentijs pro

breui tempore, quod tamen non est eis possibile pro longo tempore, aut pro tota vita, vt patet in vitatione omnium peccatorum, & alijs similibus.

Ad confirmationem respondetur *primo* negando antecedens, & ad probationẽ dico, quod si dictamẽ sumatur pro imperio efficaci, quod explicatur his verbis *fac hoc*, & ita distinguitur à iudicio, quo intellectus nõ imperat proprie, sed dictat, aut denuntiat faciendum esse aliquid, (vt docet D. THOM. sup. q. 17. art. 1. non potest voluntas, eo stante, omittere: quia imperium efficax habet adiunctam volitionem efficacem, imo procedit ab ea, vt docet ibi D. THOMAS si tamen sumatur dictamen pro iudicio, non dicitur proprie efficax, sed absolutum; & eo stante quantumcũque sit perfectũ, potest voluntas omittere suspendendo omnem actum: quia eo stante, est voluntas libera quoad specificationem, & consequenter quoad exercitium, vt nunc suppono ex iis, quæ dici solent supra. quæstione 10. art. 2. *Secundo* respondetur id, quod ibi dictum est, & ad obiectionẽ dico, quod vt inconsideratio sit libera, sicut requiritur vt omissio ex ea procedens sit peccatum, satis est, quod sit voluntaria indirectè: & ad hoc sufficit, quod voluntas possit excitare intellectũ ad considerandum, & teneatur excitare ratione præcepti obligantis ad opus, ad cuius executionem requiritur consideratio, & tamen non excitet.

AD QVARTVM respõdetur, *primo* negãdo antecedens, quoniã vt aliquid sit exercitiũ illius libertatis, sufficiunt duæ conditiones, scil. quod voluntas sit aliquo modo eius principium; & præterea quod determinetur eo formaliter ad alteram partem illius libertatis: & ambæ conueniunt purę omissioni in nostro casu; nam & voluntas est aliquomodo eius principium, scilicet, indirecte, & ita ipsa dicitur voluntaria indirecte, vt cum DIVO THOMA dixi supra quæstio, 6. artic. 3. & præterea determinatur per eam formaliter ad alteram partem illius libertatis, seu indifferentiæ; sicut enim per actionem determinatur ad agere, ita per omissionẽ voluntariam ad non agere, vt ita dicam. Et *ad primas probationes*, illius antecedentis, dico, illud esse verum de exercitio causæ, quæ solum reducitur in actum, agendo, non autem de exercitio causæ, quę reducitur in actum non agendo, ita quod per ipsum *non agere* determinatur sua potentialitas tanquam per actum. *Ad secundam*, nego quod in isto casu sit voluntas indifferens per modum actus primi ad agendum, & non agendum: quoniam supposita obligatione præcepti est determinata ad agendum & non agendum ita, quod in sensu composito, non potest agere, sicut cum agit non potest in sensu composito non agere, quando vero incipiat voluntas esse determinata dicam postea. Et eodem modo Respondetur, *ad tertiam probationem*, quod secluso omni actu & obligatione ad agendum, voluntas non est magis determinata ad non agendum, quam ad agendum tamen supposita obligatione præcepti determinata est ad non agendum, vt loco citato explicui.

Secundo respondetur, quod peccatum non solum consistit in malo vsu & exercitio positiuo libertatis, sed etiam in voluntaria priuatione vsus, aut exercitij debiti: quoniam etiam ista priuatio est contraria legi; & omissio, de qua nos loquimur, quamuis non sit exercitium positiuum li-
A bertatis: est priuatio exercitij debiti ratione præcepti.

AD VLTIMVM concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem D. THOMAS hic ad primum RICARD. DVRAND. & ALTISIOD. locis citatis pro tertia sententia respondent, plura requiri ad meritum, quam ad demeritum: quia iuxta sententiam DIONYSII 4. cap. de diuinis nominibus bonum consurgit ex integra causa, & malum ex quocumque defectu: & ideo quamuis ad meritum non sufficiat voluntarium, quod consistit in negatione actus, cum indifferentia potentiæ ad vtrumque non sequitur, quod non sufficiat ad demeritum, siue peccatum. Potest etiam addi quod pura omissio actus mali non est voluntaria in actu, sed solum in potentia, quia nihil est ratione cuius possit censeri voluntas magis determinata ad eam, quam cum consideratur vt in actu secundo, & vt indifferens ad eam, & ad actum: & ideo neque est bona moraliter, neque meritoria; de quo videnda sunt quæ dixi supra quæ. 6. artic. 3.
B dub. vlt.

Ad confirmationem respondetur negando consequentiam, quia *in minori* non assumitur omissio voluntaria, & digna præmio propter suam bonitatem, sicut in consequente proponitur omissio voluntaria & digna pœna, propter suam malitiam moralem,

Iam verò supposito quod regulariter non reperitur peccatum omissionis sine aliquo actu inquiri potest quid sentiendum sit de huiusmodi actu, hoc est, an sit peccatum? & ita est

DVBIVM II.

Vtrùm omnes actus coniuncti cum omissione sint peccata?

§. 1. *Explicatur sensus dubij & proponuntur variæ sententiæ.*

C VBI TRIA sunt aduertenda pro tituli & opinionum explicatione; PRIMVM est, quod non loquimur de actibus, qui propter necessitatẽ, aut charitatem eximunt ab obligatione pręcepti affirmatiui: sicut actus necessarij ad vitandum graue damnum corporis vel animæ, excusant ab obligatione audiendi sacrum.

ALTERVM est, ex actibus qui non eximunt, ab obligatione pręcepti, *quosdam* esse incompossibiles cum obseruatione præcepti ipsius, quales sunt ludus, & ambulatio per agrum respectu præcepti audiendi sacrum; & *alios* non esse ita incompossibiles, cuiusmodi sunt actus meditandi passionẽ diuinam, & recitandi horas, aut alias orationes respectu eiusdem præcepti; possunt enim fieri eo tempore, ratione præcepti, quo auditur sacrum.

VLTIMVM est, quod isti actus dupliciter possunt coniungi cum omissione. *Primo* vt causæ vel occasiones ipsius: vt cum quis propter ludum adire sacrum omittit. *Secundo* solum concomitanter, vt si statuat non audire sacrum propter

pluuiam,

pluuiam, & ne sit ociosus det operam literis: & de quibuscunque ex illis actibus, & quomodocunque vnitis, cum omissione, potest intelligi nostra quæstio: & ita circa illam sunt variæ sententiæ.

PRIMA EST DVRANDI in 2.d.33.quæst.2.nu.6. & HERVÆI quodlib. 7.quæst.25. qui vniuersaliter dicunt actum coniunctum omissioni, etiam vt eius causa, non esse peccatum: si alias non sit malus, aut ratione sui obiecti, aut alicuius circumstantiæ: probatque hoc DVRAN. huiusmodi actus non est de se malus, vt supposuimus nec est prohibitus aliquo præcepto; ergo non est peccatum.

Dices prohiberi præcepto obligante ad actum.

Sed contra, quando præcepto aliquo determinato, prohibetur actus, semper prohibetur aliquis actus determinatus; vt constabit, si discurramus per singula: sed actus, qui possunt esse occasiones alicuius determinatæ omissionis, sunt pœne innumeri, vt, potest aliquis omittere sacrum propter actus studendi, orandi, ambulandi, & plures alios: ergo nullus ex istis actibus prohibetur præcepto obligante ad audiendum sacrum.

SECVNDA SENTENTIA est CAPR. qui in 2.d.35. q.1.ar.3. in solutione ad secundum argumentū DVR. contra secundā conclusionē, videtur sentire oppositum vniuersaliter, de quocūq; statu, facto, eo tempore, quo præceptum obligat ad aliud faciendum: idque probat testimonio D. THO. qui q.2. de malo art.1. ad 7. inquit, omnem actū posse male fieri propter defectum alicuius circūstantiæ, vt si fiat, quando non debet, sicut laudare Deum potest male fieri, si fiat quando non debet, hoc est, quando alia facere tenetur.

Ex quo potest secundo probari hæc sententia isto argumento: actui, qui fit illo tempore, deest circumstantia temporis, ergo non est bonus: *consequentia* probatur, quia sufficit defectus cuiuiscunq; circūstantiæ requisitæ secūdū rectā rationē, vt actus non sit conformis rectæ rationi, & ex consequenti vt sit malus; & *antecedens* probatur, quia actus ille fit, quando nō oportet, tempus enim illud non est suū, sed debitum alteri actui ratione præcepti.

§ 2. Resolutio quæstionis.

PRIMA CONCLVSIO. *quando actus est causa omissionis, est peccatū.* hæc est D. THO. & CAPRE. locis nunc citatis, & conueniunt in ea fere omnes relati quæ præcedenti pro tertia sententia, & probatur. PRIMO actus, qui est causa libera alicuius peccati, est peccatum, quoniam est dissonus rationi, & repugnat eidem præcepto, cui opponitur peccatum: ergo etiam actus, qui est causa libera omissionis, est peccatum.

Confirmatur, quia ignorantia & passio, quatenus est voluntaria & libera causa peccandi, est peccatum.

SECVNDO, actus de se bonus, vt ingredi domum mulieris propter aliquam causam piam, si alijs sit scandalum, est peccatum: ergo etiam actus, qui mihi est causa peccati, quantumuis sit de se bonus, est peccatum.

Confirmatur, quia ingressus in illam domum, si ex eo immineat mihi probabile periculum peccandi, est peccatum; ergo à fortiori, actus, qui etiam mihi est causa peccati, erit peccatum.

VLTIMO ACTVS, qui alias esset bonus, fit malus ex malo fine, aut medio, vt probaui supra q.8. ergo etiam ex malo effectu reddetur malus.

SECVNDA CONCLVSIO. *quando actus non est causa omissionis, sed concomitanter se habet ad eam, non est malus, nisi aliunde sit malus.* In hoc etiam conueniunt cōmuniter doctores, præter vnum CAPREOLVM, quem etiam aliqui exponunt iuxta præcedentem conclusionem, & probatur, quoniam actus ille non est causa, vel occasio peccati, & est de bono obiecto (vt nunc suppono) & non habet aliquam circumstantiam malam: ergo non est peccatum.

Dices, circumstantiam temporis esse malam:

Sed contra in isto casu tempus illud non est malū, aut incōmodum ad exercendum istam actionem ratione præcepti obligātis ad aliam: ergo nullo modo est incōmodum; *consequentia* probatur, quoniam ablata obligatione illius præcepti non esset incōmodū; & *antecedens* probatur, quia ratione huius præcepti solum potest dici tempus illud incōmodū ad actionem istam, de qua loquimur, quatenus huiusmodi actio est causa non obediendi ipsi præcepto: cōstat autē quod actio ista in nostro casu nō est causa nō obediendi, quia non est causa, nec occasio nō exercendi actum, adquem præceptum ipsum obligat; ergo,

SECVNDO, actio ista est de se bona & non est contra aliquod præceptum: ergo nō est peccatum; probatur *antecedens*, nam maxime esset contra præceptū obligans ad actum, qui omittitur; quod vero non sit cōtra ipsum probatur, quoniam nihil potest ei repugnare, nisi aliquo modo sit inobedientia ipsius, vt omissio actus, ad quem obligat, & id, quod est causa omissionis.

Ex his duabus conclusionibus *sequitur*, quod si actus est causa omissionis, quamuis omissio sit tantū venialis, & omittens sit in gratia, non potest esse meritorius, si tamen non sit eius causa, bene potest esse meritorius: ratio *primi est*, quod cum actus in eo casu sit peccatum & ex consequenti displiceat Deo, non potest esse ipsi gratus & acceptus; ratio vero *secundi* est, quod actus tunc potest esse bonus, & habere omnes conditiones, quæ requiruntur ad meritum.

SED HIC *restant duæ difficultates.* Prima est

§ 3. Quomodo possit cognosci, an aliquis actus sit causa omissionis, vel solum se habeat ad eam concomitanter.

AD hoc vt respondeant *aliqui* ex recentioribus, statuūt hanc regulam: opera, quæ fiunt, postquam aliquis firmiter statuit omittere, nō sunt causa omissionis, sed solum se habent ad eam concomitanter: & ex consequenti non sunt peccata. Addunt tamen, hoc intelligendum esse, dummodo determinatio voluntatis adeo parum distet ab exequutione omissionis, vt non sit verosimile, quod mutabitur voluntas: & ita dicunt, quod si, quando instat præceptum audiendi sacrum, statuat aliquis non audire, & postea eat dormitum: non peccat; Si tamen sacerdos in longa aliqua nauigatione statuat non recitare, & proijciat breuiarium in mare, peccat sic proijcien-

proijciendo, quoniam in tam longo tempore posset mutare propositũ, & est vero simile quod mutaret; per proiectionẽ vero breuiarij necessitatur ad omissionem præcepti, quamuis mutet propositũ, & ideo huiusmodi proiectio est causa omissionis. Et idem dicunt de eo, qui ducit vxorem post votum ingrediendi religionem, etiam si antea statuisset non seruare votum.

Verum hæc regula mihi non placet, quia quod præcesserit determinatio voluntatis ad omittendum, quamuis distet parum ab exequutione omissionis, non impedit, ne ad executionem concurrat aliquis actus externus; ergo non satis est quod præcedat illa determinatio voluntatis, vt actus, qui postea fiunt, non sint causæ omissionis, & consequenter peccata; *consequentia* probatur, quia sufficit, actum aliquem concurrere ad executionem omissionis, vt dicatur causa omissionis, & malus malitia omissionis: sicut actus, qui concurrit ad executionem homicidij, quamuis præcesserit illo modo determinatio & *firmum* propositum occidendi, est causa homicidij, & malus malitia homicidij, & *antecedens* probatur, quia stante firmitate illius determinationis, manet voluntas indifferens ad exequendum omissionem, vel non agendo, vel exercendo alium actum incompossibilem cum eo, qui omittitur: sicut in exemplo supra posito, postquam aliquis decreuerit occidere alium, potest occidere eum variis modis, scilicet propinando ei venenum, aut strangulando, vel confodiendo eum gladio.

Mihi videtvr dicendum, non esse respiciendum ad propositum, siue determinationem voluntatis, sed ad causalitatem actus in ipsam omissionem: & ideo statuo hanc regulam: *actus qui concurrit aliquo modo ad executionem omissionis, quamuis sit ex natura sua compossibilis cum adimpletione præcepti, est causa omissionis; qui vero nullo modo concurrit, esto sit incompossibilis cum obseruatione præcepti, non est causa omissionis, sed solum se habet ad eam concomitanter.*

Hæc regula vt proposita est, videtur euidens: quia esse causam alicuius effectus, qui actu incipit esse, non videtur esse aliud, quam concurrere aliquo modo ad eius productionem siue executionem: & id quod est simul cum productione effectus (sicut actus, de quo loquimur coniungitur cum executione omissionis) & nullam habet causalitatem circa ipsam, non potest dici eius causa, sed comitari eam.

Sed vt intelligamus, quando aliquis actus concurrit ad executionẽ omissionis, advertendvm *est in primis*, quod *propositum omittendi*, differt *ab executione omissionis*: nam *propositum illud* non est aliud, quam volitio omittendi quæ non solum causalitate, sed etiam tempore potest præcedere ipsam omissionem, *executio* vero *omissionis* est ipsa negatio actus debiti; quatenus actu, licet indirecte, procedit à voluntate vt à principio, quod est esse voluntarium indirecte.

Deinde advertendvm est, præter volitionem, quæ expresse & immediate terminatur ad omissionem, cuiusmodi est iste actus, *volo non audire sacrum*; tribus modis posse contingere, aliquem actum concurrere ad executionem omissionis; *primo vt finem*, sicut cum quis omittit audire sacrum, vt det operam litteris; *secundo vt medium*, quod reducitur ad genus causæ materialis, sicut cum quis, vt

A omittat sacrum, recedit longe ab ecclesia; *tertio vt causam quasi efficientem ipsius* omissionis, *siue mediate*, vt cum actus est causa distractionis aut inaduertentiæ, ex qua sequitur omissio: sicut cum quis ita intentus est studio, vt non attendat instare tempus, quo tenetur audire sacrum; *siue immediate* vt cum actus se ipso, & propter incompossibilitatem quam habet cum actu, qui omittitur, impedit eum, & ita est causa vel occasio omissionis; & nisi actus concurrat aliquo ex his modis ad executionem omissionis, non dicetur concurrere ad eam, neque erit causa omissionis.

Ex his sequitur, quod actus, qui præsupponit alium actum, qui sit sufficiens causa totius omissionis quoad executionem, non concurrit ad eã, neq; est eius causa; & ita si quis omittat sacrum propter pluuiam, vel ad vitandum laborem, & ne sit otiosus det operam litteris: tunc actus studij, quamuis sit incõpossibilis cũ actu audiendi sacrũ, non erit causa omissionis, neque propter omissionem erit malus: & similiter, si quis iter faciens omittat sacrum, & B in ipso itinere, legat librum, vel inuisat infirmum, aut confabuletur cum aliquo, non erunt huiusmodi actus causæ omissionis, neque peccata; probatur, quoniam ratione prioris actus procedit integre & totaliter omissio à voluntate, ergo non concurrit ad eius processionem, siue executionem alter secundus actus; & ex consequenti non est eius causa, quia (vt diximus) non dicitur causa, nisi aliquo modo concurrat.

Verum circa hæc exempla advertendvm est, *primum* eorum, non placere aliquibus, quoniam existimant, actum voluntatis, non esse sufficientem causam omissionis, sed regulariter requiri alium actum, siue statum externum: & ita dicunt, solum illum actum habere se concomitanter ad omissionẽ, qui præsupponit alium externum, qui sit sufficiens causa omissionis, vt contingit in posteriori exemplo. *Sed aperte decipiuntur*, quoniam voluntas respectu illius volitionis habet sufficiens motiuum, secluso studio; scil. vitare pluuiam aut laborem, ergo.

Confirmatur primo, quia propter hanc rationem, scil. quia volitio illa habet rationem & causam, recensuit eam D. Tho. inter causas actus, qui possunt C esse causæ omittendi. *Confirmatur secundo*, quia si ille nollet studere, illa volitio esset sufficiens causa omittendi; ergo etiam si velit studere.

§. 4. *Argumenta contrà traditam doctrinam ponuntur & soluuntur.*

Sed contra dicta obijcitur *primo*, impossibile est, quod actus aliquis ex natura sua sit incompossibilis cum actu, ad quem obligat præceptum, & quod non impediat se ipso: ergo etiam est impossibile in eo casu, quod non concurrat ad omissionẽ, saltem vltimo modo, sc. impediendo actũ oppositũ.

Secundo, actus ex natura sua incompossibilis cum obseruatione præcepti, est, quantum est de se, sufficiens causa omissionis: ergo etiamsi præsupponat volitionem omittendi, poterit dici causa moralis omissionis; probatur *consequentia*, quia consilium faciendi aliquod malum, etiam respectu eius, qui firmiter decreuerat, imo & actu vult facere illud malum, dicitur causa moralis illius mali: quia, quantum est de se, est sufficiens causa, vt illud malum sequatur.

Confir-

Confirmatur, quoniam, qui vult, vel apponit sufficientem causam peccati, peccat, quamuis ex ea non sequatur effectus: vt probatur in eo, qui consulit peccatũ ei, qui nõ acquiescit consilio; & in eo qui incipit dormire, cũ probabili periculo dormiẽdi vsque ad tẽpus, quo non posit audire sacrum, & antea tamen excitatur, & in multis aliis exemplis; ergo similiter, qui vult actum incompossibilem cum obseruatione præcepti peccat, quamuis talis actus non concurrat ad omissionem actus, ad quem præceptum obligat, & vlterius. ergo actus incompossibilis cum obseruatione præcepti semper est dicendus causa omissionis: *Hæc secunda* consequentia colligitur aperte ex *prima*, quoniam alias falsa esset secunda conclusio, qua diximus, actum, qui coniungitur cum omissione, & aliunde non est malus, non esse peccatum, si non sit causa omissionis; & *prima* probatur, quoniam actus incompossibilis cũ obseruatione sufficiens causa est, quantum est de se, ad omittendum.

Vltimo, si sacerdos statuat non recitare in aliqua longa nauigatione, & quia videt breuiarium non futurum sibi vsui, projiciat ipsum in mare, peccat: & tamen proiectio illa non cõcurrit ad omissionem aliquo ex modis supra propositis; ergo vt actus B coniunctus cum omissione sit peccatum, non est necesse, quod sit causa omissionis, aut saltem quod concurrat ad eam; Et idem argumentum fieri potest de eo, qui vult non seruare votum castitatis, & ducit vxorẽ; & de eo, qui statuit non restituere bona aliena, & donat ea amicis aut aliter consumit ea.

Ad primum Respondetur, negando antecedens, si actus incompossibilis præsupponat iã appositum in actu secundo, & in executione, impedimentum actui, ad quem obligat præceptum, ab alio actu: quoniam cum præsupponat vt factum effectum impedimenti, non potest concurrere ad eam; & ideo etiam nullo modo concurrit ad omissionem illius actus, quia præsupponit eam vt moraliter factam, & productam in executione; & ita contingit in casu illationis.

Verum *aduertendum* est, quod quando actus, qui præsupponitur, est actus voluntatis, necesse est quod permaneat formaliter vsque ad executionem impedimenti vel omissionis, quoniam alias non repugnabit, quod ad huiusmodi executionem con- C currat alter actus incompossibilis, qui non præsupponet eam iam factam, vt paulo superius probaui, contra sententiam quorundam recentiorum; & consequenter dico, quod velle dormire in casu ab ipsis posito, est causa omissionis, & peccatum.

Ad secundum, transeat antecedens, & nego consequentiam, & ad probationem dico, esse magnum discrimen: quoniam consilium ex propria ratione habet respicere malum, siue quodcumque aliud obiectum vt futurum; & ideo potest mouere ad ipsum moraliter; at vero actus incompossibilis, qui præsupponit volitionem se ipsa & formaliter attingentem executionem omissionis, pręsupponit huiusmodi executionem vt factam moraliter, & ideo non potest concurrere moraliter ad eam.

Et eodem modo respondetur *ad confirmationem*, quoniam *in casibus antecedentis*, causa respicit effectum, siue peccatum vt futurum ex vi ipsius; in *casu autem consequentis* actus nõ respicit, nec potest respicere omissionem vt futuram ratione ipsius, quia præsupponit eam iam factam moraliter.

A *Ad vltimum*, concessa minori, neganda est maior, quia in illo casu proiectio breuiarij concurrit ad aliquas omissiones recitandi, & aliquo ex illis modis; & *in primis*, vt intelligatur ad quas omissiones concurrat; ADVERTENDVM est, quod volitio non recitandi potest dupliciter præsupponi proiectioni breuiarij scil. ita vt non attingat se ipsa formaliter executionem alicuius omissionis recitandi, sed præcedat eam aliquo tempore etiam breuissimo; vel ita vt attingat eam; quando præsupponitur *priori modo*, tunc proiectio breuiarij cõcurrit ad omnem omissionem recitandi, quia nullam præsupponit factam; quãdo vero præsupponitur *posteriori modo*, tunc proiectio breuiarij non concurrit ad eam omissionem, quæ fit moraliter per huiusmodi volitionem, quia præsupponit eam vt factam; sed concurrit ad alias, sc. ad omissiones aliorũ actuũ recitandi, qui tũc sunt probabiliter euenturi: quoniam has non pręsupponit vt factas per volitionem illam: cum enim homo sit mutabilis, etiam ea nõ obstante, erunt tunc actus illi more humano possibiles.

ET SI QVÆRAS, quo ex illis modis concurrat tũc ad has omissiones proiectio breuiarij? *respondetur*, quod *vltimo*, sc. impediẽdo actus vt possibiliter euẽ- B turos: quoniam homo projiciendo breuiariũ impossibilitat se ad recitationes possibiles more humano; & *secundo* potest dici, quod etiam concurrit *secundo modo*, scilicet, vt medium interpretatiuè volitum in ordine ad easdem omissiones. Et idem responderi potest ad alios duos casus, quamuis illi actus non solum sint mali vt causę omissionum, sed etiam per se, quoniam primus est directè contra votum, & secundus contra præceptum.

Secunda difficultas est

§. 5. *Qua malitia sit malus moraliter actus, qui est causa omissionis.*

AD *hoc dico primo, ille actus est malus moraliter malitia eiusdem speciei cum malitia omissionis, quæ sequitur ex ipso.* Probatur, in illo actu quatenus est causa omissionis, includitur volitio formalis aut interpretatiua omittẽdi: ergo vt sic habet idẽ obiectũ cum omissione, ergo & maliciam eiusdem speciei.

Confirmatur, quia si aliquis velit sumere gladium, C & parare arma ad occidendum aliũ, actus iste habet malitiam eiusdem speciei cum occisione; ergo similiter, si quis velit formaliter, aut interpretatiuè actũ aliquem, vt causam omissionis, actus ille habebit malitiam eiusdem speciei cum omissione.

Item, ille actus secundum istam rationem opponitur eidem præcepto, cum omissione: ergo habet deordinationem & deformitatem eiusdem speciei, & ex consequenti malitiã; probatur *antecedens*, quia quando aliquid est contra aliquod præceptum, voluntas illius siue formalis siue interpretatiua est contra idem præceptum.

Neque obstat, quod malitia omissionis consistat formaliter in priuatione actus debiti, vt dixi dubio præcedenti, & actus de quo loquimur non sit priuatio actus; *quoniam* ex hoc solum sequitur, quod actus non sit formaliter ipsa malitia: non tamen, quod non participet eam ab obiecto omissionis, sicut causa concurrẽs ad ipsam omissionem; quemadmodum ab obiecto homicidij participant malitiam homicidij omnes actus, qui formaliter aut interpretatiuè ordinantur ad ipsum; Neque repugnat mali-

tiæ omi-

tiæ omissionis, conuenire actui, quando talis actus respicit idem obiectum, & opponitur eidem præcepto, cum ipsa omissione; neque etiam repugnat actui, quatenus est malus istâ malitiâ, esse peccatum omissionis, & non commissionis, quamuis sit actus: quoniam malitia ipsa est malitia omissionis, & ideo ab ea non potest denominari actus malus vt commissio, sed vt omissio; & præterea talis actus secundum istam rationem non opponitur præcepto negatiuo, sed affirmatiuo: & in hoc distinguitur peccatum omissionis à peccato commissionis. An vero huiusmodi actus sit malus altera malitia, ratione cuius sit peccatum commissionis, dicam statim.

DICO SECVNDO *malitia ista non solum est eadem secundum speciem in omissione & in actu, qui est eius causa: sed etiam est eadem numero, ita vt actus cum omissione constituat vnum numero peccatum in genere moris;* probatur, eadem numero malitia est in volitione, quæ est actus externi mali, & in ipso actu, vt docet DIVVS THOMAS supra quęstione 20. artic. 3. siue sit intrinsece in vtroque, vt aliqui dicunt, siue solum sit formaliter in volitione, & denominatiue in actu externo, vt ibi vult CAIETANVS. Sed à volitione actus, de quo loquimur, procedunt ipse quidem actus directè, & formaliter; omissio verò indirecte & interpretatiue: ergo eadem numero malitia omissionis est in hac volitione, & in actu, & omissione procedentibus ab ipsa.

Confirmatur primo, volitio formalis omittendi nõ habet malitiam pertinentem ad speciem omissionis distinctam à malitia omissionis, ergo neque volitio interpretatiua; ergo neq; actus qui procedit directe ab huiusmodi volitione; *antecedens* probatur quia v.g. volitio furandi non habet malitiam furti distinctam numero ab ea, quæ est in actu furti; & *prima consequentia* probatur, quia nulla est ratio, propter quam illa malitia multiplicetur in omissione, & volitione ipsius interpretatiua, potius quam in eadem omissione & eius volitione formali. *Et secunda* probatur ex probatione antecedentis, quoniam actus ille ita se habet ad suam volitionem, sicut furtum ad volitionem furandi.

Confirmatur secundo, omnes actus, qui sunt causa homicidij, si in executione procedant ab eadem volitione continuata, vel formaliter, vel virtualiter, habent eandem numero malitiam homicidij, & integrant vnum numero peccatum; sicut cum quis sumit gladium ad occidendum inimicum, & progreditur ad quærendum eum, & aggreditur ipsum, atque tandem interficit: omnes isti actus, habent vnam numero malitiã homicidij. & integrant vnũ numero peccatum; aliàs oporteret explicare eos in confessione, quod est contra communem vsum; ergo idem dicendum est in nostro casu de omissione, & de actu, qui est eius causa.

Et si obijcias, sequi ex hoc contra D. THOMAM in prima conclusione, non solum formalẽ omittendi volitionem pertinere per se ad omissionem, sed etiam actũ, qui est eius occasio; siquidem etiam iste actus est fundamentum malitiæ omissionis: & nos parum ante primum dubium diximus, volitionem illam pertinere per se, quoniam est fundamentum malitiæ. *Respondetur* negando sequelam, & ad probationem dico, quod nos supra loquebamur de fundamento per se: at vero actus iste per accidens est fundamentum malitiæ omissionis, quia per accidẽs est ipsi, quod omissio fit eo mediante voluntaria; &

A ideo loco citato dixi, volitionem formalem omittendi ita se habere ad omissionem, sicut volitionem operandi externe ad ipsam operationem: quoniam vnicuique eorum conuenit per se quod ea mediante suus effectus procedat à voluntate.

DICO VLTIMO, *actus qui est causa omissionis, nisi aliunde sit malus, non habet alteram malitiam distinctam specie ab ea, in qua conuenit cum omissione;* dixi, *nisi aliunde sit malus*, quoniam si actus ille sit malus ex proprio obiecto, retinebit propriam malitiam, & ita habebit duas malitias specie distinctas, *alterã* ratione sui obiecti, quæ in eo erit *prima* & substantialis, quia desumetur ex proprio specificatiuo; & *alteram* quæ est omissionis, quę in eo erit *secundaria* & accidentalis, quia desumetur à conditione accidentali: accedit enim ipsi iam specificato in genere moris, esse instrumentum, aut causam omissionis; atque ita si quis omittat sacrum vt furetur, actus furandi erit malus, non solum malitia omissionis, sed etiam malitia furti; neque in hoc potest esse dubium, quoniam malitia omissionis non

B tollit à furto propriam speciem in genere moris, & ex consequenti neque propriam malitiam. Quare id, quod diximus, solum est intelligendum de actu, qui tantum est malus, quatenus est causa omissionis. Et de eo probatur *in primis* argumento, & confirmationibus, quibus probaui id, quod secundo loco dixi, quæ hic eandem, imo & maiorem habent vim: nam neque actus internus habet malitiam specie distinctam à malitia externi: neque volitio formaliter & immediate terminata ad omissionem est mala moraliter aliqua malitia, quę distinguatur specie à malitia omissionis: neque actus qui concurrunt ad idem peccatum cõmissionis v.g. ad homicidium (si aliunde non sint mali) habent aliquam malitiam præter malitiam homicidij.

Secundo, actus iste, de quo loquimur, solum est deordinatus, & malus, quatenus repugnat præcepto affirmatiuo obliganti ad actum, qui omittitur: ergo solum habet deordinationem & malitiã vnius speciei; *Consequentia* probatur, quia saltem idem actus non potest habere respectu eiusdem præcepti plures deordinationes distinctas specie; & *antecedens*

C probatur, quoniam ablato illo pręcepto, non esset malus ille actus.

Tertio, actus, quo quis vult bonum medium ad malũ finem, vt dare eleemosynam propter inanem gloriam; aut è cõuerso malum mediũ ad bonum finem, vt furari ad succurrendum indigenti; tantum habet vnam malitiam sumptam à malo siue fine, siue medio, vt probaui sup. q. 18. ergo similiter actus, quo quis vult formaliter aut interpretatiue alium actum de se bonum v.g. actum studij vt finem, aut medium, vel occasionẽ omissionis, solum habebit vnam malitiam, sc. eam, quę est eiusdem speciei cum malitia omissionis.

Vltimo potest hoc probari, quia ex opposito sequitur, quod volitio formalis aut interpretatiua omittendi sacrum propter studium, esset magis mala quam volitio formalis omittendi sacrum absolute; quod videtur cõtra cõmunem sensum: omnes enim fatētur, quod bonitas finis minuit malitiã electionis mali medij, quod probari solet sup. q. 19. art. 8. & *sequela* probatur, quia in isto posteriori solũ esset vna malitia moralis, sc. malitia omissionis, in priori vero esset ista, & alia, quæ ab ea distinguitur specie.

§ 6. Ar-

§. 6. Argumenta Henrici & aliorum contra opinantium dissoluuntur.

CONTRARIVM sentit expresse HENRI. quodlib. 12. q. 24. & GABRI. in 2. d. 4. q. 1. art. 3. dub. 3. circa finem, qui in hoc conueniunt, quod actus, qui est causa omissionis, siue sit volitio terminata immediate ad ipsam, siue quicumque alius actus, habet malitiam specie distinctam à malitia omissionis: & propterea dicunt, quod tunc non est peccatum omissionis sine altero peccato commissionis; imo & idem videtur supponere vt certũ RICAR. in 2. d. 35. circa primum principale q. 1. vbi probat, non esse necessarium, quod peccatũ omissionis supponat aliquem actum, qui sit eius causa, vel occasio: quoniam alias sequeretur, non posse hominem peccare peccato omissionis, quũ peccet duobus peccatis; & probat *hanc sequelam*, quia malum culpæ; quale est peccatum omissionis, nullo modo, hoc est neque libere, neque necessario, potest sequi tanquam ex causa, ex actu, qui nõ sit malus. Et probatur istorum sententia *primo*, quoniam actus liber qui est causa mali, malus est secundum se: ergo actus, qui est causa omissionis, non solum est malus malitia omissionis, sed etiam secundum se.

Confirmatur primo, quoniam vt Christus dixit, *arbor bona nõ potest malos fructus facere*: ergo neque actus, qui secundum se sit bonus, potest esse causa omissionis malæ.

Confirmatur secundo, quoniam si actus aliquis sit bonus & virtutis, nõ poterit esse causa omissionis malæ: ergo semper in actu, qui est causa omissionis malæ præintelligitur aliquid non bonum, & ex consequenti aliqua malitia.

Secundo actus, v. g. studij, qui est causa omissionis, procedit ex volitione studij inordinata, inordinatione quadam distincta ab inordinatione omissionis: ergo habet hanc inordinationem, & ex consequenti malitiam distinctam specie à malitia omissionis; *consequentia* probatur, quia exercitium cuiuscumque actus habet eandem inordinationẽ, & ex consequenti malitiam, quam volitio, à qua procedit; & *antecedens* probatur, quoniã velle propter studium omittere sacrum, est velle, siue amare studiũ plus appretiatiue, quã Deum; quia est velle propter studium relinquere Deum, transgrediẽdo eius præceptum in re graui: sed inordinatio, quæ est in ista volitione, est distincta ab inordinatione omissionis: probatur *ista minor*, quoniam inordinatio omissionis sacri opponitur præcepto audiendi sacrum: inordinatio vero huius volitionis opponitur præcepto obliganti ad seruandum ordinem charitatis, & vt nihil ametur appretiatiue plus quã Deus, in cuius trãsgressione reperitur specialis inordinatio, & speciale peccatũ distinctũ à reliquis.

Confirmatur primo, quoniam qui ex amore vxoris & filiorũ furatur, aut omittit sacrũ, committit duplex peccatum, *primum* inordinati amoris, contra ordinẽ charitatis; & *alterum* furti, contra iustitiam, aut omissionis sacri cõtra religionem; & similiter, qui ex timore negat fidem, committit duo peccata: primum timoris inordinati, contra fortitudinem, quæ inclinat ad patiendum mortem quando oportet; & *alterum* contra fidem.

Confirmatur secundo, quia saltem videtur, quod volitio illa studij habeat inordinationem oppositã virtuti studiositatis, quæ procul dubio est distincta

A ab inordinatione omissionis sacri: sicut rectitudo studiositatis differt à rectitudine religionis; & probatur hoc, quoniã virtutis studiositatis munus est moderari appetitum siue volitionem cognoscendi, aut vtẽdi potẽtia cognitiua, ita vt in huiusmodi appetitu nõ excedatur modus determinatus secũdum rectam rationẽ prudentiæ, vt D. THO. docet 2. 2. q. 166. art. 2. sed in volitione cognoscendi siue vtendi potẽtia cognoscitiua, quatenus huiusmodi vsus est impeditiuus operis debiti (sicut cũ est causa omittendi sacrum) exceditur ille modus; quoniam prudentia dictat, vsum illum non esse bonũ moraliter: ergo volitio illa habet inordinationem oppositam virtuti studiositatis.

Dices toto isto argumento solum probari, quod actus, qui est formaliter volitus vt causa omissionis habet malitiam propriam & distinctã à malitia omissionis: nõ tamen quod quomodocũque sit causa, habeat eam; quia cũ solũ est volitus interpretatiue vt causa, non procedit ab illo effectu inordinato; sicut cum quis ante tẽpus, pro quo obligat præceptũ audiendi sacrũ, incipit dare operã litteris, & quia est intentus huic actui, nõ aduertit ad obligationẽ præcepti, & ita omittit sacrum: tunc nimirũ actus non est volitus aliqua volitione inordinata.

B *Sed contra*, & sit *tertium argumentũ*, vel attentio ad studiũ est causa non aduertendi ad obligationẽ præcepti, vel non; *si primũ*, ergo ipsa attentio secũdum se est mala, quia est causa inaduertẽtiæ culpabilis, & ex consequenti actus studij etiam, in quantũ exercitus cũ tanta attentione, & tanto conatu, erit secundum se malus malitia distincta à malitia omissionis. *Si vero dicas secundum*, sequetur, quod actus factus cũ illa attentione non sit malus malitia omissionis, probatur sequela, quia non est causa inaduertentiæ, & ex consequenti neque omissio quæ prouenit ex ea.

Vltimo, actus, verbi gratia, studij, quomodocũque sit causa omittẽdi sacrum (hoc est, siue vt causa sit volitus formaliter, siue tantũ interpretatiue) habet malã circumstantiã temporis: ergo præter malitiam eiusdem speciei cum malitia omissionis, habet aliã oppositã virtuti studiositatis; *consequentia* probatur, quia sufficit quæcũque mala circumstantia, vt actus non sit conformis regulæ alicuius virtutis, & ex consequenti vt sit malus malitia opposita ipsi virtuti, & *antecedens* probatur, quoniam actus ille sit, quando non oportet.

C AD PRIMVM horum respondetur, quod si antecedẽs intelligatur de malita distincta à malitia effectus, sicut hic loquimur, vt plurimũ est verũ, quãdo actus, qui est causa, est volitus volitione aliqua distincta realiter à volitione effectus: vt cum aliquis vno actu appetit placere principi, & ex hoc mouetur ad volendũ alio actu consulere ipsi ea, quæ cedunt in damnũ reipublicæ; nõ tamen quãdo volũtas eodẽ actu vult causam, & effectũ, sicut cũ quis vno actu vult furari ad dandũ eleemosinã; nã tunc actus voluntatis, quãuis sit simpliciter malus, hoc est non simul bonus & malus, tamen solũ habet vnã malitiã sumptam à malo medio, aut effectu, vt probaui supr. q. 18. Et ita contingit in nostro casu: quoniam idẽ actus volũtatis, qui est volitio formalis actus, qui est causa omissionis, est etiam volitio formalis, aut interpretatiua ipsius omissionis. Dixi tamen, *antecedens vt plurimum esse verum in priori sensu*, quia multi negant eum etiam in illo

A sensu dicunt nimirum intentionem bonam posse esse causam malæ electionis, & vitiari ab ea, sed de hoc disputari solet supra q. 19. art. 8.

Ad primam Confirmationem, respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam: quoniam actus, qui est causa omissionis, non est causa ex propria natura, & per se, sicut arbor est causa fructuum; sed solum est causa per accidens, hoc est, quatenus subordinatur liberæ volitioni formali, qua voluntas vult, aut formaliter, aut interpretatiue, exercere actum illum, vt causam vel occasionem omittendi; de illo vero testimonio plura dici solent loco citato, cum explicatur, quomodo non sufficiat bonitas intentionis ad bonitatem actus electionis.

Ad secundam confirmationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, quoniam, vt actus ille sit virtutis, & bonus simpliciter, requiritur quod nulla ex parte, neque ratione alicuius adiuncti sit malus: vt vero non præintelligatur cum aliqua malitia propria, satis est quod de se nō habeat eam: neque est inconueniens, quod actus, qui de se non habet aliquam malitiam, sit volitus vt causa actus mali: vt in solutione argumenti explicui B exemplo eius, qui vult furari ad dandum eleemosinam.

Vt si obycias, quod cū actus studij nō pręintelligatur vt bonus moraliter, necessario debet præintelligi vt malus, & ex consequenti cum aliqua malitia: *Respondetur*, quod inter hæc potest dari medium, scilicet actus ille vt bonus secundum suam naturam, & ita præintelligitur; quamuis enim non detur actus in exercitio sine bonitate aut malitia morali: tamen secundum speciem, & secundum ordinem causalitatis, & nostræ cognitionis, multi abstrahunt ab vtroque; & ita actus ille ab effectu, siue ordine ad ipsum, sumit primam speciem, & malitiam moralē: sicut eleemosyna in casu supra posito est mala, quatenus est volita per furtum tanquam per medium, vt explicui loco citato.

Ad secundum, aliquibus placet solutio ibi tradita; *sed mihi* omnino displicet, quoniam argumenta, quibus probaui id, contra quod istud obiectum est, eandem vim habent respectu vtriusque modi concurrendi ad omissionem: *& ideo aliter respondetur*, negando antecedens; & ad probationem distingo maiorem, *si enim sit eius sensus*, quod velle C propter studium omittere sacrum, est immediate & per se velle amare appretiatiuè studium magis quam Deum, falsa est: quoniam vt amor immediate & per se sit maior appretiatiue respectu vnius rei, quam respectu alterius, requiruntur duo; *primum* est, quod gradus dignitatis aut excellentiæ ratione cuius vna illarum rerum præfertur alteri, sit obiectum, aut conditio obiecti; ita quod res illa saltem in actu exercito, terminet amorem, vt dignior amari, siue vt præferibilis alteri verè, siue apparenter; *alterum* est, quod ipsa appretiatio formalis sit modus aliquis conueniens actui, antequam intelligatur terminatus ad suum obiectum, ita vt actus secundum se habeat modum illum, qui dicitur maior appretiatio siue æstimatio (sicut habet intensionem, aut libertatem, vel alios modos) & cum eo tendat in obiectum suum; constat autem non esse necessarium, quod ista duo reperiantur in actu, de quo loquimr, quoniam eo est absolute volitum totum hoc, scilicet, *omittere sacrum propter studium*, ad quod non est necessarium, actum volitionis tendere immediate in hoc obiectum, vt pręferibile diuinæ bonitati, etiam in actu exercito; *Si vero sit sensus*, quod ille actus habet, quod sit illud velle tantum consequenter, hoc est, tanquam modus resultans in eo ex proprio specificatiuo ipsius, vera est: quoniam ex hoc quod actus ille terminatur ad obiectum auersiuū à Deo, habet consequenter quod modaliter sit amor appretiatiuus creaturæ, vt vltimi finis; Et eodem modo distinguenda est *minor. si enim intelligatur* de inordinatione, quę consistit in *priori modo* amandi appretiatiue plus studium, quam Deum, vera est; *si vero intelligatur* de inordinatione, quæ consistit in *posteriori modo* amandi, falsa est; & ad probationem huius minoris, dico, quod *prior inordinatio* amandi immediate opponitur præcepto obliganti ad seruandum ordinē charitatis, *posterior vero* solum opponitur ei mediate, & indirecte, hoc est, quatenus obseruatio præceptorum, in quorum transgressione cōmittitur peccatū mortale, est necessaria ad conseruationē charitatis, & nō est prohibita peculiari aliquo præcepto, sed omnibus, quibus prohibenter obiecta mortalia, ad quæ consequitur; & ita non cōstituit speciale aliquod peccatum, sed est conditio & modus communis omnibus peccatis mortalibus, sicut D. THOMAS docet de inobedientia, quatenus reperitur in quacūque transgressione præcepti 2.2. q. 104. art 2. & de superbia, siue auersione à Deo, & sua regula, quatenus est conditio generalis omnium peccatorum mortalium q. 167. art. 6. & 7. & CAIET. art. 7. in fine & 1. p. q. 63. art. 2.

Et si petas; vt assignem amorem aliquem boni creati, qui habeat specialem illam inordinationem oppositam illi præcepto: *Respondeo*, quod quicumque amor, qui est talis naturę, vt ex vi eius sit voluntas sufficienter determinata ad relinquendum Deum, habet eam; siue simul habeat aliam, siue non, quod raro continget. Quare in casu nostro, si amor studij præcederet, & esset talis, vt ex vi eius moueretur voluntas ad volendum alia volitione omittere sacrum, procul dubio haberet illam inordinationem; & ratio huius est, quod in isto casu amor creati boni, saltem in actu exercito, fertur immediate in ipsum, vt pręferibile Deo.

Ad primam confirmationem Respondetur, quod si actus illi amoris filiorum, & timoris tormentorum, sint secundum se inordinati, & non solum quatenus sunt causæ aliorum actuum, malorum: habebunt duas inordinationes & malitias specie distinctas; secus tamen, si solum fuerint inordinati, quatenus sunt causæ malorum actuum: & ita est inordinatus actus, de quo loquimur, dicentur autem illi actus inordinati *priori modo*, si quatenus terminantur ad propria obiecta sumpta absolute, & secundum se, habuerunt aliquam inordinationem: vt cum auarus propter amorem pecuniarum interficit aliquem, aut propter timorem amittendi eas (qui procedat ex isto amore) negat fidem; si verò solum habuerint inordinationem, quatenus sua obiecta comparantur ad alia siue bona, quæ impediunt, siue mala, quorum sunt causæ: solum dicentur inordinati *posteriori modo*; vt cum aliquis moderate amat bona sua, postea tamen oblata

occasio-

occasione, ne amittat ea, negat fidem; ita CAIET. 2.2. q. 19. art. 2. circa solutionem secundi.

Ad secundam confirmationem Respondetur, negando; quod actus studij in nostro casu habeat inordinationem oppositam virtuti studiositatis: & ad probationem respondetur, *maiorem* intelligendam esse de modo determinato à prudentia intra proprios limites materiæ studiositatis: non enim pertinet ad quamcumque virtutem moderari suum effectum in ordine ad regulam rationis sumptam absolute, sed determinatam ad particularem materiam; & *minorem* esse falsam, si intelligatur de modo rationis ita sumpto; quoniam esse impeditiuum v. g. actus audiendi sacrum, non pertinet per se ad studium, quod est materia remota studiositatis, imo neque ad affectum, qui est materia proxima, quidquid dicat CAIETA. loco citato in argumento; *Neque obstat* id, quod ipse obijcit, scilicet quod actui voluntatis nulla boni & mali moralis differentia est per accidens, quia totam illius latitudinem respicit per se; *hoc enim* solum est verum de actu voluntatis absolute sumpto, nō tamen quatenus moderabilis & regulabilis à virtute studiositatis; quoniam secundum istam rationem determinatur præcise tanquam ad propriā materiam, ad studium, siue ad cognitionē, & ex cōsequenti ad ea, quæ sunt ipsi propria, inter quæ nō continetur posse impedire opus debitum, quoniā hoc commune est materijs aliarum virtutum.

Ad tertium, admitto, attentionem ad studium esse causam non aduertendi ad obligationem præcepti; & nego consequentiam, qua colligitur, attentionem ipsam secundum se esse malam malitia propria: quoniam (vt iam explicui) id quod de se non est malum, potest esse causa mali.

Ad vltimum, concesso antecedenti, neganda est consequentia: & ad probationem dicendum non quascumque malas circumstantias opponi regulę alicuius virtutis, sed solum eas, quæ sunt propriæ suæ materiæ; sicut circumstantia temporis indebiti ratione scandali non opponitur regulę iustitiæ, nec temperantiæ, & ideo solutio debiti facta cum scandalo alicuius, non habet malitiā oppositam iustitiæ; neque actus comedendi temperate factus cum simili scandalo est malus malitia repugnāte temperantiæ: & ita in nostro casu circumstantia mali temporis, quæ consistit in hoc, quod actus studij exerceatur tempore, quo impeditur alius actus, qui tunc fieri deberet, non est propria studij, sed communis materijs aliarum virtutum.

AD ARGVMENTVM primæ sententiæ, Respondetur, id, quod in eo dictum est; & ad obiectionē dicendum est, *maiorem* solum esse veram de eo, quod prohibetur directe, non autem de eo quod prohibetur indirecte, & consequenter: & sic prohibentur ea, quæ impediunt obseruationem præcepti.

AD PRIMVM secundæ sententiæ Respondetur DIu. THOMAM exponi posse iuxta primam conclusionem; & AD SECVNDVM patet solutio ex primo argumento, quo probauimus secundum conclusionem.

A

III. DVBIVM EST,

Quando peccet quis peccato omissionis.

AD quam D. THOMAS in solutione 3. Respondet, quod cum peccatum omissionis cōtrarietur præcepto affirmatiuo, quod obligat semper, sed non ad semper, solum illo tempore peccabit aliquis cessando ab actu, pro quo obligat præceptum affirmatiuum. Sed cōtra sententiam istam sunt duæ dificultates.

PRIMA est, quia si aliquis incipiat dormire ante tempus, quo obligat pręceptum audiendi sacrum, & continuet somnum quousque transeat illud tēpus tantum, peccabit peccato omissionis, cū transgrediatur præceptum affirmatiuum: & tamen non in tempore, pro quo obligat pręceptum; quia tūc, cum somno impeditus est, carebit libertate, quæ requiritur ad peccatum; ergo peccatū omissionis potest incurri extra tempus, pro quo obligat præceptum affirmatiuum. Occasione huius difficultatis solet hoc loco inquiri,

B

§. 1. *An omissio proueniens ex causa auferente potestatem ad exercendum actum, eo tempore, pro quo obligat præceptum affirmatiuum, habeat rationem peccati eo tempore, quo causa est volita, vel potius illo, pro quo præceptum obligat.*

VT IN CASV argumenti propositi, an omissio sacri sit peccatum, & imputetur ad culpam, cum aliquis libere incipit dormire: vel in tempore pro quo præceptum obligat ad audiendum sacrū; neque aliquid refert, quod causa auferat potestatē auferendo vsum rationis, vt contingit in somno, & ebrietate; siue relinquendo eum, vt proiectio breuiarij in mare non aufert vsum rationis, sed solum facultatem ad recitandum; & habet hæc quæstio locum etiam in peccato commissionis: vt si aliquis se inebriet, & postea interficiat alium, inquiri potest an homicidium imputetur ipsi ad culpam, cum se inebriauit, vel potius cum actu perpetratum est.

Referuntur variæ sententiæ cum motiuis.

C

IN HAC RE tres sunt sentētiæ, PRIMA est MARSILII, qui in 2. q. 21. art. 2. suppositione 2. & conclusione 2. & 4. dicit, omissionem in casu isto solū imputari ad culpā in tēpore, pro quo obligat præceptū; additque posse aliquē incipere dormire in gratia, & non interrupto somno peccare mortaliter, & amittere gratiā, si ita impeditus omittat id, ad quod pręceptū obligat. Hæc sententia quantū attinet ad hoc secundū, merito ab omnibus reijcitur, vt omnino improbabilis, & vt impia: sequitur enim ex eo, peccare aliquē in eo, quod simpliciter & absolute vitare nō potest; &, reperiri peccatum nullo modo voluntariū, contra sententiā AVGVST. receptā ab omnibus theologis; &, Deum aliquando obligare ad impossibile; & tandem, hominem prius deseri à Deo per substractionem gratiæ, quā ipse sua voluntate deserat eū, quod est cōtra Cōcilium TRIDENTINVM sessione 6. decre. de iustificatione. Ceterū ab ipso probatur hoc argumēto:

siquis incipiat dormire, videndo, quod potuerit continuare somnum vltra tẽpus, pro quo obligat præceptum audiendi sacrum, & moriatur antequã aduenit tale tempus, non damnabitur propter omissionem huius præcepti; *tum quia* nondum tenebatur facere, quod tale præceptum præcipiebat; *tum etiam quia*, si non moreretur, potuisset excitari à somno, & adimplere illud præceptum; neque etiam damnabitur propter transgressionem alterius præcepti, quia supponimus contra nullum aliud peccasse; ergo non damnabitur, & ex consequenti non peccauit, nec amisit gratiam.

SECVNDA SENTENTIA omnino huic opposita, est aliorum, qui dicunt, omissionem in isto casu solum habere rationem peccati, quando adhibita est causa impotentiæ adimplendi præceptum affirmatiuum, non vero in tempore, pro quo tale præceptum obligat: hanc sequuntur ALENSIS ALTISIOD. GABR. & MAIOR locis citatis in 1. dubio & idem MAIOR in 4. d. 9. q. 2. & d. 17. q 8. PALVD. in 4. d. 9. q. 3. ALMAI. tract. 1. moral. c. 5. & HANGEST. in suis mora. c. 6. in solutione 17. argumenti, & cap. 10. §. *difficilis est*, & alij. *Fundamentum* potissimum istorum est, quod, cum de ratione peccati sit, esse voluntarium; & omissio, de qua loquimur, solum sit voluntaria in sua causa, solum in ea habebit rationem peccati.

TERTIA SENTENTIA inter has media, est quorumdam Recentiorum Thomistarum, qui dicunt duo, *primum* est, quod causa voluntaria omissionis est mala, & peccatum; *Alterum* est, quod etiam ipsa carentia actus in tempore, pro quo præceptum affirmatiuum obligat, etiam si tunc desit facultas ad exercendum eum, est formaliter mala, & peccatum: non quidem secundum se, neque malitia propria, sed quatenus subordinatur causæ liberæ & voluntariæ, à qua procedit; & malitia eiusdem causæ, quæ primo conuenit ipsi causæ, & ab ea deriuatur ad carentiam actus, tanquam ad effectum; hanc sententiam sequitur aperte SOTO in 4. d. 12. q. 1. art. 7. loquens de pollutione nocturna, & CAIET. qui 2. 2. q. 15. art. 4. inquit, quod, si quis præuideat, aut præuidere teneatur, quod ex ebrietate sequetur homicidium; quando vult ebrietatem, committit peccatum homicidij quoad actum internum, quia volitio ebrietatis est interpretatiue volitio homicidij; quoad actum vero externum postea, quando dum ebrius est interficit alium & q. 154. art. 5. ait, quod siquis vtatur somno vt instrumento ad exercendum malum, potest peccare mortaliter in somno, non imperatiue, sed executiue; Et quoniam in eo quod isti dicunt priori loco, non dissentiemus ab eis, probatur hoc secundum, PRIMO, quia vt actio exterior sit formaliter mala, & peccatum, satis est quod sit contra præceptum, & quod procedat à libera voluntate interna: ergo similiter vt omissio actus sit formaliter peccatum, satis erit, quod sit contra præceptum affirmatiuum, & quod procedat à causa libera, & voluntaria; probatur *consequentia*, quia ita se habet omissio ad causam, sicut actus exterior ad interiorem.

Dices, esse discrimen; quoniam actus externus immediate, & actu subordinatur volitioni internæ à qua procedit, & ita actu est voluntarius, & in nostra potestate.

Sed contra, quia vt actus externus sit voluntarius

A (quantum satis est, vt sit formaliter peccatum) satis est, quod in sua causa sit in nostra potestate, ita vt causa sit à nobis adhibita libere, & cum indifferentia ad vtrumque: ergo idem dicendum est de omissione; probatur *antecedens* in primis testimonio ARISTOTELIS qui 3 Eth. cap. 5. docet, ea, quorum principia sunt in nostra potestate, esse voluntaria, quamuis, cum fiunt, non possunt à nobis vitari; idque probat multis exemplis, quorum vnum desumit à legislatoribus, qui aduersus ista, si mala sint, decernunt pœnas: quod, nisi voluntaria essent, fieri non posset; & præterea, quia alias sequeretur, quod occisio hominis facta emissione sagittæ, aut iactu alterius teli, non esset voluntaria, neque formaliter peccatum, quia cum fit, non potest vitari à iaculante, cum non possit reuocari ab eo sagitta, vel telum; quod tamen videtur falsum, & est expresse contra ARISTOTELEM loco citato, vbi inquit, iactum lapidis esse voluntarium, quia quamuis is, qui misit, non possit eum retrahere: tamẽ fuit in eius potestate iacere, aut retinere.

Confirmatur, quando omissio procedit à volitione formali & directa, est formaliter peccatum: ergo similiter quando procedit ab indirecta, seu B interpretatiua, vt in isto casu, in quo volitio causæ est interpretatiue volitio omissionis.

SECVNDO, effectus mali prouenientes à causa libera & voluntaria, quamuis, quando fiunt non sit in nostra potestate vitare eos, imputantur tamen nobis ad culpam, & sunt formaliter peccata: ergo idem est dicendum de omissionibus; *consequentia* patet ex paritate rationis; & *antecedens* probatur, quia alias sequeretur, quod si ebrius occidat aliquem, sufficienter confiteatur, si ita dicat, inebriaui me semel cum tanta probabilitate incidendi in homicidium, quamuis non explicet se de facto occidisse hominẽ; & præterea sequitur quod siquis mortifera vulnera infligat alicui, & confiteatur hoc peccatum, & postea sequatur eiusdem hominis mors, non tenebitur eam confiteri; & similiter, si quis mittat in Indiam aliquid infectum, vnde probabiliter sequetur mors aliquorum, & statim confiteatur hoc peccatum, & postea sciat tot vel tot ob id obijsse, nõ tenebitur hoc confiteri, quod videtur durum.

Confirmatur primo, quoniam in c. *inebriauerunt* 15. q. 1. quod est AVG. lib. 22. contra Faustum c. C 44. ita dicitur: *inebriauerunt Loth filiæ eius, & se nescienti miscuerunt, quapropter culpandus est quidem: non tamen quantum ille incestus, sed quantum illa meretur ebrietas*; vbi incestus sequutus post ebrietatem, imputatur ad aliquam culpam, & cap. *sexto die*. 35. quod est AMBROSII lib. de Elia & ieiunio c. 4. & 5. ita dicitur, *fuit itaque ebrietas* (scilicet Loth) *origo incesti, pessima regeneratricis partus deterior*; vbi (iuxta expositionem glossæ) per *regeneratricem*, intelligitur ebrietas, quia cum esset effectus vini, & quasi genita ab eo, rursum genuit aliũ effectum, scilicet incestum; & significatur, incestũ, qui fuit partus (hoc est effectus) ebrietatis, fuisse deteriorem ipsa ebrietate.

Confirmatur secundo, quia pollutio nocturna proueniẽs ex causa culpabili, est secundum se peccatum, alias enim non dicerent Sancti (quos vniuersi theologi sequuntur in 4. d. 12.) ipsam esse impedimento sumptioni eucharistiæ, sed solum id dicerent de eius causa.

Tertio,

Tertio, effectus, de quibus loquuti sumus in præcedenti argumento, sæpe puniuntur pœnis distinctis ab eis, quę imponuntur propter eorum causas, ergo habent maliciam propriam, & ex consequenti, sunt formaliter mali, & peccata: *consequentia* patet, quia cum pœna imponatur propter culpam, sufficiens signum erit distinctio pœnæ, ad colligēdum distinctionē culpæ; & *antecedens* probatur *primo* testimonijs iuris canonici, nam c. *siquis insaniens*. 15. q. 1. ex pœnitentiali THEODORI, ita dicitur, *si quis insaniens aliquem occiderit, si ad sanam mentem peruenerit, leuior ei pœnitentia imponenda est*. vbi pro delicto commisso post insaniam imponitur pœnitentia; & in Clementina de homicidio *si furiosus*, non eximitur ebrius à pœna irregularitatis imposita in iure propter homicidium, aut mutilationem membrorum. *Secundo* probatur testimonio ARISTOTELIS, qui 3. & 5. cap. 5. dicit, duplicem pœnam constitutam esse à legislatoribus in ebrios, *alteram* propter ebrietatem, & *alteram* propter delictum, quod in ea committunt.

Confirmatur, nam siquis det pecuniam alicui tendenti in Indiam, vt ibi interficiat sacerdotem, & dum nauis est in medio itineris, doleat de peccato, & reponatur in gratia, iste, si postea sequatur homicidium, in India, incurrit excommunicationem, & non propter peccatum prius commissum, quia iam non est; ergo propter effectum, qui sequitur in India, quando ab ipso vitari non potest; & ex hoc sequitur vlterius, effectum illum esse peccatum, quoniam excommunicatio non incurritur, nisi propter peccatum; & idem argumentum fieri potest de eo, qui iactu sagittæ interficit sacerdotē, & in ipso egressu sagittæ dolet de peccato.

VLTIMO probatur hæc sententia testimonijs D. THOMÆ nam 22. q. 79. art. 3. in solutione tertij probat, eum, qui somno redditur impotens ad pręcepti adimpletionem, non peccare, quando incipit dormire: quoniam potest excitari antequam adueniat tempus, pro quo præceptum obligat; & ex consequenti adimplere præceptum, & non omittere: & ita subdit statim, *vnde dicendū est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria* & q. 150. art. 4. dicit, mala, quæ fiunt ab ebrio, qui culpabiliter se inebriauit, esse peccata, & esse voluntaria, quia proueniunt à causa voluntaria & q. 154. art. 5. repetit idem de pollutione nocturna proueniente ex causa culpabili.

Confirmatur quoniā infr. q. 74. art. 8. docet, nocumentum præcognitum formaliter, aut interpretatiue, aggrauare peccatum, etsi, quando euenit, non sit in nostra potestate; & supra q. 20. art. 5. docet, omnes effectus ita præcognitos addere ad bonitatem vel malitiam: ergo effectus isti, quando existunt, habent bonitatem, aut malitiam moralem, & ex consequenti, qui est eorum causa, dicetur tunc bene operari, aut peccare, & idem est de omissione.

PRO SOLVTIONE.

§. 2. *Decisio propositæ difficultatis.*

DICO PRIMO *in volitione siue formali siue interpretatiua causæ omissionis, est malitia moralis,* A *& culpa, quæ consistit in transgressione precepti affirmatiui obligantis pro tempore sequenti ad exercendum aliquem actum: & hæc malitia est eiusdem speciei cum ea, quæ posset conuenire ipsi omissioni, aut carentia huius actus, si essent libera*, probatur PRIMA PARS, quia, quando aliquid est contra aliquod præceptum, etiam volitio illius siue formalis siue interpretatiua est contra idem præceptum; ergo volitio formalis aut interpretatiua omittendi, est contra præceptum affirmatiuum, cui repugnat omissio; & ex consequenti habet malitiam, quæ consistit in transgressione illius præcepti; & ex hoc probatur SECVNDA PARS, quoniam malitia, quæ posset conuenire carentiæ illius actus, consisteret in priuatione conformitatis ad huiusmodi præceptum.

Confirmatur, quia quando quis tempore, pro quo præceptum obligat ad exercendum aliquem actum, vult omittere eum, & omittit, eadem malitia non solum specie, sed etiam numero est in volitione omittendi & in ipsa omissione vt probaui, dubio præcedenti: ergo quando prius vult omittere; & postea, hoc est, in tempore, pro quo obligat, omittit; quamuis forte propter discontinuationem possit esse in omissione malitia distincta numero ab ea, quæ est in priori volitione, non B tamen erit distincta secundum speciem.

EX HOC SEQVITVR *primo*, quod quando adhibetur causa voluntaria omissionis, tunc incipit imputari culpa omissionis; probatur, quia tunc incipit imputari culpa alicuius peccati cum incipit esse eius malitia.

Secundo sequitur, quod qui voluntarie dat causam omissionis, peccat formaliter peccato omissionis, & non solum reductiue, (vt aliqui volunt) probatur, quoniam vbi est formaliter malitia alicuius peccati, ibi est formaliter tale peccatum: sed in volitione causæ est malitia eiusdem speciei cum malitia omissionis, ergo in ea incurritur formaliter peccatum omissionis.

DICO SECVNDO, *in omissione, quæ ex causa voluntaria sequitur, in tempore, quo vitari non potest, non est malitia numero distincta ab ea, quæ est in volitione causa*; ita tenet Cordubensis lib. 2. quæstionarij q. 18. & probatur, quia peccatum in tantum est peccatum, in quantum voluntarium: ergo vbi non est voluntarium distinctum, vt in prædicta omissione, non est malitia numero C distincta.

Confirmatur primo, quia omissio in isto casu vt plurimum se habet in ratione voluntarij ad volitionem causæ, sicut actus externus ad internum: sed in actu externo non est malitia numero distincta ab ea, quæ est in interno, ergo neque in omissione ista.

Confirmatur secundo, nam quando omissio prouenit immediate ex volitione formali omittendi, non est in omissione malitia numero distincta ab ea, quæ est in volitione, & ita qui formaliter vult omittere, & omittit, non peccat duplici peccato, ergo idem est dicendum in nostro casu.

DICO TERTIO, *malitia, quæ est in volitione causæ, non deriuatur in isto casu ad ipsam omissionem, neque inhæsiue, neque denominatiue, ita vt ratione eius omissio dicatur proprie & formaliter peccatum*: probatur, quoniam malitia actus interni non deriuatur ad externum, nisi externus sit actu

in libera potestate nostra, ita vt exerceatur cum actuali potestate siue indifferentia ad vtrumque: ergo similiter malitia volitionis non deriuatur ad omissionem, nisi ipsa omissio sit actu in potestate omittentis; *consequentia* patet, quoniam malitia quæ est in volitione omittendi, non potest communicari omissioni, nisi vt plurimum eo modo, quo malitia actus interni communicatur externo; & *antecedens* probatur, quoniam malitia moralis, fundatur in voluntario, ergo quod non est actu voluntarium, & liberum, non est capax malitiæ moralis.

Ad hoc respondent aliqui, quod vt aliquid sit capax malitiæ moralis per modum actus externi, satis est quod sit voluntarium virtualiter, hoc est, quod procedat ex causa actu libera & voluntaria: videturque hoc desumptum ex Caiet. & Soto locis citatis.

Sed contra, quia sequitur, quod, si quis alteri præbeat venenum, dicatur proprie peccare actu toto tempore, quo durauerit actio veneni in eum, quia toto illo tempore erit huiusmodi actio ipsi voluntaria in sua causa; & similiter sequitur, eum, qui comedit id, quod noxium est saluti, vel propter quantitatem, vel propter qualitatem, peccare actu, non solum quando comedit, sed etiam quamdiu id, quod ita sumptum est permanet in corpore inferendo ei damnum.

Forte negabis sequelam cum Soto, qui loco citato in solutione primi argumenti videtur dicere, quod effectus, qui pendent ab actione potentiæ nutritiuæ, quales sunt effectus veneni, & cibi sumpti, quoniam non possunt fieri nisi potentia nutritiua concurrente ad immutationem cibi & veneni, non sunt in nostra potestate per se & immediate, & in sua causa; quoniam actio potentiæ nutritiuæ, quæ etiam est eorum causa, non subditur imperio voluntatis; sed solum mediate & antecedenter per applicationem agentium naturalium, hoc est per applicationem cibi aut veneni ad locum, in quo possit immutari à potentia nutritiua.

Sed contra, quia vt effectus sit liber & voluntarius in sua causa, satis est quod applicatio causæ ad producendum eum fiat libere, hoc est cum indifferentia ad vtrumque: sed in isto casu applicatur hoc modo tota causa effectus veneni; ergo, probatur *minor*, quia licet venenum non concurrat ad suum effectum nisi vt immutatum à calore naturali: tamen quod immutetur, fuit liberum præbenti venenum, ita vt potuerit ab eo impediri in principio.

Confirmatur quia alias idem poterit dici de homicidio perpetrato ab ebrio, siue de quocumque alio malo: quoniam causa propter quam huiusmodi malum est voluntarium, est ebrietas voluntaria; constat autem quod homo non est immediata causa & per se suæ ebrietatis, sed vt applicans actiua passiuis, scilicet sumendo intra stomachum vinum, ex cuius immutatione facta à calore naturali sequitur turbatio mentis, in qua consistit ebrietas; Neque video cur sint magis voluntarij effectus prouenientes ex libera sumptione vini, quam illi qui proueniunt ex libera sumptione cibi noxij, aut ex actu dandi alteri venenum.

A *Præterea* probatur illud idem antecedens, scilicet, quod, vt actus externus participet malitiam formalem ab interno, & sit propriæ peccatum, debet esse actu in nostra potestate: quoniam alias sequeretur, aliquem, postquam iam est in gratia per pœnitentiam peccati, committere ipsum peccatum, imo postquam est in purgatorio l. in cælo: vt patet, siquis post emissam sagittam antequam perueniat ad percutiendum, habeat veram contritionem de peccato intento per talem emissionem, & moriatur.

Ad hoc aliqui respondent negando sequelam, & ad probationem dicunt, quod in illo casu percussio nullo modo est voluntaria, quoniam prior volitio est retractata per actum contritionis: videturque hoc desumptum ex Soto loco citato, vbi inquit, quod, si quis in vigilia dedit causã pollutioni futuræ in somno, & antequã dormiat, doleat de hoc peccato, nõ dicetur peccare, cum pollutio in somno euenerit, eoquod casu fuerit intercisa.

Sed contra percussio in isto casu solum dicitur voluntaria virtualiter, aut in causa, quia procedit à causa, scilicet ab emissione sagittæ, voluntaria & libera in actu: sed contritio neutrum istorum potest impedire; ergo neque quod percussio sit voluntaria in causa. B

Dices, per contritionem impediri ne emissio sagittæ vt voluntaria concurrat actu ad ipsam percussionem: quia Interrumpitur eius causalitas.

Sed contra, emittens sagittam nullum præbet concursum voluntarium ad motum ipsius sagittæ, nisi quantum ad eius principium; sed quod concurrat isto modo non aufertur per subsequentem contritionem, ergo; probatur *maior*, quia nihil, quod sit causa motus sagittæ, postquam emissa est, pendet in suo esse aut in causalitate à voluntate iacientis eam: sicut id quod est causa motus proiectorum, postquam proiecta sunt, siue sit impetus impressus, siue quidquid aliud, non pendet à proijciente, nisi in principio.

Confirmatur, quoniam alias sequeretur quod quamuis hac percussione occideretur sacerdos, non incurreretur excommunicatio, si esset lata, nec irregularitas; nec obligatio restituendi: patet *sequela*, quia nihil istorum incurri potest propter effectum, qui nec in se, nec in sua causa est voluntarius.

C Sed obiicies, omissio in isto casu est consummatio & complementum volitionis omittendi, ergo malitia, quæ est in illa volitione, communicatur ipsi omissioni: *antecedens* patet ex ratione qua Diuus Thomas superius q. 20. art. 4. probat, actum externum esse consummationem & perfectionem interni; scilicet, quia comparatur ad ipsum, sicut eius finis, & terminus; & omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem, vel attingit terminum. Nam similiter poterimus dicere, omissionem actualem esse finem & terminum volitionis omittendi; & *consequentia* patet, *tum quia* malitia actus interni ideo deriuatur, imo extenditur ad externum, & ita fit maior extensiue, quoniam in actu externo cõsummatur & perficitur internus, vt Diu. Thomas docet loco citato; *tum etiam quia* præceptum, quod prohibet actum, prohibet etiam eius consummationem, & perfectionem; sicut præceptum, quod prohibet homicidium, prohibet homicidium in

opere externo consummatum.

Respondetur distinguendo antecedens, *si enim intelligatur* de consummatione & perfectione diuersi ordinis, hoc est, quæ non sit actus humanus, sed obiectum ipsius, & etiam effectus ineuitabiliter procedens ex eo, verum est; quoniam omissio est obiectum illius volitionis, saltem virtualiter, & vt contenta in causa expresse volita, & ineuitabiliter procedit ex ea mediate, hoc est supposita causa; *si tamen intelligatur* de consummatione eiusdem ordinis, hoc est quæ sit actus humanus, & liber, falsum est, quoniam omissio in isto casu non subiacet secundum se libertati voluntatis; & vt valeret, deberet intelligi antecedens de perfectione secundi generis, & ita neganda est *consequentia*; & *ad primam* probationem dico, illud esse verum, quoniam actus externus est consummatio interni secundo modo; *ad secundam* dicendum est, præceptum, quod prohibet actum aliquem, prohibere quamcumque consummationem ipsius, sed non eodem modo: nam *priorem* prohibet tantum vt obiectum malum, & propter malitiam obiectiuam, quam habet in se; *posteriorem* vero non solum isto modo, sed etiam vt actum humanum malum, & propter malitiam formalem quam habet deriuatam ab actu interno, siue inhæsiue, siue denominatiue; & quia, vt aliquid sit proprie peccatum, non sufficit quod sit malum malitia obiectiua, sed requiritur quod sit malum malitia formali, ideo non quæcumque ex illis consummationibus actus est proprie peccatum, sed solum posterior.

Et si quæras, an omissio in isto casu possit aliquo modo dici peccatum? *Respondetur*, hoc pertinere ad quæstionem *de nomine*, nam *de re* iam constat, scilicet, quod non est peccatum, cum nullam habeat malitiam formalem, neque propriam, neque deriuatam à volitione; dico tamen *proprie* non appellari peccatum, sed *sequelam aut effectum peccati*; *figurate* vero posse appellari peccatum, quia est effectus peccati, atque etiam causa, quatenus habet rationem obiecti; & nomina causarum solent attribui effectibus, & è conuerso: sicut Paulus ad Roma. 6. 7. & 8. appellat concupiscentiam peccatum, non quia vere & proprie peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat vt exposuit CONCILIVM Trid. ses. 5. decre. de peccato. origi. can. 5.

§. 3. *Soluuntur motiua aliarum sententiarum.*

AD ARGVMENTVM *primæ sententiæ*, vt respondeamus, SVPPONENDVM est, omissionem interdum sumi pro malitia & culpa omissionis, & interdum pro ipsa actuali cessatione ab actu: & hoc supposito, dico, hominem in illo casu damnari, propter omissionem sumptam priori modo, quia in volitione causæ, ex qua sequitur omissio, reperitur malitia omissionis; non vero propter omissionem sumptam posteriori modo, & hoc tantum probatur eo argumento: quare concedo in primis quod tunc peccat homo contra præceptum affirmatiuum, cui opponitur omissio; nã licet nõ obliget pro tunc ad exercendum actum, tamen obligat ad non faciendum aliquid, quo reddatur impossibile exercere eum suo tempore: & ideo non oportet quærere aliquod præceptum, contra quod sit

A hoc peccatum, sicut fecit Adrian. loco citato, vbi inquit, peccatum illud esse contra præceptum de adhibenda cautione, aut circumspectione, vt vitemus ea, quæ possunt impedire obseruationem legis, quod dicit colligi ex illo ad Ephe. 5. *videte quomodo caute ambuletis*; & prouer. 4. *oculi tui videant recta, & palpebræ tuæ præcedant gressus tuos*; Quę sententia mihi non placet, quia sequeretur ex ea, quod malitia, quæ est in volitione causæ, non esset eiusdem speciei cum malitia omissionis, aut alterius effectus prouenientis ex ea: sed potius pertineret ad imprudentiam. Et similiter concedo, quod si excitetur à somno antequam adueniat tẽpus, pro quo tenetur exercere actum, poterit adimplere præceptum, imo & peccare nouo peccato contra ipsum; quamuis iam antea peccasset alio peccato, quoniam cum primum peccatum non fuerit actualis cessatio ab actu, sed volitio cessandi, bene poterit postea ipsum adimpleri præceptum exercitio actus, aut etiam violari cessatione.

AD PRIMVM *secundæ sententiæ* respondetur, id, quod ibi dictum est; sufficit enim actum externum coniungi actu cum interno, & subordinari ei, vt ab eo participet esse actu liberum & voluntarium

B secundum se; & ex consequenti esse capacem malitiæ moralis: At vero omissio in nostro casu non est libera secundum se, sed solum in sua causa, & ideo non secundum se capax malitię moralis, propter defectum conditionis requisitę ex parte sui fundamenti; sed solum quatenus habet esse in sua causa.

Et ad obiectionem contra hoc oppositam respondetur, negando antecedens, & ad primã probationem respondetur, non esse contra nostrã sententiã id, quod ibi docet ARISTOTELES, quoniam vt illa dicantur voluntaria, satis est quod aliquo modo sint voluntaria, scilicet in sua causa: neque oportet, quod etiam secundum seipsa sint voluntaria; & hoc probatur optime testimonio legislatorum, quo ibi vtitur ARISTOTELES, non enim iuste aduersus ista statueret pœnas, nisi aliquo modo essent voluntaria. Ad *secundam probationem* concedenda est sequela, si consequens intelligatur de occisione, cum sit actu percussione sagittæ, aut alterius proiecti: quoniam percussio non est voluntaria secundum se, sed solum in sua causa, scilicet in vo-

C luntaria emissione sagittæ; & ita in ipsa emissione reperitur malitia homicidij, tanquam in actu externo, & non in percussione, quæ postea sequitur.

Ad confirmationem distinguendum est antecedens, & consequens; quoniam *vtrumque est verum si intelligatur* de omissione, quæ actu coniungitur cum libertate, quę est in volitione, siue formali siue interpretatiua ipsius; vt patet, cum quis propter ludum omittit sacrum; siue enim ludus sit formaliter volitus vt causa omittendi, siue solum interpretatiue, ipsa omissio est formaliter peccatum, quoniam est actu voluntaria, quamuis indirecte; & *vtrumque est falsum, si intelligatur* de omissione, quę non ita coniungitur libertati volitionis, vt contingit in nostro casu: nam siue somnus sit volitus formaliter vt causa omittendi sacrum, siue solum interpretatiue, non erit formaliter peccatum omissio, quæ postea sequitur in somno. Quod si solũ antecedens intelligatur de omissione

coniuncta *priori modo*, poterit ipso concesso negari consequentia.

Ad secundum, nego antecedens; & ad probationem dico, quod quamuis sit consilium confiteri effectus illos, quoniam ex eis melius cognosci potest qualitas probabilitatis, quę erat in causa, vt ex ea sequeretur: tamen, si alia via sufficienter explicetur huiusmodi probabilitas, & fiat restitutio, quæ ratione illorum effectuum potest deberi, non est necessarium eos fateri, quia neque sunt peccata, neque partes peccatorum, neque circumstantiæ notabiliter aggrauantes.

Ad primam confirmationem, respondetur, primum caput ex ijs, quæ in ea referuntur, potius fauere nobis: quoniam cum inquit, Loth solum culpari quantum ebrietas meretur, videtur significare, solum peccasse se inebriando, non vero committendo incestum: quando iam erat ebrius. *Alterum* vero caput exponi facile potest, si dicamus incestum dici partum deteriorem, nō in seipso, sed in causa, in qua fuit eius malitia, simul cum malitia ebrietatis, & fuit grauior ea. Verum est, quod aliqui excusare volunt Loth à crimine incestus, quia neque potuit, neque debuit prænidere sequi talem effectum ex ebritate: quam sententiam videtur sequi Hieron. epistola 22. quæ est ad Evstochivm de custodia virginitatis c. 4. vbi inquit, ipsum ignorasse quid fecerit, & eius voluntatem non fuisse in crimine; & clarius Chryso. homil. 44. in Gene. vbi de eo ita inquit: *nunc autem opinor & superna dispensatione esse factum, ita fuisse eum aggrauatum vino, vt omnino ignoraret ne scilicet fieret criminum reus. ea enim peccata nos condemnant, quæ scientes & voluntarie facimus.* & Orige. homi. 5. in Gene. & lib. 4. contra Celsvm circa medium & D. Thomas sub dubio, 2.2. q. 150. art. 4 vbi pro eadem sententiam refert testimonium Avgvstini paulo superius explicatum. Quod si alicui hoc placuerit, poterit dicere, concubitum illum appellari ab Ambrosio *incestum*, non in genere moris, sed in genere naturæ; aut secundum communem hominum existimationem: Sicut Aristoteles 5. Ethic. c. 8. de eo qui subita ira correptus & sine deliberatione alium percutit, inquit, *nam qui his impulsi lædunt alterum, & qui his peccant, iniuriam illi quidem faciunt, & eorum facta sunt iniusta facta: nondum tamen propter hac iniusti, neque improbi sunt*; & eodem modo etiam appellari *partum deteriorem*; aut propter gentes ex eo ortas, scilicet Moabitas & Ammonitas, qui Deutro. 32. excluduntur ab ecclesia Domini etiam vltra decimam generationem.

Ad secvndam confirmationem respondetur, sanctos non dicere, pollutionem in illo casu impedire sumptionem Eucharistiæ, quia sit formaliter peccatum; sed propter immūdiciem corporis, quę cum ea est coniuncta; & propter euagationem mētis, quæ ex ea solet sequi, vt docet D. Thom. 3. p. q. 80. articulo 7.

Ad tertiam respondetur, negando antecedens, cum duplici limitatione: *prima* est, quod intelligatur de illis effectibus, nō quatenus sunt in suis causis, sed quatenus existunt in seipsis, & ita superadduntur causis; sic enim negauimus eos esse formaliter peccata; *altera* est, quod intelligatur de pœnis, quæ imponuntur propter culpam; quoniam intellectum de alijs, de quibus statim dicemus, non est ad propositum, vt constat; & *ad primam probationem* quantum attinet ad c. *si quis insaniens* respondetur, cum glossa intelligi de eo, qui quamuis sua culpa inciderit in furorem, tamen nullo modo prçuidit inde secuturum homicidium & ex consequenti non peccauit in eo; imponitur vero ei pœnitentia ad cautelam, ne iterum sua culpa incidat in furorem, vnde secutum fuit; sicut etiam in c. *in lectum* 24. q. 2. imponitur pœnitentia ei, qui cum ignorantia inuincibili accessit ad sororem propriç vxoris, credens esse propriam vxorem; nō quidem quia in eo peccauerit, sed ad cautelam, & ne disciplina ecclesiæ deseratur, vt ibidē ait glossa. ver. *pœnitentiam*, vbi plures aliæ determinationes iuris referuntur ad hoc propositū quantum vero attinet ad clementinam *si furiosus*, dico, quod si homicidium nullo modo sit voluntarium in causa, quia neque præuisum est, neque debuit præuideri, quod poterat sequi ex ebrietate, non incurritur irregularitas; neque hoc est alienum à decisione illius textus, cum ibi eximatur ab hac pœna infans, & dormiens occidentes aliquem; si tamen homicidium fuit aliquomodo voluntarium in causa, quia præuisum est, aut saltem debuit præuideri, propter alios euentus ipsum secuturum ex ebrietate, incurritur irregularitas, neque ad hoc oportet, quod ipsum homicidium in se sit peccatum: sed satis est, quod in sua causa sit peccatum; imo & quod sit voluntarium, quoniam ad incurrendum irregularitatem non requiritur culpa, sed sufficit opus voluntarium; & ita non obstabit quod præcesserit contritio de peccato cōmisso in causa, vt si quis post potum vini sufficientis ad inebriandum, habeat talem contritionem antequam amittat vsū rationis: quia contritio nō potest impedire, ne homicidium sit voluntarium in causa, vt paulo superius probaui de omissione simili modo subsecuta. *Ad secundam probationem* respondetur, illis legibus non puniri ea, quæ fiunt ab ebrio, quia in se sint formaliter mala & peccata: sed propter malitiam quam habent in causa, in qua fuerunt volita, in quo casu loquitur ibi Aristoteles; itaque in ebrietate sunt duæ culpæ distinctæ: *altera propria & altera mali effectus* verbi gratia, homicidij voliti in ea; & contra eas possunt statui etiam duæ pœnæ. Cæterum quia hominibus non constat effectum fuisse voluntarium in causa, nisi actu sequatur ex ea, ideo legibus humanis non statuitur pœna contra ipsum, nisi supposito quod sequatur.

Alij inter quos est D. Thomas 1.2. q. 150. art. 4. ad primum dicunt, Aristotelem loqui ex mente cuiusdam Pittaci antiqui legislatoris, qui (vt ipse Aristoteles refert 2. polit. in fine) legem tulit, vt si quis ebrius alium percusisset, puniretur grauius, quam si sobrius idem fecisset: in quo (vt ibi aduertit Aristoteles) non respexit ad hoc, quod magis debeat ignosci ebrijs, propter ea quæ faciunt, quia non sunt suæ potestatis; sed ad communem vtilitatem reipublicæ, cui voluit prospicere, deterrendo homines ab ebrietate grauitate pœnæ, quia ex ea multa mala proueniunt, quæ homines sobrij non faciunt.

Ad confirmationem, aliqui dicunt, quod in eo casu non incurritur excommunicatio; sed hoc *alijs* videtur falsū, de quorū numero sunt Palvd. in 4. d. 18. q. 3. art. 3, Siluest. verb. excommunicatio

catio 6. n. 5. & gloss. in c. *mulieris de sententia excommunicationis verb. authoritate, vel mandato*: ex quibus desumi possunt in argumenta ad eius impugnationem; & *præterea*, quamuis esset verum, non sufficeret ad dissoluendum argumentū: quoniam omnes conueniunt saltem in hoc, quod, si ecclesia haberet intentionem excommunicandi eum, qui illo modo occideret sacerdotem, maneret excommunicatus. Ideo aliter respondetur, supponendo duo: *Primum* est, quod non est idē *imponi*, & *incurri* excommunicationem: quoniam *primum* tenet se ex parte legis, aut superioris, *secundum* vero ex parte subditi; & quamuis ad vtrūque requiratur culpa, non tamen eodem modo: nam *ad primum* requiritur culpa, vt præsens aliquo modo, vel futura, & ideo propter peccatum omnino præteritum & remissum non imponitur, imo neque potest imponi excommunicatio, vt dicunt Soto in 4. d. 22. q. 1. art. 2. & in relectione de sigillo. memb. 2. q. 6. ad 1. Nauar. in Manua. c. 27. n. 9. & alij: tamen *ad secundum* non requiritur quod culpa sit præsens, sed satis est quod præcesserit, quamuis sit remissa, quia excommunicatio non est culpa, sed pœna. & pœna bene potest solui post remissionem culpæ, propter quam fuit imposita. Alterum est, quod, quamuis culpa sit sufficiens causa per modum condignitatis vt incurratur: tamen aliquādo potest requiri aliquid aliud, non vt causa, sed vt conditio sine qua non incurretur, quia forsan legislator noluit vt delictum aliquod haberet annexam talem pœnam, nisi supposita tali conditione; & ita accidit in nostro casu, quoniam ecclesia voluit peccatum homicidij, aut percussionis clerici tunc solum habere annexam excommunicationem, quando sequitur effectus, ita vt de facto in clericum violenter manus inijciantur, & non antea, quamuis interueniat aliquis actus externus; & ideo quamuis is, qui misit alterum in Indiam, vt interficeret sacerdotem, aut emisit sagittam, qua configeret ipsum, tunc commiserit peccatum sacrilegij, & huiusmodi peccatum tamdiu potuerit durare vt actuale, quamdiu ab ipso vitari potuit effectus realis homicidij, aut percussionis, & non amplius: tamen non incurret excommunicationem quousque reipsa sequatur huiusmodi effectus, quia tunc adimplebitur conditio, sine qua peccatum illud non habet annexam excommunicationem; tunc vero incurret eam, etiam si per contritionem fuerit antea repositus in gratia, vt explicui in priori suppositione; & est simile cum iudex præcipit alicui sub pœna excommunicationis, vt intra sex dies soluat debitum, quia tamen sua culpa noluit soluere quinque prioribus diebus, si iste sexto die antequam compleatur terminus, reddatur impotens ad soluendum, quamuis etiam doleat de peccato commisso non soluendo, & reponatur in gratia, incurret excommunicationem finito termino, quia terminus ille non est indulgentiæ, sed præcisionis, & vt conditio requisita ad incurrendum excommunicationē propter peccatum inobedientiæ commissum & ex his patet solutio *ad formam* argumenti, est enim neganda *minor*, scilicet, quod ille non incurrat tūc excommunicationem propter peccatum præteritum, nam licet tunc non sit peccatum illud, satis est quod fuerit & quod tunc adimpleatur conditio, sine qua non habet annexam excommunica-

A tionem. Addo tamen, quod si ille, postquam repositus esset in gratia, moreretur, & postea sequeretur homicidium, non incurreret excommunicationem, quia iam esset extra iurisdictionem ecclesię militantis.

Ad vltimvm respondetur, quod D. Thom. in priori testimonio non loquitur de peccato omissionis, quoad culpam, sed quoad executionem omissionis: & de hac dicit duo, *primum* est quod nō est, quando quis incipit dormire cum periculo omittendi, quod nos etiam diximus esse verissimum, & hoc tantum probatur eius argumento, scilicet, quod si iste excitetur, poterit adimplere præceptū exercendo actum; quia ex hoc tantum sequitur, quod non præcesserat actualis omissio huius actus; *alterum* est, quod incipit imputari in tempore, pro quo obligat præceptum, quod licet sit difficilius, quia eius culpa & malitia antea imputabatur, scilicet cum adhibita est causa: tamen explicari potest, si dicamus, quod quia illa malitia tunc accipit complementum, quod consistit in hoc, quod est terminari, & habere effectum (vt paulo superius explicaui) ideo dicitur tunc incipere imputari, scilicet quantum ad illud complementum. In alijs vero duobus testimonijs, solum dicit Diu. Thomas, illos effectus esse voluntarios, & peccata: non

B tamen dicit, esse tales, prout sunt in seipsis; & ideo poterimus dicere, quod in suis causis habent vtrumque.

Ad Confirmationem respondetur cum Adria. loco citato, quod cum Diu. Thomas inquit, effectum præcognitum addere ad bonitatem, vel malitiam causæ: non loquitur de effectu quatenus existit actu in seipso, sic enim vt plurimum addit bonitatem aut malitiam accidentalem; sed quatenus est in sua causa, quæ causa, quatenus est voluntaria, & continens talem effectum, habet eius bonitatem, aut malitiam.

Ad argumentum propositum in principio huius difficultatis, respondetur Diu. Thomam in illa solutione tertij non dixisse absolute, solum peccare aliquem contra præceptum affirmatiuum in tempore, pro quo obligat: sed cum limitatione ad certum modum peccandi contra ipsum, scilicet cessando ab actu, in quo videtur innuere, posse alio modo esse peccatum, contra præceptum istud, antequam adueniat tempus illud, scilicet per a-

C ctum positiuum.

§. 4. *quando & quomodo incipiat peccatum omissionis.*

Secvnda difficvltas est: *quia iuxta regulam in illa solutione traditam à* Diu. Thoma *non poterit assignari tempus nec instans in quo peccatum omissionis incipiat esse?*

Qvod sic probo: supponamus, quod tempus, pro quo obligat præceptum audiendi sacrum sit vltima medietas vndecimæ horæ ante meridiē; & argumentor sic: qui omittit sacrum, non peccat primo in aliquo instanti illius medietatis, neque in aliquo tempore, neque in tota medietate, ergo in illa medietate, pro qua obligat præceptū, nullo modo incipit esse peccatum omissionis; probo *antecedens*, quia *in primis non peccat primo in aliquo instanti*, quoniam (vt ita peccet, necesse

est, quod

est, quod in illo instanti, possit audire sacrum, sicut requiritur ad præcepti obseruationem, quod si tunc potest, sequitur quod etiam immediate post illud instans possit, quoniam ablatio vnius instantis indiuisibilis non impediet, ne tempus, quod remanet, sit sufficiens ad audiendum sacrum; & hoc argumentum fieri potest de quocumque instanti illius medietatis, siue extremo siue continuatiuo. *Neque etiam potest dici, quod peccet primo in aliquo tempore*, quoniam vel potest *in qualibet parte* illius temporis audire sacrum, vel solum potest *in principio* eius, & non post principium; *si primum*, ergo non peccat in priori parte illius temporis, quia post ipsam potest audire sacrum, & ex consequenti adimplere præceptum; *si secundum*, inquiram, an principium illud sit diuisibile, hoc est *tempus*; vel indiuisibile, hoc est *instans*; *si dicas primum*, redibit argumentum factum de toto illo tempore, cuius istud est pars, quoniam etiam istud habet partes; *si vero dicas secundum*, redibit argumentum factum de instanti. *Neque tandem potest dici quod peccet primo in tota illa medietate*, quoniam supposito ex casu, quod tota sit necessaria ad audiendum sacrum, sicut obligat præceptum, impossibile erit, in secunda eius medietate ita audire ipsum; & ex consequenti tunc non violabitur præceptum. Occasione huius difficultatis inquiro, *quando & quomodo incipiat peccatum omissionis*: vbi non loquor de malitia, aut culpa, quæ est in volitione, aut causa voluntaria omittendi: quoniam de hac certum est quod incipit sicut ipse actus; sed de ipsa actuali omissione, siue cessatione ab actu, de quo agunt ALTISIOD. lib. 2. suæ summæ tract. 29. c. 2. q. 3. AIMAI. in moral. tract. 3. c. 25. & ANGEST. etiam in moral. cap. 10. §. 2. qui incipit, *difficilis est*; non tamen mihi in omnibus placent, & ideo eis relictis.

DICO PRIMO *quando præceptum affirmatiuum obligat ad exercendum actum instantaneum in aliquo instanti determinato, omissio incipit, & etiam desinit intrinsece in illo instanti, ita quod illud instans est primum & vltimum esse ipsius*: probatur, quia tunc primo concurrunt conditiones requisitæ ad omissionem, scilicet *posse, & teneri facere, & non facere*; & vltra illud non manent, quia, ex suppositione, præceptum non obligat vlterius.

DICO SECVNDO, *si præceptum obligat ad exercendum illum actum pro instanti indeterminato vsque ad aliquem terminum extrinsecum, verbi gratia, ad eliciendum actum dilectionis in aliquo instanti huius horæ excludendo vltimum, dicendum est quod omissio incipit, cum homo videt, aut tenetur videre se exponi periculo non eliciendi actum illum in tota hora, quia instat eius terminus*. probatur, quia præceptum illud non potest continere perfecte vim obligandi, nisi determinetur saltem ad aliquod instans: sed prudentia dictat, debere determinari ad instans illud, & non ad aliud; ergo illud instans est primum, pro quo obligat; & ex consequenti, in eo incipit omissio. *minor* patet, quia in illo est peculiaris ratio periculi; & ex suppositione, in nullo ex alijs est aut hæc ratio, aut alia potius, quam in reliquis; & *ma-*

A *ior* probatur, quia de ratione obligationis præcepti est, quod quantum est de se possit violari: non autem potest violari, nisi determinetur ad certum tempus, vel instans: *Neque* potest dici, quod violatio huius præcepti poterit fieri in omnibus illis instantibus simul sumptis, ita vt in omnibus sit peccatum omissionis: *quia certum* est, non obligare præceptum istud pro multis eorum; *neque etiam potest dici*, quod poterit violari in aliquo instanti sumpto vage, & indeterminate: quia omissio, de qua loquimur, & eius duratio, esset quid certum, & determinatum, sicut actus, cui opponitur: ergo etiam eius mensura esset instans certum & determinatum.

Confirmatur, quia negari non potest, quod Deus cognoscat certo & infallibiliter, quando est id, quod habet esse certum & determinatum; ergo neque quod cognoscat instans, in quo est.

Quod si obijcias, non posse fieri prædictam determinationem, si terminus ille extrinsecus sit homini incognitus, vt si sit primum non esse suæ vitæ: *Respondetur*, quod neque poterit B imponi tale præceptum, nisi communicetur homini cognitio termini, aut aliquod lumen, vel potestas, ad determinandum in particulari quando præceptum illud obliget.

DICO VLTIMO, *quando præceptum obligat ad actum successiuum, qui non potest exerceri nisi in tempore, qualis est actus audiendi sacrum; vel recitandi horas, omissio incipit esse in tempore, quo deberet incipere actus*; probatur; quoniam actus non incipit esse debitus in instanti, sed in tempore: ergo eodem modo incipit eius omissio; *consequentia* patet, quia omissio de qua loquimur, non est carentia actus pure negatiua, sed priuatiua, & ex consequenti respicit actum, vt debitum; & *antecedens* probatur, quia actus non potest positiue aut intrinsece incipere esse, nisi in tempore: ergo neque potest incipere esse debitus, nisi isto modo, alias præceptum obligaret ad impossibile.

Ex hoc sequitur primo, quod sicut actus, de quo loquimur, inciperet esse in tempore indeterminato, sic etiam eius omissio; & sicut respectu actus non daretur primum esse, sed vltimum non esse: ita nec respectu omissio- C nis.

Secundo sequitur, quod si omissio ista sit peccatum mortale, gratia desinet esse in vltimo non esse ipsius omissionis: ita vt illud vltimum non esse, sit vltimum esse gratiæ; probatur, quia neque possunt esse simul in eodem peccatum & gratia; neque homo in isto statu potest carere vtroque; ergo necesse est quod instans intrinsecum vni, sit extrinsecum alteri, & ex consequenti, si aliquod instans est vltimum non esse peccati (vt in nostro casu) illud idem erit vltimum esse gratiæ.

AD ARGVMENTVM respondetur, quod in illo casu peccatum non incipit intrinsece in aliquo instanti illius medietatis, neque in tota medietate, sed in tempore indeterminato, scilicet immediate post vltimum non esse illius medietatis: ita vt illud instans sit etiam vltimum non esse peccati omissionis.

Et ad obiectionem, dici potest, *primo*, quod quamuis tempus istud sit diuisibile *physice*, aut

A mathematice: tamen *moraliter*, hoc est in ordine ad obligationem præcepti, non est diuisibile, quoniam præceptum obligat primo pro toto tempore aliquo. *Secundo* dici potest, quod etiam physice est illud tempus aliquo modo indiuisibile, scilicet in ratione principij, in quo intrinsece incipit esse omissio; nam sicut actus audiendi sacrum non potest ita incipere omnino, nisi in tempore: sic nec eius omissio. Ex quibus patet, non esse eandem rationem de tota illa medietate, nec de parte aliqua determinata.

PRÆTER quæstiones has disputant hic aliqui, *penes quid attendatur grauitas malitiæ in omissione*, sed de hoc dicemus in fine, quæstionis 73. in qua Diu. THOMAS de eo agit respectu peccati in communi. Nunc breuiter dico, iudicandum esse proxime & formaliter ex quantitate obligationis ad actum, qui omittitur: ita vt quo plus aliquis tenetur ad eum, tanto grauius peccet. Quantitas vero obligationis potissimum cõsurgit ex præstantia actus: quia quo melior est actus, ad quem quis tenetur, eo cęteris paribus magis tenetur ad ipsum; potest autem hæc obligatio augeri aut minui ex alijs circumstantijs; vt si possim dando vnum subleuare extremam necessitatem proximi, & dando decem aureos subleuare grauissimam infra extremam; magis teneor ad primum, quam ad secundum: & ideo magis peccabo, si omisero primum, quam si omisero secundum. Inter has autem circumstantias potissimum locum obtinent illæ, quæ augent aut minuunt voluntarium: ex quo patet, omissionem, quæ est formaliter volita, esse maius peccatum, quam eam, quę solum est volita interpretatiuè; & inter volitas formaliter, eam, quæ est volita propter se, quam eam, quæ est volita propter alium finem, etiam malum: dummodo in isto casu comparatio fiat præcise in malitia propria omissionis.

B

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter definiatur peccatum, esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

CONCLVSIO, *Est affirmatiua.*

C

COMMENTARIVS.

CIRCA DEFINITIONEM istam peccati, suppositis ijs, quæ ad eius explicationem satis aperte traduntur à DIV. THOMA in corpore articuli, & in solutionibus argumentorum, est

DVBIVM I.

An per esse contra legem (per quod inquit Diuus Thomas explicari id, quod est formale in peccato) significetur aliquid positiuum, vel potius priuatiuum, aut saltem habens adiunctam priuationem?

§. 1. *Explicatio tituli.*

EST AVTEM hæc quęstio eadem cum illa, quæ alijs verbis solet hoc modo proponi *an ratio formalis constitutiua peccati in esse peccati, & in esse talis peccati (hoc est pertinentis ad talem speciem peccati) sit omnino positiua vel potius sit solum priuatio, aut aliquid constitutum ex positiuo & priuatione?* vbi pro explicatione tituli SVPPONENDVM est *in primis*, quęstionem hanc non esse intelligendam de peccato habituali, à quo transacto actuali denominatur aliquis formaliter peccator, siue sit contractum propria voluntate, quod dicitur *personale*, siue aliena, quod appellatur *originale*, sed solum de peccato *actuali*, hoc est de eo, ratione cuius dicitur quis actu peccare; & non de omni actuali, sed solum de peccato *commissionis*: nam de peccato *omissionis* iam diximus articulo præcedenti, consistere formaliter in priuatione actus debiti.

SECVNDO supponendum est, rationem formalem huius peccati esse aliquid simplex & vnum, & posse incomplexe concipi, & significari, tam in actu exercitó, quam in actu signato; & tam in cõmuni, quam in particulari; in quo deceptus est GREGO. in 2. d. 34. & 35. q. vnica art. 1. correl. 1. vbi oppositum sentit, contra communem sententiam theologorum, & contra communem vsum loquendi; nam peccatum sumptum in communi potest significari incomplexe tam in actu exercito quam in actu signato istis vocibus, *peccare & peccatum*, & sumptum in particulari, istis *furari & furtum*: sed ad eius impugnationem, & ad solutionem eorum, quæ pro se adducit, sufficiunt ea quæ hic dicuntur à CAIETANO.

§. 2. *Prima sententia, peccatum commissionis actuale constitui in priuatione.*

IN HAC RE variæ sunt theologorum sententiæ, quas omnes ad tres præcipuas reducemus. PRIMA EST eorum, qui dicunt, hanc rationem formalem consistere in quadam priuatione, ita vt sola priuatio sit formale peccati, & quidquid præter eam reperitur in peccato, siue sit ipsa substantia actus, siue ordo quicumque ad obiectum, habeat se tantum ad rationem formalem peccati, sicut materiale, & sicut fundamentum. In hoc conueniunt ALTISIOD. lib. 2, sum. tract. 7. c. 1. & tract. 14. c. 1. & sequentibus. RICARD. in 2. d. 34. circa primum principale q. 1. & d. 35. etiam circa primum principale q. 1. DVRAND. ead. d. q. n. 1. 4. & d. 40. q. 1. n. 5. & in 4. d. 17. q. 7. n. 34. SCOT.

Digitized by Google

dist. 37. q. 1. §. *ista quæstiones* & §. *concedo.* & §. *ex ista solutione* & quodlib. 18. §. *de primo* prope finem GABRIEL in 2. d. 35. q. vnica art. 2. & d. 37. q. vnica art. 3. & in 3. d. 37. q. vnica art. 1. notab. 3. HENRIC. quodlib. 1. q. 25. MARSI. in 2. q. 21. art. 1. ALMAI. in moral. tract. 2. c. 17. & plures alij. Verum quamuis isti in hoc conueniant: tamen in explicando, in quo consistat ista priuatio, aut cuius rei sit priuatio, valde dissentiunt inter se, vt postea referam in impugnatione huius sententiæ. Illud autem, in quo isti conueniunt, scilicet, formale peccati esse solum priuationem, probatur PRIMO ex modo loquendi scripturæ, quæ semper explicat malitiam peccati per *auersionem recessum, & defectum à Deo*, aut ab eius præceptis, quæ voces non important aliquid positiuum, sed priuationem vt Zacha. 7. *auerterunt scapulas recedentes, & aures suas aggrauauerunt ne audirent* Ezechi. 18. *cum auerterit se iustus à iustitia sua, corruet.* Ierem. 2. *malum & amarum est reliquisse te Dominum Deum tuum.* & cap. 14. *multa sunt auersiones nostræ*, psal. 77. *auerterunt se, & non seruauerunt pactum.* & Ioan. 1. *sine ipso factum est nihil*, quæ verba exponens aug. tom. 9. tract. 1. in Ioan. sic ait: *peccatum quidem non per ipsum factum est, & manifestum est, quia peccatum nihil est, & nihil fiunt homines cum peccant.*

Confirmatur testimonijs sanctorum, nam in primis DIONYSIVS c. 4. de diuinis nomini. prope finem dicit, malum esse priuationem aut scientiæ, quæ latere non potest, aut fidei, aut appetitus, aut actionis bonę. & toto illo capite sæpe appellat ipsum nominibus importantibus priuationem, qualia sunt ista, *infirmitas, imbecillitas, vacuitas, & defectus.* & præterea alij sancti sæpe loquentes de peccato, dicunt, *malum non esse naturam aliquam, sed nihil*, & priuationem, aut absentiam vel corruptionem boni, sic AVGVST. to. 1. lib. 7. confes. cap. 16. & to. 3. in enchiridio ad Laurentium. cap. 12. & to. 4. lib. 83. q. q. 6. & to. 5. lib. 11. de ciuit. cap. 9. & to. 6. lib. de natura boni contra Manichęos cap. 4. IVSTINVS martyr in responsionibus ad orthodoxos quæst. 46. & 73. BASIL in constitutionibus monasticis cap. 3. in fine. ANSEL. lib. 1. cur Deus homo cap. 11. & lib. de casu diaboli cap. 8. & tribus sequentibus & lib. de conceptu virginali & Leo primus epistola 93. siue 91. quæ est ad TVRIBIVM episcopum asturicensem cap. 6. vbi ita inquit, *fides vera quæ est catholica, omnium creaturarum siue corporalium siue spiritualium bonam confitetur substantiam: & mali nullam esse creaturam.* imo fere semper sancti supponunt hoc vt certum, vt respondeant manichæis: nam illi (sicut refert Iustinus martyr in quæstionibus christianis ad gentiles, quæstione prima, in refutatione responsionis non rectæ) vt probarent dari duo prima principia, alterum bonum, & alterum malum, quorum primum esset causa bonorum, & secundum malorum; sic obijciebant Catholicis: malum habet aliquod principium, & non bonum, scilicet Deum; quoniam Deus non est author mali: ergo malum: sancti vero respondebant, malum non esse naturam aliquam, sed priuationem, & ideo non habere primum aliquod principium effectiuum; ita respondet AVGVSTINVS, quoties incidit in disputationem hanc, sed expressius to. 4. lib. 83. q. q. 21. & to. 9. lib.

A soliloquiorum cap. 5. CHRYSOS. hom. 2. in acta, prope finem. DAMASCE. lib. 4. de fide ortho. cap. 21. BASIL. hom. 9. cui titulus est, quod Deus non est author malorum; & IVSTINVS loco citato, vbi quantum ad hoc non redarguit responsionem gẽtilis. Et idem videtur supponi in Concilio LATERA. sub INNOCEN. 3. & refertur c. *de summa Trinitate* vbi postquam definitur, Deum esse principiũ vniuersorum, dicitur dæmonem aut hominem nõ habere à Deo quod sit malus per peccatum, & ex cõsequenti excluditur malitia peccati à collectione vniuersorum entium realium.

SECVNDO probatur ista sententia, quoniam alias sequitur rationem formalem peccati esse positiuam & realem, atque adeo Deum esse causam peccati formaliter, quatenus est peccatum; quod sic probo, Deus est causa omnis entitatis realis: ergo etiam est causa illius rationis formalis realis, quæ constituit peccatum, & ex consequenti peccati quatenus peccatum est formaliter; quia quod est causa rationis formalis constituentis rem in aliquo esse, etiam est causa ipsius rei quatenus habet tale esse.

B *Confirmatur*, quia illa ratio formalis realis non est realis per essentiam, sed per participationem, alioqui esset infinita in genere entis realis; ergo reducitur in id, quod est ens reale per essentiam, scilicet in Deum, tanquam in causam; patet *consequentia*, quia omne quod est tale per participationem reducitur in id, quod est tale per essentiam, sicut in suam causam.

TERTIO, ratio formalis peccati, quatenus peccatum est commune ad peccatum actuale commissionis, & omissionis, est priuatio: ergo etiam ratio formalis peccati commissionis; *antecedens* patet, quia nihil positiuum reperitur in peccato omissionis, cum tota eius malitia consistat in priuatione & carentia actus debiti, vt dixi articulo præcedenti, & tamen in eo est ratio formalis peccati, sumpti in communi, sicut in quocumque inferiori sunt formaliter rationes formales graduum superiorum; & *consequentia* probatur, quia differentia positiua, præsertim realis, non potest esse cõtractiua priuationis, ergo ratio communis peccati, quæ consistit in priuatione, non potest contrahi ad constitutionem peccati commissionis per aliquid positiuum, sed solum per priuationem; & ex consequenti, formale peccati

C commissionis tam ex parte rationis communis, quam ex parte propriæ differentiæ, consistit in priuatione.

Confirmatur, rationes formales commissionis & omissionis conueniunt vniuoce in illa communi ratione peccati: sed ratio omissionis consistit in priuatione; ergo etiam ratio commissionis; patet *consequentia*, quia positiuum & priuatio nihil habent commune vniuoce.

QVARTO in peccato commissionis reperiuntur duo, scilicet conuersio ad obiectum, hoc est ad bonũ, quod appetitur, & auersio à Deo seu ab eius lege; & conuersio est aliquid positiuum scilicet actus quidam; auersio vero est priuatio subiectionis ad Deum, siue ad eius legem: sed auersio constituit peccatum commissionis in esse peccati, & non conuersio; ergo ratio formalis peccati cõmissionis, quatenus peccatum est, consistit in auersione, & ex consequenti in priuatione: probatur

batur minor quia abstracta per intellectum auersione, non erit conuersio contra legem, & ex consequente neque mala, & ea posita erit contra legem, atque adeo mala; ergo adæquata & totalis ratio malitiæ in peccato commissionis est auersio, sicut adæquata causa alicuius effectus dicitur illa, ex cuius affirmatione & negatione infertur affirmatio & negatio effectus; & sicut adæquatum constitutiuum formale hominis in esse hominis est id, quo posito ponitur essentia hominis, & quo ablato auffertur.

Confirmatur, quia præcipuum in peccato commissionis, quatenus est peccatum, est culpa: sed hæc formaliter consistit in auersione à lege Dei: ergo etiam consistit in ea formale peccati omissionis: probatur *minor tum quia* deuiatio à lege, quæ est formaliter ipsa culpa, consistit formaliter in auersione; in conuersione vero solum materialiter, prout scilicet ex ea sequitur auersio; *tum etiam quia* quantumcunque vna conuersio sit intẽsior altera, non dicitur grauior culpa, nisi quia ex ea sequitur maior auersio à lege: & ita grauior est culpa periurii, quam mendacij iocosi, quamuis maiori intensione sit volitum mendacium, quam periurium; & intra eãdem speciem non dicitur grauius B peccare qui intensius conuertitur ad bonum commutabile, nisi quia quo plus conuertitur, eo plus se auertit à lege Dei; & vniuersaliter nihil dicitur augere grauitatem culpæ, nisi in quantum ratione eius est maior auersio à lege.

QVINTO peccatum habituale quod relinquitur in aliquo, ex peccato actuali commissionis, cõsistit formaliter in priuatione rectitudinis debitæ in esse personæ, ergo etiam ipsum peccatũ actuale consistit formaliter in eadem priuatione: probatur *consequentia*, quia peccatum habituale comparatur ad actuale, sicut terminus, & sicut factum esse ad suum fieri: ergo eadem priuatio, quæ vt in facto esse est peccatum habituale, est vt in fieri peccatum actuale: sicut idem calor, vt in fieri est calefactio, & vt in facto esse manet transacta calefactione, & eadem priuatio luminis vti in fieri est obscuratio, sumpta per modum actionis, & vt in facto esse est obscuritas & tenebræ.

SEXTO malum simpliciter siue transcendens, hoc est, quod opponitur bono transcendenti, C consistit formaliter in priuatione ergo etiam peccatum commissionis. *Antecedens* patet ex communi omnium sententia, quæ etiam est. d. Thomæ 1. p. q. 48. art. 1. & potest facile probari, quoniam alias malum illud esset ens, atque adeo haberet proprietates entis, & ex consequenti simul esset malum & bonum in eodem genere, quoniam ex illis proprietatibus vna est bonitas, & *consequentia* probatur, quia peccatum commissionis, quatenus est peccatum, est quoddam malum, scilicet morale, & ex consequenti continetur essentialiter sub malo simpliciter, sicut inferius sub suo superiori; ergo si formale mali simpliciter consistit in priuatione, impossibile est quod formale peccati commissionis, quatenus peccatum est, consistat in positiuo; patet *ista consequentia*, quia, vt dicebam in tertio argumento, impossibile est gradum genericũ, qui consistit in priuatione, contrahi differẽtijs positiuis ad cõstitutionẽ suorũ inferiorũ.

VLTIMO, malum, siue peccatum in genere entis artificialis, quod reperitur in operibus actuum, A consistit formaliter in priuatione conformitatis ad præcepta artium: ergo similiter malum siue peccatum, quod in genere entis moralis reperitur in actibus humanis, consistit in priuatione conformationis ad regulas morum. *consequentia* patet ex paritate rationis, ita enim pendent actiones humanæ à regulis morum, vt sint bonæ in genere moris: sicut pendent opera artium à regulis ipsarum artium, vt sint bonæ in genere entis artificialis, scilicet tanquam à mensura, cui debent conformari, vt fiant bonæ. *Antecedens* probatur, quia alias sequitur vt quod locutio sit mala grammatica, & vt cathedra aut pugna sit mala in suo genere, non sufficiat quod non fiat iuxta præscriptum regularum, sed vlterius requiratur aliqua entitas superaddita.

§. 3. *Secunda sententia, constitui in positiuo.*

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui affirmant, formale peccati commissionis, quatenus peccatum est, esse aliquid positiuum, sed neque isti conueniunt in explicando quid sit istud positiuum, nam quidam dicunt esse quandam rationem formalem realem intrinsecam actui, hoc est inhærentẽ ipsi, quorum fundamenta adducemus postea.

Alij vero dicunt, esse aliquid reale, non tamen intrinsecum actui, sed extrinsecum per modum cuiusdam denominationis: vtunturque ad hoc explicandum exemplo isto, parietem esse visum à me, non est aliquid reale existens in pariete, sed est denominatio realis extrinseca, hoc est sumpta à forma reali extrinseca ipsi parieti, scilicet à visione quæ est in oculo meo. Nam visio quatenus terminatur ad ipsum, dat ei esse formaliter visum: & similiter parietem esse non visum à me, non est in pariete priuatio alicuius formæ debitæ ipsi parieti, neque forma realis ipsi inhærens, sed denominatio quædam sumpta ab eadem visione mea; nam quatenus visio non terminatur ad eum, habet rationem formæ denominantis ipsum non visum. Atque hoc modo dicunt, bonitatem & malitiam moralem in actibus nostris esse denominationem extrinsecam prouenientem à forma extra ipsos actus existente, scilicet à lege, vel regula rationis, dictantis aut prohibentis tales actus: ita vt, actum esse bonum moraliter, non sit aliud formaliter, quam esse dictatum, aut regulatum per rationem, aut legem extrinsecam; & esse malum, sit denominatio opposita, sumpta ab eadem regula, quatenus opposito modo se habet ad Deum: hoc est, esse non regulatum, vel dictatum per rationem, aut legem extrinsecam: fundamenta istorum adduxi supra. q. 18. art. 1. dubitatione prima, & secunda, vbi egi de esse morali in communi, & de bonitate morali: quoniam illis argumentis, quibus probatur, esse morale & bonitatem moralem consistere in denominatione extrinseca; probatur idem de malitia, & ideo non oportet hoc loco ea repetere. *Alij* tandem concedunt, etiam formale peccati commissionis esse positiuum, dicunt tamen non esse aliquid reale, sed relationem rationis: addunt que hanc sufficere apud philosophum moralem, ad constituendũ & distinguendũ species in entibus realibus, qualia sunt peccata cõmissionis: quamuis

apud naturalem aut metaphysicum non sufficiat. Hic modus dicendi ab expositoribus DIVI THOMÆ hoc loco solet tribui magistro Cano. & probatur PRIMO, quoniam finis dat actibus humanis speciem moralem bonitatis aut maliciæ, in quantum intrinseca specificatio ipsorum actuum consistit in ordine ad ipsum finem: sed iste ordo sæpe est relatio rationis; ergo & bonitas aut malicia moralis. Probatur minor, quia sæpe finis non existit in rerum natura, & relatio realis requirit duo extrema realia & realiter existentia. SECVNDO, actus humani sunt boni aut mali moraliter secundum quod tanquam obiecta diuersimode referuntur ad rationem, hoc est quatenus vt obiecta ipsius concordant aut discordant cum ea, quod ex eo patet quod actus eiusdem speciei, quales sunt concubitus coniugalis & adulterinus, differunt in bonitate & malicia quia diuersimode comparantur ad rationem: sed relatio obiecti ad rationem non est realis, sed rationis; ergo & bonitas aut malicia moralis est relatio rationis.

§ 4. *Opinio tertia, peccatum commissionis formaliter constitui positiuo & priuatiuo.*

TERTIA SENTENTIA inter præcedentes media, est aliorum, qui dicunt, formale peccati commissionis constitui positiuo & priuatiuo, scilicet positiuo ordine, aut voluntaria & positiua conuersione ad obiectum, & priuatione rectitudinis debitæ, aut conformitatis ad regulam. Et neque isti conueniunt inter se, *quibusdam* eorum dicentibus, priuationem pertinere ad formale peccati, tanquam genus, & positiuum, tanquam differentiam, inter quos solet hoc loco referri VICTORIA; *Aliis* è contra affirmantibus, vtrumque, scilicet, positiuũ, & priuationẽ pertinere ad formale cuiuscũque peccati commissionis, tàm secundum genus, quàm secundum differentiam specificam; non tamen eodem modo: in quo etiam isti diuisi sunt inter se, nam *quidam* eorum dicunt, priuationem pertinere intrinsece, positiuum vero vt extrinsece connotatum & in obliquo: ita vt non solum comparetur ad priuationem, quæ intrinsece est ipsa malicia moralis, sicut eius subiectum, & materia: sed vt connotatum per eam in suo formalissimo conceptu, sine quo neque esse, neque intelligi possit talis priuatio, quatenus constituit maliciam peccati commissionis. *Alij* tamen dicunt, positiuum pertinere intrinsece & in recto, priuationem vero vt connotatum, & in obliquo: ita tamen vt positiuum quatenus constituit essentiam, non possit aliquo modo separari aut præscindi ab ipsa priuatione, hanc sententiam sequitur expresse CAPREOL. in 2. dist. 35. quæst. 1. artic. 3. in solutione ad secundum & ad sextum GREGORII, contra primam conclusionem, neque obstat quòd. dist. 43. quæstione vnica, artic. 3. in solutione ad secundum AVREOLI contra primam & secundam conclusionem, dicat, deuiationem à regula non esse formale specificum peccati, quamuis possit dici formale genericum: quoniam per *formale genericum* non intelligit constitutiuum intrinsecum gradus generici, sed connotatum per ipsum, & per omnes

A gradus specificos, vt ipse se explicat. Eandem sententiam (quantum ego intelligo) sequitur FERRA. 3. contra gen. c. 9. nam ibi, vt explicet, qua ratione malum morale habeat oppositionem contrariã cum bono, & differentiam intrinsece & essentialiter constituentem ipsum in esse moralis mali, & distinguentem à bono morali: inquit, quod vtrumque habet rationem positiui ordinis ad obiectum vel finem, non tamen absolute, sed quatenus substernitur priuationi. Isti omnes, quantum ad id, in quo conueniunt, scilicet positiuum & priuationem pertinere ad formale peccati commissionis non adducunt pro se aliqua argumenta, præter illa, quibus duæ aliæ extremæ sententiæ confirmantur: supponunt enim eis simul sumptis conuinci totum hoc; quantum vero ad ea, in quibus differunt circa modos, quibus illa duo pertineant ad formale peccati, potissimum fundamentũ ipsorum est, quod admisso eo modo, quem vnusquisque eorum assignat, vitatur melius inconueniẽtia, quæ contra cõiunctionem istam positiui cum priuatione solent B obijci.

§. 5. *Formale peccati non est priuatium dumtaxat.*

PRIMA CONCLVSIO. *formale peccati commissionis non consistit tantum in priuatione, ita vt quidquid est in huiusmodi peccato, præter priuationem, solum se habeat respectu formalis, sicut subiectum & materiale.* In hac conclusione conueniunt expresse CAPREO. & FERRA, locis citatis & CAIETAN. locis infra citandis, imo est expresse D. THOMÆ, vt postea dicam *supponimus* vero in ea, in peccato commissionis præter priuationem rectitudinis; reperiri aliquid positiuum, scilicet voluntariam conuersionem ad obiectum, neque de hoc est dubitatio; & quamuis ex natura & quidditate *huius* positiui possit desumi efficax argumentum pro conclusione; tamen quia eam explicabo alia conclusione; ideo nunc solum probabo priuationem illam non esse sufficientem C ad constituendum formale peccati commissionis; vt autem hoc efficiam, oportet prius explicare, quid intelligant authores oppositæ sententiæ per priuationem istam, quam intendimus probare, non esse adæquate formale peccati commissionis, hoc est, quam rem dicant negari per eam,

Pro quo aduertendum, eos omnes conuenire inter se in duobus: *primum* est, priuationem illam esse negationem alicuius bonitatis, aut rectitudinis moralis debitæ inesse: quoniã si esset negatio bonitatis, quæ præcise esset naturalis aut moralis nõ debitæ, non posset constituere rationẽ formalem peccati, quæ pertinet ad ordinem entium moraliũ, & importat oppositionem aliquam cum eo, quod ratione legis est debitum, vt constat ex vltima parte definitionis peccati: *Alterum* est, bonitatem illam non esse actum elicitum virtutis oppositæ, quia sæpe committitur peccatum, quando homo non tenetur ad actum virtutis oppositæ, vt quando quis odio prosequitur proximum, tempore, quo non tenetur eum diligere actu elicito: aut quando quis fornicatur, quia tunc non tenetur habere actum elicitum castitatis,

sed solum cessare à fornicatione; dissentiunt tamen inter se in explicando, quid sit illa bonitas, aut rectitudo, & quod sit subiectum, cui debeat inesse. Nam Sco. in 2. d. 37. q. vnica §. *ex ista solutione*, & quodli. 18. §. *de primo in fine*, & clarius §. *ex isto sequuntur*, dicit, esse conformitatem ad rectam rationem; & subiectum, cui deberet inesse, aut conuenire, esse ipsum actum: siue hæc conformitas sumatur pro relatione conformitatis, siue pro fundamento huius relationis, quod apud SCOTVM est aggregatum eorum omnium, quæ tam ex parte obiecti, quàm ex parte circumstantiarum, requiruntur secundum rectam rationem ad bonitatem actus. Addit tamen SCOTVS quodlib. citato, conformitatem hanc esse debitam actui secundum rectam rationē, non quia ipsa ratio dictet absolutè eliciendum esse actum, qui habeat illam conformitatem: sed quia dictat, quod si eliciatur, habeat eam.

Alij vero de quorum numero sunt ALMAINVS tract. 3. moral. c. 13. & GABRI. in 2. dist. 35. q. 1. art. 2. conclusione sexta, & OKAM ab eo relatus quodlib. 4. quæst. 6. & quodlib. 3. quæst. 14. in solutione tertij dubij. Dicunt bonitatem siue rectitudinem illam esse conformitatem ad legem Dei, tam quoad præcepta negatiua, quibus opponuntur peccata commissionis, quàm quoad affirmatiua, quibus opponuntur peccata omissionis; & subiectum, cui debebat inesse huiusmodi conformitas, non esse actum ipsum, etiam in peccato commissionis: sed hominem aut voluntatem. Nam quia lex præcipit non fornicari, tenetur homo se illi conformare non fornicando; & similiter quia præcipit audire sacrum, tenetur se illi conformare habendo actum audiendi, constat autem quod subiectum tam negationis actus fornicandi in qua consistit conformitas cum priori præcepto; quàm etiam actus audiendi, in quo cōsistit conformitas cum posteriori, non est alius actus. Quod si ab istis quæras, an conformitas cum præcepto negatiuo consistat solum in negatione actus prohibiti; *respondent* affirmatiue, quoniam ipsum præceptum solum obligat ad non habendum actum, ergo conformitas, quam tenemur habere respectu ipsius, solum consistit in negatione actus, & ita quamuis homo nullum eliciat actum, poterit habere omnem conformitatem actualem, quam tenetur habere respectu præceptorum negatiuorum.

His suppositis probatur PRIMO nostra conclusio, quia siue sequamur priorem, siue posteriorem modum explicandi priuationem rectitudinis, non potest defendi, quod gradus specificus peccati commissionis, verbi gratia furti, vel adulterij consistat in priuatione: ergo formale peccati commissionis non est priuatio; *consequentia* patet, *tum quia* formale peccati, sicut & cuiuscúque alterius rei, non solum importat gradum genericum, sed etiam specificum: *tum etiam quia* impossibile est, quod gradus specificus consistat in positiuo, & genericus in priuatione, vt postea probabo. Et *antecedens* probatur, quoniam secundum vtramque sententiam dicendum est, priuationem, quæ constituit gradum specificum alicuius peccati, non esse priuationem rectitudinis sumptę in communi, pro rectitudine morali absolute, sed esse priuationem, A rectitudinis specialis & determinatæ, verbi gratia pertinentis specialiter ad iustitiam, vel temperantiam: quoniam cum priuatio rectitudinis moralis sumptæ in communi sit communis omnibus peccatis, non potest constituere gradum specificum, in quo vnum peccatum distinguitur ab alio.

Et vlterius, si sequamur priorem sententiam, dicendum est subiectum talis priuationis rectitudinis specialis esse ipsum actum, qui est peccatum commissionis, quoniam in eo deberet esse illa rectitudo, quamuis neque sit in ipso, neque vnquam fuerit;

Contra hoc autem sic argumentor; actus quicunque ex obiecto malus, vt fornicatio, furtum, & odium siue Dei siue proximi, non est subiectum illius priuationis; ergo formale, à quo habet, quod sit peccatum talis speciei, non consistit in illa priuatione; probo antecedens, quoniam vel actus ille est subiectum priuationis, vt specificatus à subiecto in genere naturæ, hoc est, quatenus respicit suum obiectum: vel solum secundum rationem communem actus humani, & li- B beri. *Primum dici non potest*, quoniam actui, verbi gratia odij Dei, quatenus respicit suum obiectum, repugnat habere rectitudinem charitatis; ergo non est subiectum priuationis illius rectitudinis: patet *consequentia*, quia priuatio secundum propriam rationem, qua distinguitur à pura negatione, supponit subiectum aptum natum habere formam oppositam.

Dices, actum illum simpliciter esse capacem rectitudinis, & tantum ex suppositione esse incapacem: & ideo esse subiectum priuationis rectitudinis: sicut homo, qui est in peccato mortali, est subiectum priuationis gratiæ, quia quamuis ex suppositione dum est in peccato mortali, non possit habere gratiam, tamen simpliciter potest habere eam.

Sed contra, quoniam homo secundum suam naturam non est incapax gratiæ; at vero actus, de quo loquimur, secundum propriam speciem est incapax rectitudinis, neque suppositio spe- C cificationis, quam habet ab obiecto, est ipsi secundum suam essentiam extrinseca, aut accidentalis, sicut homini suppositio peccati. *Neque etiam potest dici secundum*; *tum quoniam* actus ille consideratus præcise secundum rationem communem actus humani, non est subiectum aptum sufficienter ad recipiendum illam rectitudinem particularem; ergo neque est subiectum priuationis talis rectitudinis, sicut quia homo secundum gradum corporis non est subiectum personæ visiuæ, ideo neque secundum eum est subiectum cæcitatis; *tum etiam*, quia illa rectitudo particularis non est debita actui humano sumpto in communi, aliàs nullus actus humanus posset esse bonus sine ea: ergo actus de quo loquimur, consideratus præcise secundum communem rationem actus humani, non est subiectum priuationis illius rectitudinis: patet ista consequentia, quia carentia rectitudinis actualis non habet rationem priuationis, nisi moralis, vbi ipsa rectitudo est debita.

Si vero sequamur posteriorem sententiā, dicendū

erit, priuationem illam rectitudinis particularis esse in voluntate, vt in subiecto, & consequenter actum habere ab ea, quod sit formaliter malus moraliter, & peccatum: non quia habeat eam in se, sed quia eius causa; ita vt sicut calor est malus aquæ, quatenus est causa priuationis frigiditatis: sic etiam actus iste sit malus naturæ rationali, quatenus in ea est causa priuationis conformitatis cum lege Dei.

Sed contra hoc argumentor *primo*, quia sequitur ex eo aperte, formale peccati commissionis non consistere in priuatione, sed in positiuo: probatur sequela, quia conformitas cum præcepto negatiuo, cui opponitur peccatum commissionis, consistit in carentia & negatione actus prohibiti, vt fatentur authores huius sententiæ, & ostenditur euidenter ratione ipsorum superius adducta; ergo formale peccati commissionis, quod est id, quod opponitur huic conformitati, non est priuatio sed positiuum.

Hanc consequentiam probant aliqui, quia vniuersaliter negationi non opponitur priuatio formaliter, quatenus priuatio est, non enim est priuatio negationis, sed positiui; *sed responderi* potest, hoc solum esse verum in Physicis, in quibus potentia & aptitudo, quæ præsupponitur priuationi, non respicit negationem sed positiuum, & ideo carentia negationis non est priuatio, sed aliquid positiuum; non tamen esse verum in moralibus, quia sicut negatio potest habere rationem formæ debitæ, vt patet in nostro casu: ita etiam eius carentia potest habere rationem priuationis moralis, quoniam ad priuationem moralem sufficit carentia formæ debitæ, siue talis forma sit positiua, siue negatio.

Hæc solutio est apparens, propter discrimen assignatum: *ideo* aliter probatur *illa consequentia*, quoniam negationi actus prohibiti, in qua consistit illa conformitas, opponitur immediate affirmatio siue positio actus prohibiti, sicut in vniuersum negationi opponitur formaliter & immediate affirmatio; sed affirmatio actus prohibiti, est quid positiuum; ergo & id, quod opponitur illi negationi.

Confirmatur, quia negatio actus formaliter destruitur & expellitur per ipsum actum: ergo id, quod opponitur formaliter negationi actus, est ipse actus; patet *consequentia*, quia formalis expulsio non fit formaliter nisi à formaliter opposito.

Neque potest dici, actum non esse prohibitum secundum suam entitatem, sed solum ratione priuationis, cuius est causa: *quoniam prius est*, saltem ordine naturæ, actum esse contra legem, quam esse causatiuum priuationis conformitatis cum ipsa lege, cum illud sit huius causa, ergo non habet actus esse contra legem ratione illius priuationis, sed secundum suam entitatem.

SECVNDO solet probari hęc conclusio argumento CAIETANI infra quæst. 72. artic. 1. quod est huiusmodi: illud est formale constitutiuum alicuius rei in esse specifico, quod est distinctiuum eiusdem ab alijs: sed priuatio rectitudinis non est formale distinctiuum vnius peccati commissionis ab alio, ergo neque est constitutiuum ipsius in

A esse specifico talis peccati, probatur *minor*, quoniam peccata, quę habent rationem extremorum respectu rectitudinis virtutis mediæ inter ipsa (sicut peccata prodigalitatis, & auaritiæ respectu liberalitatis; & peccata insensibilitatis, & intemperántię respectu temperantiæ) distinguntur inter se specie; & non per priuationes rectitudinis distinctas specie: quia cum rectitudo virtutis mediæ sit vna vnitate speciei specialissimæ, non possunt ipsa peccata habere priuationes talis rectitudinis specię distinctas; cuius ratio est; quod priuationes specificantur per ordinem ad positiua, quibus opponuntur, & ideo respectu eiusdem positiui non possunt reperiri priuationes specie distinctæ.

Ad hoc omnes, qui sequuntur oppositam sententiam, negant minorem; & ad probationem admittunt, non posse priuationes distingui specie, nisi rectitudines, quibus opponuntur, distinguantur inter se specie: cæterum in assignando rectitudines distinctas specie, quibus opponan-
B tur priuationes constituentes peccata, de quibus loquimur, differunt inter se.

Nam qui sequuntur priorem modum explicandi priuationem rectitudinis, quem in præcedenti argumento retulimus, dicunt, priuationem, quæ est formale peccati, non esse priuationem virtutis, aut rectitudinis habitualis, quæ est in ipsa; sed rectitudinis actualis, quæ debet esse in actibus nostris: & hanc posse esse diuersarum rationum in actibus pertinentibus ad eandem virtutem, idque ex duplici capite, scilicet vel propter diuersitatem materiæ, vel propter diuersum modum attingendi mediũ rationis, ad quod inclinat virtus: *exemplum primi* dicunt esse in virtute iustitię particularis, quæ quamuis sit vna vnitate speciei specialissimæ, habet actus, quorum rectitudines differant inter se specie, propter diuersitatem materiæ, scilicet defendere vitam alterius, defendere honorem, & defendere bona; & ita his tribus actibus opponuntur alij tres mali, qui etiam differunt inter se specie, scilicet homicidium, detractio, & furtum; *exemplum vero se-*
C *cundi* dicunt esse in actu virtutis mediæ inter duo vitia extrema, nam quamuis actus virtutis mediæ, verbi gratia liberalitatis, sit vnus, scilicet elargitio pecuniarum: tamen duobus modis attingit medium rationis, scilicet recedendo à duobus extremis, inter quæ est illud medium, nempe ab excessu & defectu; & consequenter habet rectitudines diuersarum rationum, quoniam quicumque modus tendendi in medium rationis, constituit peculiarem rectitudinem moralem. Quod vero diuersitas materiæ, aut modi tendendi in medium rationis, sufficiat ad colligendum diuersitatem rectitudinum, probant isti, quoniam vbi est illa diuersitas, est diuersitas dictaminum seu præceptorum, vt *in priori exemplo* distincta sunt dictamina & pręcepta, quibus obligamur ad defensionem vitæ, honoris, & bonorum proximi; & *in posteriori etiam* sunt diuersa dictamina, quibus ratio dictat, non esse excedendum, nec deficiendum à medio in elargitione pecuniarum. Ergo etiam vbi est illa diuersitas, est diuersitas rectitudinis in nostris actibus: patet *consequentia*, quia cum rectitudo, quæ est in nostris actibus, consistat in con-

formitate

formitate cum dictamine rationis, necesse est, quod vbi sunt dictamina distincta, sint rectitudines distinctæ, quia distinctio formalis & specifica relationum sumitur ex distinctione terminorum.

Hæc solutio placet multis, etiam ex ijs, qui defendunt formale peccati esse positiuum.

Sed mihi nullo modo placet. *Primo*, quia (vt probaui argumento præcedenti) non datur priuatio rectitudinis debitæ inesse actibus nostris, quæ sit in actu malo ex obiecto tanquam ex obiecto; *secundo*, quia diuersitas materiæ non sufficit ad hoc, vt in actibus nostris sint rectitudines distinctæ secundum speciem, nisi redundet in diuersitatem rationis formalis ex parte obiecti, vt omnes fatentur, & probari potest inductione: constat autem quod in exemplis adductis non est diuersitas ex parte obiecti formalis, ergo neque sunt rectitudines specie distinctæ. Probo *minorem*, nam *in priori exemplo*, si defensiones illæ considerentur quatenus fiunt ex debito iustitiæ, conueniunt in ratione formali iustitiæ, neque vt sic differunt inter se specie, neque opponuntur immediate & formaliter homicidio, detractioni, & furto, sed omissionibus ipsarum defensionum, & illis actibus mediate & consequenter, tanquam effectibus indirecte prouenientibus ex ipsis omissionibus; & similiter si considerentur quatenus fiunt ex debito charitatis, conueniunt in obiecto formali charitatis, & consequenter in specie aut rectitudine morali, & opponuntur omissionibus: *in posteriori etiam exemplo* apertum est, non esse diuersitatem obiecti formalis: quoniam obiectum formale actus, quatenus habet rectitudinem, verbi gratia liberalitatis, includit omnia, quæ secundum rectam rationem requiruntur ex parte ipsius, vt actus habeat talem rectitudinem: ergo includit recessum ab vtroque extremo obiectiue sumptum, patet *consequentia*, quia in recessu obiectiuo ab altero extremo non potest esse neque intelligi integra ratio obiecti, quod secundum rectam rationem requiritur ad actum libertatis. & *tandem*, quia falsum est, quod in actu, verbi gratia liberalitatis, distinguantur duo modi attingendi medium rationis: quoniam nullo modo attingit ipsum, nisi recedendo ab vtroque extremo. *Neque obstat* id, quod adducitur de diuersitate dictaminum aut præceptorum, *quoniam in priori exemplo* non distinguuntur, eadem enim obligatione iustitię aut charitatis sunt debitæ illæ defensiones; *in posteriori* vero non distinguuntur præcepta affirmatiua, neque dictamina rationis, quibus præscribitur modus, quo exercendus est actus liberalitatis: sed solum distinguuntur præcepta negatiua, quibus prohibentur peccata extrema, scilicet prodigalitas & auaritia; rectitudo vero actus, dato quod sit relatio conformitatis cum recta ratione, non est conformitas cum dictamine negatiuo, sed cum affirmatiuo.

Qui vero sequitur posteriorem modum explicandi priuationem, in qua consistat formale peccati commissionis, dicunt, intra latitudinem eiusdem virtutis mediæ inter duo vitia, posse in voluntate reperiri duas rectitudines morales distinctas specie. Quod vt explicent, supponunt duo: *Primum* est, sæpe ad eandem virtutem

A posse pertinere duo præcepta negatiua; hoc autem probant, quia sæpe inter contraria eiusdem virtutis reperitur diuersus modus contrariandi ipsi virtuti, quoniam quædam contrariantur propter excessum, & quædam propter defectum: ergo ex natura talis virtutis colligitur, debere multiplicari præcepta, quibus prohibeantur duo isti modo contrariandi ei: & vlterius, ergo ad eam pertinent præcepta ista. *Prima consequentia patet*, quia cum virtus ex propria natura postulet præcepta, quæ necessaria sunt ad sui custodiam, & ad hanc requiratur non solum fieri, quod est debitum secundum ipsam, sed etiã nihil fieri contra ipsam: ideo ex natura ipsius prouenit, necessaria esse tot præcepta negatiua, vt eis sufficienter prohibeantur omnes modi distincti formaliter, quibus aliquid potest fieri contra ipsam. *Secunda* vero probatur, quia præceptum dicitur pertinere ad aliquam virtutem, in quantum ex natura talis virtutis colligitur eius necessitas. *Alterum* est, conformitatem cum præcepto negatiuo prohibente excessum, esse alterius rationis à conformitate cum præcepto negatiuo prohibente defectum: idque colligunt; *tum ex* diuersitate præceptorum, *tum etiam* ex diuersis modis contrariandi eidem virtuti, quibus huiusmodi conformitates opponuntur; & *ex his duobus* existimant deduci aperte id, quod propositum est: quoniam cum virtuti mediæ inter duo vitia extrema opponantur duo genera peccatorum, quædam per excessum, & quædam per defectum: ad ipsam pertinebunt duo præcepta negatiua, quibus prohibeantur huiusmodi peccata, & ex consequenti etiam pertinebunt ad ipsam duæ conformitates cùm huiusmodi præceptis, quæ sint duæ rectitudines morales speciæ distinctæ.

Sed hæc solutio satis impugnata est præcedenti argumento, cum ostensum sit, conformitatem cum præcepto negatiuo consistere in negatione, siue non positione actus prohibiti per ipsum, & hanc excludi per positionem ipsius actus, & non per aliquam priuationem.

Scio quosdam alia via conari dissoluere hoc argumentum CAIETANI, negantes, esse necessariam distinctionem rectitudinum ad distinctionem priuationum: quia respectu eiusdem rectitudinis, verbi gratia liberalitatis possunt distingui duæ priuationes, idque dupliciter, scilicet per ordinem ad duo præcepta distincta: aut propter diuersos modos, quibus priuant ipsa rectitudine, scilicet excedendo & deficiendo ab ea, sicut assensus opinatiuus, & scientificus eiusdem propositionis differunt inter se plus quam specie, quia diuerso modo, & per diuersa media tendunt in ipsam. *Sed isti* euidentius decipiuntur, quia cum specificatio priuationis sumatur ex positiuo, cui opponitur: impossibile est respectu eiusdem positiui reperiri priuationes specie distinctas. *Neque in nostro casu sufficit distinctio præceptorum*, quoniam in præceptis non est formaliter rectitudo moralis, sed veritas quædam practica: ergo per ordinem ad ipsa non possunt distingui specie priuationes rectitudinis aut bonitatis moralis. *Neque etiam sufficit distinctio*

modi priuandi, quoniam *vel est intrinseca* ipsis priuationibus, & hæc est impossibilis, vbi priuatio est totalis, ita quod adęquate & totaliter respondeat positiuo; *vel extrinseca*, scilicet diuersitas causalitatis, siue modi quo fiunt ipsæ priuationes, & hæc non sufficit ad distinctionem specificam ipsarum priuationum, sicut non sufficit distinctio actuum, qui sunt causæ omittendi, ad distinctionem specificam omissionum. Neque sufficit distinctio mediorum, quibus fiunt priuationes vitæ, vt ipsæ priuationes differant inter se specie; exemplum vero illorum assensuum est omnino extra rem, quoniam eorum specificatio non consistit in priuatione, sed in ordine positiuo ad obiectum, qui variari potest propter diuersitatem mediorum.

§. 6. *Formale peccati commissionis, non est denominatio extrinseca, nec relatio rationis, nec positiuum & priuatiuum simul.*

SECVNDA CONCLVSIO *formale peccati commissionis non consistit in denominatione extrinseca sumpta à regula rationis quatenus non regulatur, aut dictatur ab ea, neque in relatione rationis.* PRIMA PARS facile probari potest argumentis, quibus supra q. 18. art. 1. Dubitatione prima & secunda probaui, *esse morale*, prout est commune ad bonitatem & malitiam; & ipsam bonitatem moralem, non consistere in denominatione extrinseca; & eisdem potest etiam probari SECVNDA PARS quæ amplius confirmabitur ex solutione secundi argumenti oppositæ sententię.

TERTIA CONCLVSIO; *formale peccati commissionis non consistit simul in priuatione & positiuo.* probatur confutatione eorum modorum, quibus authores tertiæ sententiæ explicant, qua ratione ista duo conueniant ad constituendam essentiam peccati. ET IN PRIMIS contra *primum*, sic argumentor: genus comparatur ad differentiam sicut potentia, & quasi materia ad actum, & formam, & sicut perfectibile ad suam perfectionem: sed priuatio non potest habere talem habitudinem respectu eius, quod est positiuum, & reale, quoniam non habet potentiam vt intrinsece actuetur, aut perficiatur per ipsum, ergo impossibile est quod priuatio tanquam genus contrahatur per differentiam positiuam & realem.

SECVNDO argumentor contra *secundum*, quia contra eum aperte pugnant duo argumenta proposita pro prima conclusione; nam quamuis priuatio, quæ iuxta ipsum pertinet intrinsece ad formale peccati, connotet aliquid positiuum: obijci potest, quod non sit sufficiens ad constituendum gradum specificum peccati, cum non sit priuatio alicuius rectitudinis particularis, vt in priori argumento deducebamus, & similiter obiici potest, quod ab ea non possit sumi distinctio specifica peccatorum, quæ sunt contra eandem virtutem: quia ipsa est vna vnitate speciei specialissimæ, sicut rectitudo cui opponitur, vt in secundo argumento probauimus.

Verum ad hoc respondetur authores huius sententiæ, in peccatis, quæ sunt contra eandem virtutem, vt in prodigalitate & auaritia, posse distingui

A specie duas priuationes, per ordinem ad actus positiuos quos extrinsece connotant, quoniam actus illi distinguuntur inter se specie, in quantum vnus habet rationem excessus, & alter defectus.

Sed contra, quia quatuor modis potest intelligi, quod priuationes illæ connotent actus positiuos, scilicet tanquam subiecta, terminos, effectus, & causas; & potest facile probari, non distingui priuationes per ordinem ad actus propter aliquem ex istis modis connotandi eos. *Nam in primis,* non distinguũtur propter *primum, tum quia* sæpe priuationes non erunt in ipsis actibus vt in subiectis, vt in primo argumento, quo probaui primam conclusionem, ostensum est; *tum etiam, quia* principium specificationis alicuius rei, est etiam principium distinctionis specificæ eius rei ab alia; sed priuatio quęcunque specificatur per ordinem ad formam, cui opponitur, & non per ordinem ad subiectum; ergo eodem modo habet distinctionem specificam ab alijs priuationibus, *& confirmatur*, quia in eodem subiecto, scilicet in eadem

B voluntate, sunt omissiones specie distinctæ, quæ consistunt in priuationibus. *Neque etiam* distinguũtur propter *secundum*, quia priuatio rectitudinis non habet pro termino actum peccati, sed ipsam rectitudinem: non enim est priuatio actus, sed rectitudinis. *Neque propter tertium*, quia priuatio non potest esse causa actus, & ex consequenti non potest connotare ipsum, vt suum effectum. *Neque tandem* distinguũtur propter *quartũ*, quia (vt supra probaui) neque in naturalibus, neque in moralibus sufficit, causas distingui specie, vt etiam priuationes, quæ ex eis proueniunt, distinguantur specie.

VLTIMO argumentor contra *vltimum modum*, quoniam in primis inquiri potest, vbi sit tanquam in subiecto, priuatio connotata per formale peccati, & quo modo distinguatur specie in peccatis, quæ opponuntur vt extrema, respectu eiusdem virtutis: *& præterea*, quoniam ex eo sequitur aperte quod formale peccati sit omnino & simpliciter positiuum: quia priuatio extrinsece connotata per ipsum est ei extrinseca, & nullo modo est eius pars, neque tanquam genus, neque tãquam differentia.

C *Neque obstat*, quod ordo ad priuationem sit ei intrinsecus: *quoniam ordo* non est priuatio, sed ipsa entitas actus, qui ex natura sua est inductiua priuationis rectitudinis, sicut vnum contrarium est inductiuum priuationis alterius.

Confirmatur, quia illud formale non potest connotare priuationem, nisi vt effectum suum: sed effectus non pertinet ad esse causæ, ergo neque illa priuatio pertinet ad formale peccati, & ex consequenti totum formale peccati est positiuum: An vero sufficiat; quod formale peccati connotet priuationem, vt Deus non sit causa peccati, dicemus suo loco.

SOLVM RESTAT hic *aduertendum* quosdam excogitasse alium modum, quo positiuum & priuatio concurrant intrinsece ad constitutionem peccati; dicunt enim, peccatum tam secundum gradum genericum, in quo conuenit cum bono morali, quam secundum differentiam, qua ab eo distinguitur, esse aliquid positiuum, scilicet positiuum ordinem ad obiectum: & nihilominus etiam priuationem esse de intrinseca ratione ipsius, non tanquam genus, neque tanquam differentiam, sed tanquam modum intrinsece concomitantem essentiam,

tiam, non secundum omnem eius gradum, quoniam genericus est communis boni morali; sed secundum differentialem, omni extrinseco remoto, id que sine vlla compositione cum ipsa differentia: & ex consequenti, absque impedimento simplicitatis requisitæ in differentia constituente speciem, & vnitatis per se in specie constituta. Vt vero explicent, qua ratione priuatio possit ita coniungi differentiæ positiuæ, adducunt ista exempla: *in primis*, limitatio perfectionis, est negatio maioris in genere entis, & conuenit hoc modo differentiæ, qua creatura distinguitur à Deo, qui est infinita perfectio; *item* negatio certitudinis est intrinseca differentiæ opinionis; & negatio veritatis, differentiæ erroris; & negatio claritatis siue euidentiæ, differentiæ fidei. *Et denique*, negatio maioris perfectionis in proprio genere est intrinseca contrario minus perfecto; & propterea ARISTOTELES. 10. Metaph. ita inquit: *omnis namque contrarietas habet alterius contrariorum priuationem:* & statim explicat, non quodcunque extremum contrarietatis esse priuationem alterius, sed id, quod minus perfectum, sicut inæqualitas est priuatio æqualitatis, dissimilitudo similitudinis, & vitium virtutis: constat autem non ideo dixisse hoc ARISTOTELEM, quia senserit, contrarium minus perfectum esse solum priuationem & non naturam positiuam, cum aperte distinguat oppositionem contrariam à priuatiua: sed quod credidit ipsum simul cum positiuo includere priuationem extremi magis perfecti.

Sed contra istos argumentor, quia vel priuatio conuenit peccato commissionis solum secundum differentiam constituentem gradum genericum peccati, vel etiam secundum differentiam constituentem gradum specificum talis peccati, verbi gratia furti, vel adulterij: *Primum dici non potest*, *tum quia* nulla est ratio, propter quam differentia generica includat priuationem, potius quam specifica: cum ista non minus sit mala neque minus habeat oppositionem cū rectitudine morali, quam illa; *tum etiam*, *quia* gradus genericus, saltem ea ex parte, qua includeret priuationem, non posset, contrahi per differentiam omnino positiuam, neque facere vnum per se cum ea, vt paulo superius probaui. *Neque etiam potest dici secundum*, quia sequeretur, quod priuatio illa specifica esset in ipso actu, qui est peccatum commissionis, vt in subiecto, sicut necessario debet esse in eo differentia positiua, cui talis priuatio est intrinseca: quod tamē facile potest impugnari, ex ijs, quæ diximus in primo argumento adducto pro prima conclusione.

Item, *quia* illa priuatio non posset distingui specie à peccatis extremis oppositis inter se & eidem virtuti mediæ, vt constat ex secundo argumento eiusdem conclusionis; ex quo sequeretur, quod differentiæ specificæ horum peccatorum essent omnino positiuæ, quia priuatio, quæ esset communis vniuoce vtrique peccato, non posset esse intrinseca differentijs eorum, quæ sunt primo diuersæ, præsertim nullam faciendo compositionem cum eis.

Et tandem, quia sequeretur, quod peccatum quodcunque haberet duas species in genere moris; probatur *sequela*, quia differentia positiua cum sit ordo ad obiectum, dabit actui esse specificum in ordine ad obiectum; priuatio vero, cum sit essentialiter carentia rectitudinis moralis, dabit eidem actui *esse morale*, quod consistet in hoc, quod est priuatiuum rectitudinis; quoniam qualis est forma, tale est esse, quod, tanquam formale, dat suo obiecto.

Neque potest dici, quod ex duplici isto *esse* constituitur vnum *esse* specificum, quoniam pertinent ad distincta genera; *Primum* enim continetur directe sub *esse* reali; *secundum* vero sub negatiuo.

Neque etiam potest dici, satis esse, quod priuatio pertineat reductiue ad ens reale, quoniam non reducitur ad ens reale vt pars eius, sed vt oppositum ipsi: & ideo non potest concurrere ad componendum intrinsece speciem entis realis; imo si priuatio illa sit reducenda ad aliquam speciem entis realis, non reducetur ad speciem differentiæ positiuæ cui coniungitur: sed ad speciem rectitudinis, cui opponitur, sicut cæcitas reducitur ad speciem potentiæ visiuæ.

Neque fauent istis exempla adducta; nam limitatio perfectionis, quæ est intrinseca differentiæ creaturæ, positiua est, & ad eam consequitur negatio maioris perfectionis: & reliquæ negationes, si considerentur ex parte actuum, aut habituum non sunt negationes, sed modi positiui, qui explicantur per negationes, aut priuationes oppositæ perfectionis: quam necessario consequuntur, & sunt nobis notiores, & in hoc sensu appellat Aristoteles, contrarium minus perfectum, priuationem perfectioris.

Neque obstat, quod etiam ad contrarium perfectius consequatur in subiecto priuatio minus perfecti; *quoniam*, cum priuatio semper sit alicuius perfectionis, non dicitur proprie priuatio carentia minoris perfectionis, quando prouenit ex positione maioris: & ita, subiectum, quod est album, non dicitur proprie priuatum nigredine.

§. 7. *Formale peccati commissionis est ordo positiuus realis ad obiectum dissonum legi.*

QVARTA CONCLVSIO. *Formale peccati commissionis consistit in ordine positiuo & reali superaddito entitati naturali actus & inhærente ipsi, & terminato ad obiectum dissonum & disconforme legi.* Hæc conclusio fere quoad omnia desumpta est ex CAIETANO supra q. 18. art. 5, & inf. q. 72, arti. 1. q. 76, art. 2. dico tamen hoc *cum limitatione*, quia videtur innuere, formale istud nō esse relationem, sed habere modum qualitatis absolute superadditæ entitati actus: quod satis impugnaui, cum agebam de bonitate morali supra q. 18, art. 1. dubitatione secunda. Probatur ista conclusio, PRIMO à sufficienti partium enumeratione, quoniam formale peccati non consistit in sola priuatione, neque in priuatione & positiuo simul: ergo consistit solum in positiuo; sed huiusmodi positiuum non est entitas actus secundum suam naturam, quoniam sic non pertinet ad genus morale: neque etiam est aliquid absolutum superadditum huic entitati, superest ergo, quod relatio sit ei superaddita. Quod vero ista relatio habeat pro termino obiectum actus, ita vt ab ipso specificetur, & non

legem, contra quam committitur peccatum, probaui satis loco citato.

SECVNDO, actus liber voluntatis importat ordinem positiuum tẽdentiæ & conuersionis ad obiectum dissonum legi prius ordine rationis, quam aliqua ratio rectitudinis sit, vel in eo, vel in subiecto, scilicet in voluntate; sed quatenus importat talem ordinem, etiam præcisa ipsa priuatione rectitudinis, est formaliter malus moraliter, & peccatum; ergo formale, à quo actus voluntatis habet quod sit malus moraliter, est ordo ille; *maior* patet, quia. quod actus tendat in obiectum prohibitum, est causa propter quam sit in ipso, aut in eius subiecto priuatio rectitudinis: ergo tendentia actus in tale subiectum præsupponitur priuationi, tanquam eius causa: & *minor probatur,* quoniam actus, quatenus importat ordinem ad illud obiectum, sumit ab eo aliquam speciem in genere moris: quia ipsum obiectum est morale, cum constituatur in esse obiecti ratione aliqua morali, scilicet dissonantia ad legem, & omnis ordo specificatur à suo termino in proprio genere: sed non sumit speciem boni; ergo mali.

Ad hoc aliqui respondent, negando maiorem, quia non potest intelligi actus voluntatis, & tendens in obiectum dissonum legi, quin intelligatur priuatio rectitudinis in ipso actu: quoniam tendere voluntatem suo actu in obiectum dissonum legi, est, actum carere rectitudine debita ex parte obiecti, hoc est, non habere tale obiectum, quale deberet habere secundum rectam rationem.

Sed contra, quia dato quod sit huiusmodi priuatio in actu, (quod supra est impugnatum) adhuc non dissoluitur argumentum propositum: quia nequit esse neque intelligi in actu priuatio obiecti debiti, nisi præsupposito quod respiciat indebitum; si enim consideretur actus præcise vt ægrediens à potentia, vel secundum aliquam rationem, secundum quam non respiciat determinate illud obiectum: nulla erit ratio, propter quam dicatur priuatus rectitudine, aut in actu aut in voluntate.

Item conuersio positiua ad obiectum indebitum, saltem formaliter distinguitur à quacunque ex illis priuationibus: ergo concipere ipsam, non est formaliter concipere illas priuationes; & vlterius, illa conuersio habet ordinem per se, cum priuatione constituente peccatum, quia non vniuntur per accidens, vt homo & Albedo; & non habent ordinem per se potentiæ & actus, quia neque conuersio realis est per se potentia receptiua priuationis, neque è conuerso; ergo solum habent ordinem causæ & effectus; sed priuatio non est causa conuersionis, ergo conuersio est causa priuationis, & ex consequenti præsupponitur.

Alij respondent negando *minorem,* dicunt enim conuersionem illam non esse malam, nisi quatenus est causa in voluntate priuationis rectitudinis, quæ consistit in cõformitate cum præcepto negatiuo, hoc est, in negatione ipsius conuersionis. *Sed hoc* satis impugnatum est.

Dices, quod quamuis tendentia terminata ad illud obiectum sumptum secundum suam naturam præsupponitur ad priuationem rectitudinis: non præsupponitur vt terminata ad ipsum quatenus est dissonum rectæ rationi: & solum vt terminata hoc posteriori modo, sumit ab obiecto speciem

A in genere moris; vt terminata vero priori modo sumit speciem in genere naturæ, vt si fieret ab amente, quoniam ipsum obiectum non est morale, nisi vt dissonum rectæ rationi.

Sed contra, quia argumentum aperte procedit de conuersione vt terminata ad obiectum, quatenus est dissonum rectæ rationi, non enim aliter est ratio, vel causa priuationis rectitudinis. *Item* cõuersio illa positiua, quatenus procedit libere à voluntate vt subiecta regulæ morum, & ex consequenti quatenus procedit vt à principio agente moraliter, præsupponitur priuationi: ergo etiam præsupponitur quatenus respicit obiectum sub aliqua ratione morali, quæ (vt constat) non potest esse alia in isto casu, quam dissonantia ad legem; patet *consequentia,* quia ratio formalis obiecti alicuius actus proportionatur principio.

Confirmatur, quia si conuersio ista, quatenus præsupponitur priuationi, habet gradum genericum pertinentem ad genus moris: ergo etiam habet gradum differentialem; ergo terminatur ad obiectum, quatenus habet talem dissonantiam ad

B rationem. *Prima consequentia* patet, quia gradus differentialis non poterit desumi ab ipsa priuatione, supposito quod genericus sit realis, vt supra probaui; neque ab aliquo alio, vt constat; & *secunda probatur,* quia non est in obiecto alia ratio specifica pertinens ad genus moris.

SED OBIICIES, dissonantia ad rationem non est in obiecto aliquid positiuum, sed priuatio conformitatis: ergo conuersio vel tendentia actus non potest sumere ab ea speciem positiuam, sed solum priuatiuam; *Respondetur,* transeat antecedens quod tamen falsum est, vt constat ex ijs, quæ de bonitate obiectiua dixi supra q. 18. art. 1. & nego *consequentiam* nam intelligere ens rationis est aliquid positiuum; & assensus propositionum contradictoriarum sunt positiui, etiamsi alterum extremum obiecti sit negatio: & propterea ARISTOTELES. 2. lib. de interpretatione, dixit, propositiones, quæ in re sunt contradictoriæ, esse contrarias in mente, & actus, quo quis vult abstinere à carnibus in die ieiunii, est bonus moraliter boni-

C tate positiua, quamuis obiectum sit negatio, scilicet non comedere,

TERTIO probatur ista conclusio testimonijs DIVI THOMÆ, quæ adducemus q. sequenti. art. 1. vbi etiam respondebimus ad ea, quę pro opposita sententia solent adduci.

VLTIMO, natura rationalis perficitur in genere moris operationibus habentibus contrarium positiuum, scilicet actibus bonis moraliter: ergo non solum potest pati malum in isto genere, quatenus priuatur sua perfectione morali, sed etiam quatenus recipit contrarium: & ex consequenti actus mali non solum sunt ei mali, quia priuant ipsam rectitudine aliqua, sed etiam quia sua entitate sunt contrarii bonitati & perfectioni ipsius. *Antecedens* probatur *primo,* testimonio ARISTOTELIS, qui c. de qualitate ait, iustitiam & iniustitiam opponi contrarie, &, c. de oppositis inquit, bonum & malum non opponi relatiue, sed contrarie; & *præterea,* quia habitus acquisiti virtutis & vitij opponuntur contrarie: ergo etiam actus boni & mali quibus acquiruntur: patet *consequentia;* quia propter oppositionem, quæ est inter obiecta, dicũtur habitus contrarij: sed actus conueniunt cum habitibus in obiectis,

obiectis, & solum differunt in modo attingendi ea, alias non posset habitus acquiri actibus; ergo etiam actus sunt contrarii inter se.

Vt autem melius intelligatur vis huius argumenti, & suæ consequentiæ, *aduertendum*, quod qualitates, vel operationes perficientes aliquā substantiam, sunt in duplici differentia: *quadam*, enim habent contrarium positiuum, vt grauitati & motui deorsum respectu lapidis, opponuntur leuitas, & motus sursum; delectationi respectu appetitus, opponitur tristitia aut dolor; scientiæ & cognitioni veræ respectu intellectus opponuntur habitus erroris, & error; & frigiditati respectu aquæ apponitur calor: *quedam* vero non habent contrarium, vt lux, & illuminatio in sole; visus & visio in oculo; Est autem hoc discrimen inter duos istos modos perfectionum, quod natura vel substantia, quæ perficitur qualitatibus & operationibus non habentibus contrarium, solum potest pati malum in priuatione earum, vt hoc solum malum potest euenire soli, quod priuetur qualitate sua, scilicet luce; & oculo, quod priuetur lumine; natura vero, quæ perficitur qualitatibus & operationibus habentibus contrarium, dupliciter potest pati malum; *vno modo* in priuatione propriæ perfectionis sibi conuenientis; & *altero* in præsentia contrarij positiui: vt appetitus non solum patitur malum propter absentiam delectationis, sed etiam propter præsentiam tristitiæ aut doloris; & intellectus non solum patitur malum in priuatione scientiæ, aut veritatis, sed etiam in præsentia erroris: & idem est in alijs exemplis.

Quod vero præsentia contrarij repugnantis sine ordine ad priuationem perfectionis conuenientis, habeat rationem mali, probatur; quia si ex suppositione, aut Dei virtute, in aliqua natura sit eius perfectio simul cum suo contrario, vt in aqua frigiditas cum calore, in appetitu delectatio cum dolore, & in intellectu scientia cum errore, talis natura male se habebit, & erit praue disposita ratione contrarij, ergo malitia contrarii non consistit solum in eo, quod priuat perfectione conuenienti.

Confirmatur, quia minus malum est priuatio perfectionis, quam priuatio simul cum contrario positiuo; vt in appetitu minus malum est priuatio delectationis, quam ipsa, simul cum dolore; & in intellectu ignorantia priuationis, minus malum est quam ipsa simul cum ignorantia prauæ dispositionis, scilicet cum errore; ergo contrarium ratione suæ entitatis addit priuationi aliquid mali:

Neque audiendus est GREG. qui in 2. d. 34, & tribus sequentibus. qu. vnica art. 1, contra sensum dicit oppositum, quamuis sequatur eum CAPRE. ead. d. q. 2. art. 3. in solutione ad secundum contra primam conclusionem.

EX HAC conclusione sequitur ratio, propter quam formale peccati dicatur esse contra legem: ea vero est, quod obiectum ordinis, qui est formale peccati, est dissonum & oppositum legi, in quantum opponitur obiecto, ad quod inclinat lex. Nam lex verbi gratia, quæ prohibet furtum, inclinat ad non furandum: voluntas vero eius, qui furatur, cōuertitur ad furtum, appetendo ipsum.

Quodsi obiicias contra illationem hanc, & simul contra conclusionem, falsum supponi in vtraque: scilicet, conuersionem voluntatis terminari ad obiectum vt dissonum, & oppositum legi, quia conuersio voluntatis ad aliquod obiectum est appetitio eiusdem obiecti, appetitio autem semper est alicuius boni, & malum est præter intentionem appetentis, quia nemo intendens ad malum operatur, vt colligitur ex DIONYSIO c. 4. de diui. nomi. & ex ARISTOTELE. 1. Eth. c. 1. *Respondetur primo*, ex illis testimonijs solum colligi, quod dissonantia à lege, siue ratio cuiuscumque mali, tam naturalis, quam moralis, non sit ratio formalis obiecti appetitionis; non tamen, quod non possit esse terminus eiusdem appetitionis: itaque dissonantia potest esse volita sub aliqua ratione boni, aut vtilis aut delectabilis. *Secundo respondetur*, satis esse ad veritatem illius sententiæ, quod dissonantia à lege non sit obiectum motiuum voluntatis ad appetendum, quia hoc debet habere rationem aliquam boni: cum quo tamen stat, quod possit esse obiectum terminatiuum.

Vt autem intelligatur, qua ratione dissonantia à lege terminet appetitionem, ADVERTE tribus modis posse hoc contingere, *Primo* expressè, & in actu signato, vt cum quis videns obiectum esse dissonum legi, vult ipsum vt deficiat à lege; *Secundo* minus expresse, & solum in actu exercito, vt cum is, qui videt delectationem, quam ex obiecto percipere potest, contrariam esse legi, appetit ipsam delectatiónem præcise: nam quamuis iste expresse non appetat dissonantiam à lege, tamen in actu exercito appetit eam, quoniam appetit obiectum, quod videt esse dissonum legi; *Tertio* interpretatiue, vt cum quis nō aduertit obiectum esse contrarium legi, tenetur tamen, & potest aduertere, & ita eligit ipsum; & quicunque ex istis modis terminandi sufficit, vt in actu voluntatis sit ordo ad obiectum vt dissonum legi.

§. 1. *Soluuntur argumenta primæ sententiæ.*

AD PRIMVM PRIMÆ sententiæ, respondetur, vt ille modus loquendi scripturę sit verus, satis esse, quod in peccato sit recessus à Deo, & ab eius voluntate manifestata per legē; siue huiusmodi recessus sit essentialis peccato, siue tantum consequens ad essentiam: & siue sit aliquid positiuum, siue priuatio: de quo dicemus in solutione quarti. Circa vltimum, vero testimonium adductum ex Ioanne, *aduerte*, ex eo nullo modo posse probari oppositam sententiam, quia particula *nihil*, non sumitur *positiue*, ita vt significet aliquid, quod sit nihil, scilicet peccatum: sed *negatiue*, vt est idem quod *nulla res*, siue nullum ens; ita vt sit sensus, nullam rem factam esse sine verbo: quod aperte colligitur ex textu græco, in quo pro illa particula ponuntur duæ significantes, *neque vnum*. *Item*, quia quamuis particulā illā significaretur peccatum, dici posset nō ideo peccatum appellari *nihil*, quia formaliter sit priuatio, sed propter aliam rationem, quam statim assignabo.

Ad confirmationem, Dico primo, Sanctos non appellare peccatū nominibus priuatiuis, qualia sunt, *nihil*, *vacuitas*, *corruptio* & alia similia, quia sēsērint, rationem formalem ipsius esse priuationem: sed quia opponitur Deo, qui appellatur *ens* incircumscriptum, & enti solum opponitur nihil. *Item* quia in ordine ad veram beatitudinem, quam omnes appe-

appetunt, non solum est nullius momenti, sed etiam est impedimentum, & *tandem*, quia si sit mortale priuat nos gratia, quæ est vita nostra, & nostrum esse. *Dico secundo*, errorem Manichæorum fuisse, reperiri quasdam naturas substantiales, quæ ex propria natura essent malæ malitia peccati, & esse vnū principium malum, quod sit earum causa; & ideo sanctos aduersus eos dicere, peccatum non esse aliquam naturam, sed nihil, & priuationem, aut defectum: quibus verbis non sumebant *naturam*, pro entitate positiua: sed pro natura substantiali & solum negabant peccatum esse naturam substantialem, non tamen esse entitatem positiuam, cuius principium sit voluntas creata: & hoc modo exponenda sunt testimonia adducta ex LEONE primo & ex CONCILIO LATERANENSI, quod ex ipsis colligitur aperte, & ex AVGVSTINO tomo 7. lib. 1. contra Iulianum Pelagianum cap. 9. vbi ita inquit: *non igitur resistimus Manichæis, nisi obtineamus, non esse mala orta nisi ex bonis: nec ea mala esse substantias, sed substantiarum vitia creatarum.*

AD SECVNDVM respondebimus latius infra quæ. 79, art. 5. nunc breuiter dico cum magistro CANO lib. 2. de locis cap. 4. in solutione octaui argumenti, negandam esse consequentiam istam: *Deus est causa omnis entitatis realis, ergo est causa peccati:* quoniam habet manifestum defectum variationis appellationis: quia antecedens intelligitur de *causa naturali*, & consequens *de morali*: quia peccatum cū sit effectus moralis, postulat ex propria ratione causam moralem; quod vero Deus non concurrat per modum causæ moralis ad peccatum ex eo constat, quod neque concurrit efficiendo, vt principium subiectum regulæ morum: neque præcipiendo, aut consulendo. Neque tamen debet concedi Deum esse causam naturalé peccati absolute, siue concurrere ad ipsum per modum causæ naturalis, hoc est, concursu generali, & naturali: sed solum, esse isto modo causam entitatis aut naturalitatis, quæ est peccatum: quia peccatum absolute sumptum importat effectum moralem, & ideo dicit ordinem ad causam moralem.

Quod si obijcias, sequi ex hoc, voluntatem creatam esse dicendam primam causam, & primum principium peccati: quia est eius causa, & nō subordinatur alteri causæ superiori: *Respondetur* negando sequelam, quia de ratione primæ causæ est, quod agat independenter ab alia: at vero voluntas, licet non pendeat à Deo tanquam à causa peccati, tamē pendet ab ipso vt à causa naturali entitatis, quę est in formalitate peccati, ita vt nisi Deus concurrat ad ipsum concursu generali, non possit voluntas efficere peccatum; bene tamen potest concedi cum limitatione, voluntatem esse *primam causam moralem*, siue in ordine causarum moraliū, respectu peccati: est enim idem, ac si dicamus, esse primam causam per modum peccantis, siue concurrentis ad peccatum concursu morali: sicut concedimus hominem esse primam causam visionis per modum videntis, quia non subordinatur alteri causæ, quæ concurrat ad visionem videndo, seu eliciendo visionem; & idem est in alijs actionibus vitalibus.

Ad confirmationem respondendum est sicut ad argumentum.

AD TERTIVM respondetur, negando antecedens, quoniam peccatum, quatenus est commune
A peccatis commissionis & omissionis, non importat rationem vnam vniuoce, sed tantum analogice, non secundum attributionem ad vnum, sed secundum proportionem, aut proportionalitatem; & ideo in ratione propria includit simul priuationem, & positiuum, non absolute, sed quatenus ista duo habent inter se proportionem, & analogiam in hoc, quod sicut vnum se habet ad violationem legis, & ad offensionem Dei, ita & alterum: & ex hoc *patet solutio* ad probationem illius antecedentis, quoniam ratio communis analogice extremis alicuius proportionis non est quantum ad omnia, quæ includit, in quocunque eorum, sed solum quantum ad partem: & ita ratio communis peccati, quatenus includit priuationem, est in omissione, imo est ipsa omissio: *Patet etiam solutio ad confirmationem*, constat enim negandam esse maiorem. Dixi tamen, rationem illam peccati non esse analogicam secundum attributionem, quoniam vtrumque extremum scilicet peccatum commissionis, & omissionis, est intrinsece & sim-
B pliciter atque proprie peccatum.

AD QVARTVM difficile respondent, qui concedunt, auersionem in peccato esse priuationem nam ad consequentiam istam, in qua potissime sita est vis illius argumenti, *posita auersione ponitur peccatum & ea ablata aufertur, ergo auersio est essentia peccati: quidam* Respondent negando antecedēs dicunt enim; quod etiamsi per impossibile auferatur auersio à conuersione, erit ipsa conuersio mala, & peccatum, quoniam habebit obiectum contrarium rationi & virtuti.

Sed hoc falsum est, quoniam, vt conuersio sit peccatum, requiritur quod sit contra legem, vt colligitur ex definitione AVGVSTINI, & ex D. THOMA sed ablata omni auersione, non est contra legem, ergo neque peccatum. *Item* quia deuiatio à regula est intrinseca peccato: hęc autem non potest esse, neque intelligi, sine auersione, quoniam deuiare à regula est auerti ab ea.

Alij negant consequentiam, quoniam existimāt sufficere ad veritatem antecedentis quod auersio consequatur necessario ad essentiam peccati, sicut
C etiam negatur ista, *posita visibilitate, ponitur homo, & ea ablata aufertur: ergo visibilitas est essentia hominis:* quia satis est quod necessario consequens & cōcomitans essentiam. *Sed hæc solutio est* insufficiens, quoniam tota essentia rei præsupponitur proprietatibus, quæ ad ipsam consequuntur, & potest intelligi sine eis, at vero essentia peccati non præsupponitur auersioni, neque potest intelligi sine ea;

Ideo aliter Respondetur, duo supponi in illo argumento, tāquam certa, quę mihi videntur omnino falsa. *Primum* est, auersionem à lege, quæ est in actu peccati commissionis, tanquam in subiecto, consistere in priuatione: *Alterum* est, conuersionem ad obiectum dissonum legi, posse præscindi ab hac auersione, vt vna ratio formalis specifica præsciditur ab alia; & *ratio negandi primum est*, quia (vt supra dicebamus) actus peccati non est subiectum priuationis rectitudinis, aut conformitatis cum lege, quia sępe non est capax talis rectitudinis, aut conformitatis, vt cum est intrinsece malus: & priuatio supponit in vno subiecto capacitatem ad recipiendum formā oppositam, atq; adeo auersio, quæ est in actu peccati, vt in subiecto non

potest

potest consistere in priuatione alicuius rectitudinis aut conformitatis cum lege. Quod si aliquando D. THOMAS & alij doctores scholastici dicunt, auersionem esse priuationem huius conformitatis, non sunt accipiendi in sensu formali, sed in causali: nam quia ad actum auertentem à lege consequitur in subiecto auersio quædam priuatiua conformitatis cum lege, aut ordinis ad finem, ideo auersionem actus appellant priuationem; vel loquuntur de hac posteriori auersione neque tamen ex hoc sequitur, quod auersio priuatiua sit peccatum distinctum à positiua, quoniam est terminus eius. & pertinet ad peccatum habituale, quia reputatur idem numero in ratione peccati cum actuali, vt suo loco dicemus.

Ratio vero negandi secundum est, quia conuersio, quatenus respicit suum obiectum, est contraria legi, vt explicui in illatione deducta ex vltima conclusione; ergo sicut non potest præscindi ab ordine ad obiectum, quoniam ipsa est formaliter huiusmodi ordo: ita neque à contrarietate, & ex consequenti neque ab auersione contraria.

Confirmatur primo, quia obiectum specificans cõuersionem est auersum obiectiue à lege, ergo etiam ipsa conuersio, vt specificata ab eo, est formaliter quædam auersio.

Confirmatur secundo, quia quando duæ voluntates sunt contrariæ ratione obiectorum, à quibus specificantur, sicut nulla earum potest præscindi ab ordine ad suum obiectum, ita neque à contrarietate cum altera: quare conuersio ista in sua ratione formali vltima includit, quod sit simul formaliter auersio contraria & conuersio, quoniam hoc conuenit ipsi ratione obiecti, à quo specificatur, & ideo dici potest *conuersio auersiua*, quamuis cum comparatur ad legem, vel ad finem, dicatur auersio: & cõuersio, cum comparatur ad obiectum.

Ex his sequitur solutio ad formam argumenti propositi, constat enim, posse negari vtramque præmissam ipsius; *maiorem* quidem, quia in ea supponitur vt certum, auersionem, quę est in peccato commissionis, esse priuationem; *minorem* vero, quia in ea tribuitur auersioni, vt distinctę à conuersione, constituere ipsam conuersionem in esse peccati: & ad id quod assumitur ad probationem *maioris*, scilicet, actum esse auersum à lege, non esse aliud, quã non subijci, neque conformari ipsi, vel deuiare ab ea, aut esse inordinatum respectu eius, & hæc omnia importare priuationes aliquas, scilicet subiectionis, conformitatis, & ordinis:

Respondetur ista omnia posse contingere duobus modis, scilicet *contrarie*, & *priuatiue*: & priori modo non consistere in priuatione sed in positiuo, quod est positiue contrarium legi, explicatur tamen illis nominibus priuatiuis quoniam priuationes sunt nobis notiores. Ad probationem vero *minoris* dico, supponi in ea falsum, scilicet, posse abstrahi auersionem à conuersione ad obiectum dissonum regulæ; quod non magis fieri potest, quam in motu locali separari recessum ab accessu; in quo possit fieri similis consequentia, nam acquisitio loci, nisi fiat deserendo alterum locum, non est motus localis; vt patet, cum res acquirit locum, quia producitur in eo; & tamen esset similiter inualida, non enim cõcedimus, rationem formalem motus localis consistere in desertione loci. Quomodo vero non repugnet huic doctrinæ id, quod D. THOMAS dicit

A quæst. sequenti, scilicet, conuersionem esse per se intentam à peccante, & non auersionem, explicabimus ibi.

Ad confirmationem, nego minorem, si auersio sumatur seorsim à conuersione, quoniam culpa non est quicunque defectus contra legem, sed voluntarius: & volũtas deficit à lege in peccato commissionis, quia conuertitur ad obiectum contrarium ipsi; & ad primã probationem illius minoris dico, quod culpa consistit in deuiatione contraria, & hæc non sequitur ad conuersionem, sed potius est ipsa conuersio.

Ad secundum respondetur, quod ratione cõuersionis dicitur vnum peccatum grauius altero: cæterum sicut in peccato distinguitur grauitas essentialis ab accidentali: sic in conuersione distinguitur essentia, quæ consistit in ordine ab obiectum specificans, ab accidentibus, inter quæ connumeratur intensio; & ita ratione conuersionis minus intensæ potest vnum peccatum habere maiorem grauitatem essentialem, quam alterum.

AD QVINTVM, transeat antecedens, de quo dicendum est suo loco, & nego consequentiam; & ad probationem, concesso antecedenti, potest negari consequentia; quia non est necessarium quod fieri B priuationis sit ipsa formaliter priuatio in fieri, sed potest esse aliquid positiuum, ad quod consequatur priuatio, vt cum ad remotionem luminosi, quæ fit per motum localem, sequuntur tenebræ, fieri tenebrarum non est formaliter priuatio luminis, sed motus localis positiuus; & similiter, cum ad assensum erroneum sequitur in intellectu priuatio veritatis, fieri huius priuationis non est formaliter priuatio veritatis, sed error positiuus, ita ergo dicemus ad positiuum, quod est formale peccati, consequi priuationem rectitudinis debitæ in esse personæ.

Neque obstant exempla, quibus probatur illa cõsequentia: *quoniam primum* non est ad rem, cum calor sit qualitas positiua: & in *secundo* supponitur falsum, scilicet productionem tenebrarum esse formaliter priuationem luminis, sumptam per modum actionis:

AD SEXTVM, respondetur; transeat antecedens, & nego consequentiam: & ad probationem, nego, quod malum morale, prout est formale peccati cõ C missionis, contineatur essentialiter sub malo, quod opponitur bono transcendenti, imo sicut est ens reale, ita suo modo habet bonitatem transcendẽtalem, & reliquas passiones entis. Neque sequitur, quod sicut bonitas transcendentalis est in bonitate morali sicut passio entitatis, quæ est ei intrinseca; ita & malitia transcenden tàlis sit in malitia morali: quoniam bonitas trancẽdentalis cum sit proprietas entitatis, est inseparabilis ab ea, & ideo debet esse, vbicunque fuerit entitas: at vero malitia non ita comitatur entitatem; imo potius destruit eam, seu potius est ipsa formalis destructio eius.

Secundo respondeo, quod malum oppositum bono transcendenti sumitur dupliciter, scilicet pro malo simpliciter, & pro malo respectu alicuius, & de *primo* tantum est verum illud antecedens: non autem de secundo: quoniam id quod est in se ens, & bonum, potest esse alicui malum positiue, quia positiue est ipsi contrarium, & repugnans, vt constat ex vltimo argumento, quo probaui vltimam conclusionem.

Ad

AD VLTIMVM Respondetur, distinguendo antecedens, aut enim intelligitur de effectu artificiali; aut de actione artificiali, qua fit huiusmodi effectus; si *priori modo* sumatur, concedendum est, etenim non est ad rem, & ita negari potest consequentia: & ad probationem neganda est illa paritas inter actiones humanas, & effectus artificiales; nam actiones humanæ non mensurantur regulis morum nisi quatenus respiciũt sua obiecta, quæ sunt consona aut dissona ipsis regulis; at vero effectus artificialis immediate mẽsurãtur regulis artis, & nõ quatenus important ordinem ad aliquid aliud. Si vero illud antecedens sumatur *secundo modo*, negandum est: quoniam, malitia illius actionis consistet in ordine & coaptatione ad dandum effectui esse artificiale repugnans & dissonum regulis artis; circa quod vidẽda sunt, quæ dixi de bonitate artificiali, supra qu. 18. art. 1. dubitatione 2. in solutione primi argumenti.

§. 9. *Soluuntur argumenta secundæ sententiæ.*

AD PRIMVM SECVNDÆ sententiæ, Respondetur, quod ordo transcendentalis bene potest esse realis, quamuis eius terminus non existat actu, vt patet in potentijs habitibus, & actibus.

AD SECVNDVM, respondetur, quod obiecta actuum humanorum dicuntur bona, aut mala, quatenus diuersimodè referuntur ad rationem: at vero ipsi actus dicuntur boni aut mali, quatenus important ordinem positiuum ad huiusmodi obiecta.

Secundo dico, quod etiam relatio conformitatis aut difformitatis ad rationem, quæ conuenit actibus humanis, supposita specificatione morali, quã sumũt ab obiectis, est relatio realis: quoniam ista relatio non conuenit eis respectu rationis speculatiuæ, sed respectu rationis practicę: & consequenter conuenit eis nõ præcisè vt obiectis cognitis, sed vt regulatis, & mensuratis per rationem. & relatio mensurabilis ad mensuram est relatio realis.

Circa solutionem ad quartum est

DVBIVM II.

Vtrum omnes actus humani, qui sunt peccata, ideo sint peccata quia sunt aliqua lege prohibiti: an vero aliqui secundum suam naturam, & seclusa omni prohibitione sint peccata?

§. 1. *Sensus quæstionis: Asseritur omne peccatum ideo malum moraliter, quia aliqua lege prohibitum.*

VBI SVPPONIMVS vt certum, omnia peccata de facto esse prohibita aliqua lege, saltem naturali: & inquirimus, an habeant quod sint peccata præcisè in quãtum sunt

A contra legis prohibitionem: vel potius dentur aliqua, quibus secundum se conueniat esse peccata.

Vt autem intelligatur in quo casu habeat locum huiusmodi quæstio, *Aduerte*, actus, qui sunt peccata, tribus modis posse sumi sine ordine ad legem; *primo* fingendo casum impossibilem, in quo nulla esset lex; *secundo*, considerando ipsos actus secundum suam naturam, & pręscindendo per intellectum ordinem ad legem: *tertio*, considerando eosdem actus quatenus Deus scientia, quæ appellatur simplex intelligentia, cognoscebat eos vt possibiles, prius ordine rationis, quam actu voluntatis, aut præcepto intellectus prohiberet eos.

RESPONDETVR, *omnes actus, qui sunt peccata, habere quod sint peccata, quia sunt prohibita aliqua lege, saltem naturali*; ita tenet OKAM in 2. q. 19. in solutione tertij & quarti dubij & ALMAIN. tra. 3. moralium c. 15, & 16. qui & refert pro hac sententia, ALLIACENSEM, & quẽdã ANDREAM DE CASTRO NOVO, & GERSONEM, qui ita sentit 3. parte,
B tractatu de vita spirituali lect. 1. corol. 10. & Victoria in relect. de eo, ad quod tenetur veniens ad vsum rationis. 2. p. n. 9. vbi inquit, oppositum nullo modo esse probabile; & probatur hæc sententia PRIMO testimonijs scripturæ, nam inprimis PAVLVS ad Romanos. 4. vt probet legem MOYSI non dare hæreditatem promissam filijs ABRAHÆ, inquit: *Lex enim iram operatur*; & statim vt hoc probet, subdit *vbi enim non est lex, nec præuaricatio* q. d. vel ex eo notũ esse, legem operari irã, quod vbi non est lex aliqua præscripta, & cõstituta, ibi non possit reperiri præuaricatio; & contra, vbi est lex constituta, ibi est præuaricatio: & pręuaricatio excitat Deum ad iram, hoc est, ad sumendum vindictam. Quod tamen argumentum nullas haberet vires si absque legis prohibitione possit reperiri peccatum: quia licet tunc non esset legis transgressio, quam aliqui distinguunt à peccato, & vt distinctam ab eo dicunt significari à Paulo nomine præuaricationis, tamen esset aliquid dignum ira & pœna, scilicet peccatum; quia ad rationem formalem pec-
C cati consequitur reatus, hoc est dignitas pœnæ, vt paulo inferius dicam. Item IOANNES in ep. 1. ca. 3. explicans quid sit peccatum, ita inquit: *Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum est iniquitas*; vbi per *iniquitatẽ*, intelligit idẽ quod deuiationem à lege seu id, quod est cõtra legẽ, vt colligitur ex voce; *ἀνομία* quæ eius loco ponitur in græco; & ex ipsa voce latina. Nam iniquitas appellatur, eo quod sit æquitati contraria, & æquitas significat ęqualitatem lege præscriptam.

SECVNDO probatur testimonijs sanctorum, nam AVGVSTINVS in definitione peccati, quam in hoc articulo explicat D. THOMAS, expresse inquit, esse de ratione peccati, quod sit contra legem. & tomo 7. lib. 2. de peccatorum meritis & remissione, contra Pelagianos. cap. 16. in principio, ita inquit: *nam neque peccatum erit, si quid erit, si non diuinitus iubeatur, vt non sit*: & tomo 6. lib. de fide contra Manichæos. cap. 10. dicit malam non esse naturam, sed auersionem à Dei præceptis; & DIVVS THOMAS in corpore huius articuli inquit, in definitione AVGVSTINI, *esse contra legem*, explicari id, quod est formale in peccato, & in solutione quarti, inquit quod cum dicitur,

non omne peccatum ideo esse malum, quia est prohibitum: intelligitur de prohibitione facta per legem positiuam; si autem peccatum referatur ad legem naturalem, quę primario est in lege æterna Dei, & secundario in naturali iudicio rationis creatę, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: Item AMBROSIVS lib. de Paradiso c. 8. ex loco Pauli supra adducto colligit hanc definitionem peccati, *quid est peccatum, nisi legis prævaricatio.*

TERTIO probatur ratione, quia peccatum formaliter est malum morale: quia est malum, & non naturale neque artificiale; sed malum morale consistit formaliter in deuiatione à regulis morum, sicut malum artificiale in deuiatione à regulis artis & malum naturale in deuiatione à regulis naturæ, quæ sunt inclinationes naturales; ergo in tantum habet aliquis actus, quod sit peccatum in quantum deuiat à regulis morum, quæ sunt leges.

VLTIMO, ad peccatum intrinsece, & secluso omni extrinseco, consequitur reatus pœnæ, vt probat D. THOMAS infra quæst. 87. art. 1. sed seclusa prohibitione, non consequitur huiusmodi reatus, vt constat ex testimonio PAVLI supra adducto; ergo seclusa prohibitione non potest reperiri peccatum.

§. 2. *Sententia Scoti negatiua proponitur.*

CONTRARIAM sententiam sequuntur SCOTVS in 3. d. 37. quæst. vnica §. *Sed istæ expositiones* & §. *ad quæstionem* GABRIEL eadem dist. q. vnica art. 2. conclusione 2. & 4. & GREGORIVS d. 34. & tribus sequentibus q. vnica art. 1. corollario 2. Aliqui etiam referunt pro hac sententia RICARDVM in 3. d. 37. circa primum principale q. 4. & DVRANDVM in 1. d. 47. q. 4. numero 16. sed de istis non est tam apertum, quod eam sequantur; & probatur hęc sententia PRIMO quia ex nostra sententia sequitur, quod actus intrinsece malus, verbi gratia, odium Dei, posset fieri sine culpa, imo & quod posset fieri ab vno homine cum culpa, & ab alio sine ea; probatur sequela, quia Deus libere prohibuit huiusmodi actum, quoniam prohibitio, vel est actus voluntatis, vel includit eam; & omnis actus diuinę voluntatis ad extra, est liber; ergo potuit Deus vel absolute non prohibere actum istũ, vel prohibere eum tantum respectu quorumdam hominum, & non respectu aliorum.

Confirmatur, quia etiam sequitur, quod Deus possit dispensare in omnibus præceptis decalogi, ita vt licite omittantur actus præcepti, & exerceantur prohibiti; probatur sequela, quia libere imposuit Deus huiusmodi præcepta, ita vt potuerit non imponere: ergo habet potestatem dispensandi in eis, sicut supremus legislator temporalis, vt rex, potest dispensare in legibus, quas adeo libere constituit, vt possit non constituere. SECVNDO, in Deo ante prohibitionem (siue sit solum actus voluntatis, siue sit actus intellectus, qui dicitur imperium, aut præceptum, & præsupponit actum voluntatis) præcedit ordine rationis in intellectu apprehensio obiecti prohibendi, & iudicium quo voluntati proponitur, conueniens esse prohibere huiusmodi obiectũ: sed quando intellectus ita apprehendit, & proponit

A odium Dei, apprehendit ipsum vt malum, & iudicat esse malum moraliter; ergo ante prohibitionem est malum moraliter; probatur *minor, tum quia* alias voluntas diuina posset velle ipsum, sicut enim inter illa quę sunt, nihil odit, nisi malum morale, & peccatum, iuxta illud, *nihil eorum odisti, quæ fecisti*: ita neque inter possibilia, *tum etiam quia* ideo intellectus iudicat prohibendum esse odium Dei naturæ rationali, quia cognoscit quid sit odium Dei, & comparat ipsum naturæ rationali, & iudicat malum esse naturæ rationali, vt rationalis est, quod habeat actum odij circa Deum: sed id, quod est malum naturæ rationali, in quantum est rationalis, est malum morale, ergo.

§. 3 *Argumenta Scoti dissoluuntur.*

AD PRIMVM istorum respondetur, negando sequelam, & ad probationem, potest negari antecedens, cum CAIETANO infra q. 100. art. 8. quod vt rectius intelligatur, *aduerte*, dupliciter posse intelligi, ad prohibitionem illam requiri actum diuinæ voluntatis: nam aut intelligitur de actu formali, quo Deus velit non existere actu odium ipsius; aut de actu, quo solum velit esse malũ tale odium, siue existat, siue non: & solum est verũ, si intelligatur de hoc posteriori actu; sufficit enim voluntatem diuinam velle, quod odium ipsius sit malum in ordine ad finem creaturæ rationalis, vt quantum est ex parte ipsius voluntatis censeatur prohibitum tali creaturæ; imo forte prior actus non potest esse simul cum permissione odij; & propterea D. THOMAS 1. p. q. 19 art. 9. ad 3. inquit quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri; ad volendum autem quod odium Dei sit malum, & consequenter dignum pœna, determinata est diuina voluntas ex sua natura.

B *Neque contra hoc obstat* id, quo probatur illud antecedens, scilicet, omnem actum diuinæ voluntatis terminatum ad extra, esse liberum: quoniam hoc intelligi debet, quando actus comparatur ad existentias rerum; atque ita nos non dicimus voluntatem Dei esse determinatam ex sua natura ad volendum formali actu, quod odium ipsius existat, vel non existat; sed solum dicimus, esse determinatam ad volendum, quod si existit, sit malum, & peccatum.

C *Et ex his* patet solutio ad *confirmationem*, nam negata sequela, dicendum est, ad eius probationem supponi in ea aliquid falsum, scilicet, Deum ita libere prohibuisse actus illos, vt potuerit non prohibere, hoc est non velle & decernere eos esse malos; & ad hoc reducenda est solutio, quam D. THOMAS assignat eidem argumẽto, infra q. 100. art. 8. ad secundum; & quam aliqui non intelligentes impugnant; vt illo loco dicendum est.

AD SECVNDVM, concessa maiori, neganda est minor, & ad primam probationem, neganda est sequela; & ad eius probationem negandũ est, quod Deus possit velle quidquid nõ est malum morale, aut quod hoc possit non displicere ipsi; quando enim aliquid opponitur directe alicui ex diuinis attributis, quamuis non sit malũ morale, nõ potest esse volitum à Deo, aut non displicere ipsi, quia sicut Dei volũtas est ex natura sua determinata ad

amandum eius attributa, sic etiam est determinata ad hoc, vt ipsi displiceat, quidquid eis opponitur directe, & ex consequenti ad hoc, vt non possit esse volitum ab ipsa, & ita non potest Deus velle falsitatem, vt falsitas est, quamuis sit sine culpa; quia repugnat primæ veritati, quæ est attributum ipsius.

Neque obstat, illud testimonium: *nihil odisti, &c.* quoniam intelligitur de eis, quatenus à Deo facta sunt; at vero illa, quæ opponuntur directe diuinis attributis, si considerentur quatenus habent talem oppositionem, non fiunt à Deo; sed quatenus ratio entis est intrisece inclusa in omni modo reali ipsorum; & ideo non concedimus Deum esse causam falsitatis, quatenus falsitas est; quia ergo odium Dei, etiam vt apprehensum à Deo, prius ordine rationis quam prohibitum, opponebatur directè summæ bonitati, quæ est attributum Dei, quoniam odium formaliter respicit obiectum sub aliqua ratione mali, quæ repugnat summæ bonitati: ideo neque illo modo potuit esse volitum à Deo.

Ad secundam probationem illius minoris, nego minorem, quia respectu naturæ rationalis, etiā vt rationalis est, potest aliquid esse malum in genere naturæ, & non in genere moris; sicut enim natura rationalis, quatenus distinguitur à carentibus ratione, potest perfici suis operationibus in genere naturæ, & in genere moris, vt explicui supra q.1.art.1. sic etiam oppositis harum operationum potest male se habere in vtroque genere; & ita quoad potentiam propriam cognoscitiuam, quæ est intellectus, male se habet in genere naturæ, quando aberrat à veritate; & similiter quoad propriam potentiam affectiuam, quæ est voluntas, habet se male in eodem genere, quando aliter afficitur ad obiecta, quam postulant ipsorum naturę; vt cū amat id, quod in genere naturæ est malū, aut cum odio prosequitur id, quod in eodē genere est bonum; & hoc modo potuit Deus prius ordine rationis, quam prohiberet odium ipsius, iudicare esse malum naturæ rationali, vt rationalis est, & ex consequenti dignum vt prohiberetur ipsi.

Ex his sequitur, decipi eos, qui dicunt, quod in casu quo nulla esset lex neque creata, neque diuina, odium Dei esset peccatum, & non esset peccatum; quoniam absolute probauimus non posse reperiri peccatum, fine ordine ad legem. Neque concedendum est, quod tunc odium Dei auerteret à Deo moraliter, quia solum auerteret naturaliter; sicut falsitas à prima veritate; neque careret rectitudine debita, quia nulla esset lex, ratione cuius esset ei debita; neque esset iniuria Dei, quia licet esset contrarium diuinæ voluntati, non esset contrarium ipsi vt legi, neque ratione alterius legis, sed solum vt inclinationi determinatæ ad amandum propriam bonitatem.

Circa solutionem vltimi, est

III. DVBIVM.

Vtrum peccatum ex eodem habeat, quod sit contra rectam rationem, & quod sit contra Deum? vel; an peccatum eo ipso quod est contra rationem, sit etiam contra Deum?

§. 1. *Ponitur pars affirmatiua vera.*

Respondetvr, peccatum eo ipso, quod est contra rectam rationem, esse etiam contra legem æternam Dei, & contra ipsum Deum, vt est finis naturalis: ita tenent Caietanvs & Conrad. hoc loco, & Victoria in relectione de eo, ad quod tenetur homo veniens ad vsum rationis 2. p. n. 8. & 9. Et est expressa sententia D. Thomæ supra q.19.art.4. & infra q.73.art.7.ad 3. & probatur ratione ipsius; nam recta ratio est velut impressio quędam, & participatio legis ęternæ, quæ est in Deo, imo & continet voluntatem Dei, sicut lex scripta voluntatem principis, iuxta illud ad Romanos 2. *cum gentes, quæ legem non habent* (scilicet scriptam) *naturaliter, quæ sunt legis, faciunt; eiusmodi legem non habentes, sibi ipsi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis ipsorum conscientia*; ergo id, quod est contra rectam rationem, est etiam contra legem Dei; & ex hoc sequitur, quod etiam sit contra ipsum Deum, vt est finis naturalis, quia quod est contra legem dirigentem in aliquem finem, etiam est cōtra ipsum finem, constat autem quod lex æterna, quatenus participatur in lumine naturali rationis, dirigit nos in Deum, vt est finis naturalis noster.

Verum aduertenda sunt duo; *Primum* est, quod peccata non sunt contraria Deo in seipso, quoniam Deo cum sit purus actus, nihil potest esse contrarium; sed ex parte affectus peccantis, vt inquit Caietanvs, vel ex parte obiecti ad quod Deus inclinat, & mouet sua lege, vt superius dixi. *Alterum* est, quod hæc proprie intelligenda sunt de peccato mortali; nam de veniali dicemus infra, qua ratione dicatur esse contra legem, & contra Deum vt legislator est, & non vt est vltimus finis.

§. 2. *Obiectio proponitur & soluitur.*

Sed contra, ponamus aliquē scire, verbi gratia, furtū esse cōtra rectā rationem, & ignorare inuincibiliter esse contra Deū aut eius voluntatē, vel legem, quia ignorat inuincibiliter Deum esse, aut offendi illo actu; & argumentor sic, cum furatur, peccat contra rectam rationem; & non contra Deum, aut legem æternam; ergo non sequitur, peccatum esse contra legem Dei, ex eo, quod sit contra rectam rationem; Probo *antecedens*, quoad secundam partem, quia vt actus sit contra legem, requiritur & quod sit aliquomodo voluntarius, vt oppositus ipsi; sed in isto casu furtum non est aliquomodo voluntarium vt oppositū legi æternæ, aut Deo; quia ignorātia inuincibilis alicuius rei tollit voluntariū circa ipsā; ergo in isto

casu furtum non est contra Deum, aut contra legem, quæ est in eo.

Ad hoc aliqui cum VICTORIA loco citato respondent, negando antecedens, quoad secundam partem; & ad probationem, dicunt, quod sicut actus virtutis suapte natura tendit in vltimum finem, etiamsi ab operante non referatur in eum: ita etiam actus malus suapte natura est contra Deum finem, & auertit ab eo, quidquid sit de cognitione & voluntate peccantis; & alij addunt, quod quia esse contra legem ęternam, aut contra Deum finem naturalem, non addit actui nouam malitiam, præter eam, quám habet in quantum est contra rectam rationem: ideo, non postulat nouam rationem voluntarij, & consequenter satis est, actum aliquem esse voluntarium, quatenus est contra rectam rationem, vt etiam dicatur voluntarius, quatenus est contra legem æternam.

Sed mihi hæc solutio difficilis videtur, quia non intelligo, qua ratione posit aliquis violare legem quam ignorat inuincibiliter, cum ita se habeat talis lex respectu suæ voluntatis, ac si non esset. Neque exemplum fauet eis: quoniam qui exercet actum virtutis, quamuis non recordetur actu Dei, potest referre virtualiter actum illum in Deum, quia cognoscit ipsum, saltem implicite, quatenus cognoscit obiectum illius actus vt bonum partiale, & subordinatum alteri, & non vt somnum bonum, & ita vult ipsum. *Ideo aliter* respondetur, dupliciter posse aliquem cognoscere Deum, & legem æternam, scilicet vno modo *formaliter*, vt cum cognitio terminatur ad Deum, vel ad legem secundum se: alio modo *virtualiter* & implicite, vt cum cognitio terminatur ad legem creatam, vt subordinatam superiori; & non determinando, an superior lex sit in Deo in particulari. Et quamuis possit dari ignorantia inuincibilis Dei, quæ opponatur priori cognitioni; non potest dari ignorantia inuincibilis, quæ opponatur posteriori, in eo qui cognoscit rationem humanam habere vim legis; quia sicut iste non potest ignorare inuincibiliter, quod ipse non est à se, sed habet esse participatum ab alio: ita non potest ignorare, quod sua ratio non sit prima lex, & prima regula; & ideo respicit ipsam vt subordinatam superiori, & consequenter cum peccat contra rectam rationem, etiam peccat contra legem superiorem; & consequenter dico, quod in casu impossibili, quo esset ratio humana, & non Deus: dicendum est cum VICTORIA loco citato non posse reperiri peccatum, imo neque malum morale, quidquid aliqui dicunt; & probatur, quia tunc ratio humana non esset lex, quia neque esset prima, neque secunda, & sine ordine ad legem non potest reperiri malum morale, vt dixi dubio præcedenti.

ALIQVI disputant hic, *an peccatum, eo ipso, quod est contra rationem, sit contra Deum vt est finis supernaturalis; & è conuerso, an peccatum, quod est contra finem supernaturalem, sit etiam contra rationem naturalem.* Sed de his dicemus in materia de gratia; & de secundo dixi aliquid in materia de Angelis; & aliquid dicam in materia de peccato originali.

QVÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORVM VEL VITIORVM.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata distinguantur specie secundum obiecta?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

§. 1. *Peccatum commissionis formaliter constitui positiuo.*

COMMENTARIVS.

CIRCA QVAM NOTA, ex ea colligi expresse secundum sententiam D. THOMÆ, formale peccati commissionis consistere in ordine positiuo ad suum obiectum, vt dixi articulo præcedenti; & probatur, quia id, quo formaliter distinguitur specie vna res ab alia, est constitutiuum eiusdem in esse specifico, vt patet in omnibus differentijs specificis: sed ordo positiuus ad obiectum est id, quo formaliter vnum peccatum distinguitur specie ab alio; ergo etiam est id, quo formaliter constituitur in esse specifico: Probatur *minor*, quia cum distinctio specifica sit intrinseca peccato, non potest sumi ab obiecto, nisi vt à termino suæ habitudinis. Eandem sententiam sequitur semper D. THOMAS, nam supra q. 18. art. 5. inquit, quod bonum & malum, si sumantur obiectiue, diuersificant per se species in actibus moralibus. & q. 19. art. 1. quod, bonum & malum in actibus voluntatis attenditur per se, secundum eorum obiecta; & sequenti art. 2. refert conclusionem huius articuli; & art. 6. ad 2. inquit, peccatum non sumere speciem ex parte auersionis, quæ est negatio, vel priuatio; sed ex parte conuersionis, & q. 72. art. 3. docet, grauitatem primam & pręcipuā in peccatis attendi penes eorum obiecta, quoniam ab obiectis habent speciem.

Ad hæc testimonia, *aliqui* ex eis, qui defendunt oppositam sententiam, Respondent cum Conrado hoc loco, D. Thomam non loqui de peccato *formaliter*, quatenus est malum & peccatum; sed *materialiter*, hoc est quatenus est actus voluntarius; itaque in peccato iuxta istos duplex specificatio distingui potest, *altera* in ratione actus voluntarij, & *altera* in ratione peccati & mali moralis; & *prior* sumitur ab obiecto, *posterior* vero consistit in priuatione rectitudinis; & de *priori* loquitur D. Thomas.

Sed hoc in se falsum est, vt probauimus quæstione præcedenti; art. vltimo; & valde alienum à mente D. Thomæ, in locis citatis, quoniam expresse loquitur de speciebus boni & mali moralis, & de grauitate peccatorum, quæ sine dubio est grauitas malitiæ moralis; & non entitatis naturalis; vt præsupponitur malitiæ.

Sed avthores isti adducunt pro se varia testimonia D. Thomæ, quæ lato refert Capreolvs in 2. dist. 34. quæst. 2. art. 1. & 3. ad quæ omnia responderi potest, quod quia ad conuersionem positiuam, ex qua sumitur species peccati, sequitur in subiecto, hoc est in voluntate, auersio priuatiua, B quæ consistit in carentia conformitatis cum præcepto, contra quod committitur peccatum, & in ea perficitur ratio mali, tanquam in termino, vt D. Thomas docet infra quæst. 73. artic. 3. ad 2. ideo ipse Diu. Thomas aliquando videtur constituere rationem mali in priuatione, imo & tribuere ei distinctionem inter peccata, quatenus mala sunt & *præterea* id etiam facit, quia sæpe notior est nobis distinctio inter auersiones priuatiuas, quam inter conuersiones. Et quamuis 2. 2. quæst. 6. art. 2. ad 2. dicat, deformitatem esse de ratione speciei actus, quatenus est actus moralis, & hanc deformitatem esse priuationem; non explicuit an ista deformitas pertineat ad speciem, vt constitutiua ipsius; vel vt consequens ad ipsum, per modum proprietatis; imo statim, quasi sentiens difficultatem huius solutionis, subijcit aliam his verbis; vel dicendum quod deformitas non solum importat priuationem debitæ formæ, sed contrariam dispositionem; vnde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem.

C

§. 2. *Recessus à Dei lege, non est per se intenta à peccante.*

Circa id, quod D. Thomas dicit in argumento, quo probat conclusionem, scilicet, inordinationem actus, quæ consistit in recessu à lege Dei, non esse per se intentam à peccante, & ideo non dare speciem peccato, est *dubium*, quia nos quæstione præcedenti artic. vltimo, diximus auersionem, quę est inordinatio actus, non posse præscindi à conuersione: ergo si conuersio est per se intenta, & specificat actum, etiam auersio quæ ita est ipsi intima, vt non posit ab ea præscindi.

Respondetur primo, consequentiam hanc esse nullam, & habere manifestam instantiam in recessu à termino à quo, respectu motus localis, vt ibidem explicuimus, & in conditionibus transcendentibus, quæ non possunt præscindi à differentijs A specificis, & tamen non constituunt species inferiores, sicut ipsæ differentiæ.

Secundo Respondetur, D. Thomam duo dixisse de auersione, seu inordinatione actus: *primum* est, non esse per se intentam à peccante, & ad hoc satis est, quod non moueat peccantem ad operandum, vt loco citato explicui: *alterum* est, quod magis sumitur species peccati à cõuersione, quam ab ipsa, & ad hoc non est necesse, quod nullo modo sumatur ab auersione, neque hoc sequitur ex primo, vt ibidem dixi; quando vero D. Thomas dicit, auersionem esse priuationem, & non dare speciem peccato, vt in principio huius articuli retuli, non loquitur de hac auersione contraria, sed de priuatiua, quæ ad peccatum consequitur in voluntate.

ARTICVLVS II.

Vtrum distinguantur peccata spiritualia à carnalibus?

Conclvsio *est affirmatiua.*

COMMENTARIVS.

Divisionem hanc inquit Diu. Thomas in argumento *sed contra* colligi ex D. Gregorio lib. 30. Moralium qui capite 26. distinguit in viro continente duplex certamen, quorum *alterum* appellat spirituale, quoniam assumitur contra vitia spiritualia, & *alterum* carnis, quoniam in eo contra carnis incentiua pugnatur, & c. 31. ita inquit: *ex quibus videlicet septem peccatis quinque spiritualia, duoque carnalia sunt*: eandem tradit Cassianvs collatione 5. cap. 4. Est autem advertendvm circa eam, quod cum vitia carnalia dicantur à carne, & caro inter varias acceptiones, quibus in scriptura solet vsurpari (quas idem Cassianvs refert collat. 4. c. 10.) interdum sumatur pro ipso homine, vt etiam Diu. Thomas ad 1. refert ex Avgvstino lib. 14. de ciuitate cap. 2. & 3. & interdum pro tota deprauatione relicta in natura humana ex peccato originali, quæ iuxta sententiam Pavli ad Galatas 5. concupiscit aduersus spiritum; ideo omnia peccata possunt dici carnalia; & ita à Pavlo loco citato, & ad Romanos 8. appellantur *opera, & facta carnis*, omnia illa, ad quæ caro inclinat aduersus spiritum, inter quæ continentur multa, imo & referuntur ab ipso Pavlo, quæ hoc loco comprehenduntur sub peccatis spiritualibus: Verum hic specialiter quædam peccata dicuntur *carnalia*, suntque illa, quorum delectatio consummatur in sensu tactus, sumendo tactum late, vt comprehendit etiam gustum, qualia sunt luxuria, & gula; peccata vero *spiritualia* dicuntur, quorum delectatio consummatur in alijs potentijs, tam cognoscitiuis, quam appetitiuis. Ratio autem nominum est, quod cæteræ potentiæ spiritualiores sunt gustu & tactu, quoniam à longe percipiunt sua obiecta, & sine immutatione physica.

Sed

Sed quæres an diuisio ista sit specifica? *Respondetur* negatiue, quia licet peccata carnalia semper differant specie ab spiritualibus: non differunt per esse carnalia, aut spiritualia, tanquam per differentias essentiales; siue subalternas, siue infimas; cuius rationem assignabo art. 4. huius quæstionis.

Hic disputant aliqui, *an in dæmonibus possint esse peccata carnalia?* sed de hoc dixi. 1. p. q. 51. & q. 63. art. 2. vbi D. Thomas de eo agit.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccata distinguantur specie secundum causas?

Conclusio. *Non distinguuntur secundum causas actiuas vel motiuas: sed solum secundum diuersitatem causæ finalis.*

§. 1. *Argumenta contra conclus. D. Thomæ.*

Sed contra eam argumentor *primo*, quia respectu voluntatis nullum est principium mouens, præter finem: quoniam nihil mouet ipsam, nisi quia volitum alio actu; aut quia est id cuius gratia aliquid fit; ergo male separauit D. Thomas causam motiuam à finali, & coniunxit eam cum efficiente.

Secundo, peccata sunt quidam actus humani: ergo sumunt speciem, & consequenter distinctionem specificam à principio actiuo; probo *consequentiam, tum quia* actus humani essentialiter sunt actiones, & propria ratio actionis consistit in ordine ad agens; *tum etiam quia* D. Thomas supra. q. 1. art. 3. docet expresse, actus humanos conuenire cum alijs actionibus in hoc, quod etiam sumunt speciem à principio actiuo.

Confirmatur, quia si peccata non sumunt speciem à principio actiuo, ergo neque à fine: probabatur *consequentia*, quia, (vt Diu. Thomas docet loco citato) finis est principium actuum humanorum.

Tertio, cum quis vult interficere alterũ, vt furetur res eius bona, furtũ habet rationem motiui, quia homicidium est obiectum; & tamen dat illi actus speciem, quoniam volitio illa habet malitiam furti; ergo etiam à motiuo possunt peccata sumere speciem.

Vltimo, peccata distinguuntur specie per sua obiecta, vt diximus articulo vltimo quæstionis præcedentis; & Diu. Thomas docet art. 1. huius quæstionis; ergo non distinguuntur per causas finales.

Ad hoc respondet Diu. Thomas hic ad secundum, negando consequentiam; quoniam obiecta, quatenus comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finis.

Sed contra, quia peccata non distinguuntur specie per sua obiecta sumpta *materialiter*, hoc est, quatenus sunt bona quædam vtilia, vel delectabilia, siue vera, siue apparentia: sed sumpta *formaliter*, hoc est, quatenus important distinctos modos oppositionis cum recta ratione; constat autem, quod, si ita sumantur, non possunt habere rationem finis, quoniam finis est cuius gratia aliquid fit, & nemo intendens ad malum operatur.

§. 2. *Fundamenta quibus declaratur conclusio.*

Sed his non obstantibus *Conclusio D. Thomæ est vera*, ad cuius explicationem, & solutionem argumentorũ, advertendum est primo, per *motiua voluntatis* intelligi omne id, quod est quasi dispositio mouens, & inducens voluntatem, vt se applicet ad peccandum talem actum in particulari, siue moueat vt volitum alio actu (vt cum quis vno actu amat vxorẽ inordinate, & ab isto amore mouetur ad volendum alio actu aliquid, quod est illicitum, propter eam sic amatam) siue vt volitum eodem actu, tanquam finis obiecti proprij illius actus, vt cum quis vult interficere alterum, vt furetur eius bona: & ideo nomine *motiui*, non solum significantur illæ causæ generales omnium peccatorum, quas Diu. Thomas refert in 3. argumento, scilicet timor male humilians, & amor male inflammans, ex Avgvstino supra psalmum 79. & Gregorio 31. moralium cap. 3. & aliæ tres ex, Ioan. 2. scilicet, concupiscentiam carnis &c. sed etiam comprehenditur, quicumque finis operantis, prout distinguitur à fine proprio, vel obiecto operis: quia etiam iste finis habet rationem motiui respectu voluntatis sicut illæ causæ generales, licet non moueat ad tot genera peccatorum.

Secvndo adverte, quod (vt explicui supra q. 1. art. 3.) Diu. Thomas duplex constituit principium specificationis cuiuscumque actus, *alterum* effectiuum; & *alterum* formale, aut quasi formale; *primum* est id, quod producit efficienter ipsum actum; *secundum* voco, terminus, vel obiectum actus; constituit autem hoc loco discrimen istud inter actiones naturales, & liberas: quia naturales specificantur à suo principio, prout est in actu per suam formam naturalem; liberæ autem specificantur à suo principio, prout est aliquo modo in actu per obiectum apprehensum; & ratio huius discriminis est, quia agentia naturalia per suas formas sunt sufficienter in actu determinato respectu suarum operationum: voluntas autem, constituitur in actu, respectu suæ operationis (saltem quoad specificationem) per apprehensionem sui obiecti, siue talis efficientia concurrat efficienter, siue solum determinando per modum finis; ita tamen constituitur in actu per hanc apprehensionem, vt non determinetur ad vnum, sed ipsa se determinet, & moueat libere, in quo differt ab appetitu sensitiuo.

Tertio adverte, quod, quamuis non solum constituatur isto modo in actu per finem proprium actionis, siue obiectum, sed etiam per finem operantis, & per quodcumque motiuum distinctum ab obiecto: tamen hoc est discrimen, quod per motiuum non constituitur determinate in actu, sed manet determinabilis, & indifferens ad volendum plura obiecta, propter ipsum motiuum; vt, amore diuitiarum potest aliquis moueri ad committendum

simoniam, furtum, homicidium, & alia genera peccatorum: at vero per obiectum, siue finem proprium actionis, constituitur voluntas determinate in actu quoad specificationem; non quia necessitetur; sed quia ita constituitur in actu, vt non moueatur ad volendum alia.

VLTIMO aduerte, quod D. THOMAS non negat, motiuum dare aliquando speciem actui, quia nullam det; sed quia non dat propriam, in qua vnum peccatum distinguitur ab alio; sed communem distinctis peccatis: si enim quis vt fruatur vxore alicuius, interficiat eum, & furetur ea, quæ ipsa petit, & iuret falsum contra aliquem: tunc in omnibus istis actibus est species luxuriæ; cæterum non est propria alicui eorum, sed communis omnibus: & præter eam habet vnusquisque istorum actuum aliam speciem propriam in genere moris, scilicet homicidij, furti, &c. & similiter in actibus bonis, si quis propter motiuum charitatis exerceat actus diuersarum virtutum, in omnibus erit bonitas charitatis vt communis; & præter eam habebit vnusquisque bonitatem suæ virtutis vt propriam.

§. 3. *Dissoluuntur argumenta contraria.*

AD PRIMVM, concesso antecedenti neganda est consequentia, quia D. THOMAS non ideo distinguit causam motiuam à finali, quia non sit finis; sed quia mouet ad appetendum ipsum finem proximum, siue obiectum actus; coniungit vero eam cum causa actiua, quia suo modo constituit in actu causam actiuam, scilicet voluntatem.

AD SECVNDVM, concesso antecedenti, distinguendum est consequens, *si enim intelligatur* de principio actiuo *determinato* ad certam speciem peccati, potest concedi consequentia; *si tamen intelligatur* de principio *indifferenti* ad plures species, debet negari; & motiuum prout distinguitur à fine proprio, vel obiecto operis, est indifferens, quantum est de se, vt explicui in tertio notabili.

Ad Confirmationem, respondetur, Diu. THOMAM ibi loqui de fine operis, quem hoc loco vt dixi distinguit à motiuo.

AD TERTIVM patet solutio ex vltimo notabili.

AD VLTIMVM, respondetur, optimam esse solutionem D. THOMÆ, & *ad obiectionem* contra eam propositam dico, quod per *finem* non intelligit *obiectum motiuum*; sed *terminatiuum*; hoc enim, quatenus terminat actum voluntatis, & est eo volitum, appellatur finis eius, & potest specificare ipsum, saltem quantum ad malitiam, quia malum ex quocumque defectu. Quomodo vero obiectum sumptum formaliter, vt dissonum rectæ rationi, possit dici volitum, explicui satis art. 1. huius quæstionis.

A

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum conuenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, & in proximum?

CONCLVSIO, *Est affirmatiua.*

§. 1. *Diuisionem hanc essentialem esse, & in species subalternas.*

QVÆ HABET fundamentum in scriptura, nam peccati in spiritum sanctum fit mentio. Lucæ. 12. *ei autem, qui in spiritum sanctum blasphemauerit, non remittetur ei*: & peccati in proximum, Mathæi. 18. *sic & pater meus cælestis faciet vobis, si non remiseritis vnusquisque fratri suo de cordibus vestris*: & peccati in seipsum 1. ad Corinthios 6. *qui fornicatur, in corpus suum peccat*:

B

SED CIRCA eam aduertendum est *primo*, quod quamuis omnia peccata generali quadam ratione sint contra Deum, in quantum sunt contra legem Dei, quę iubet vt ordinate nos habeamus erga ipsum, erga proximos, & erga nos; atque etiam omnia sunt contra ipsum peccantem, quia sunt contra eius bonum, in quantum sunt contraria ipsius naturæ: tamen quædam peccata peculiariter habent denominationes ratione suorum obiectorum, & ratione virtutum, quibus opponuntur; nam quia ex virtutibus quædam disponunt nos vt rectè nos habeamus in ordine ad Deum, quales sunt tres theologales, & religio, & pœnitentia; quędam vt rectè nos habeamus in ordine ad proximum, vt iustitia; & denique aliæ, vt rectè nos habeamus in ordine ad nosipsos, vt temperantię, & fortitudo; ideo etiam peccata, quatenus opponuntur his tribus generibus virtutum, diuiduntur in peccata in Deum, in proximū, & in nosipsos, estque diuisio ita sufficiēs, ita vt cōprehendat omnia genera peccatorum: quoniam tunc homo seruat rectitudinem, ad quam lege Dei obligatur, cum bene se habet, & prout oportet ad Deum, ad proximos, & ad seipsum. vt D. BERNARDVS in libro sententiarum moralium, & in declamationibus super illud Euangelij *ecce nos reliquimus omnia*, probat, ex illo ad Titum. 2. *apparuit gratia Dei erudiens nos, vt sobrie, pie, & iuste viuamus in hoc seculo; sobrie* in ordine ad nos, *pie*, in ordine ad Deum; & iuste in ordine ad proximum; & ex illo Michæ. *indicabo tibi homo, quid sit bonum, & quid Dominus requirat à te; vtique facere iudicium, diligere misericordiam, & solicitum ambulare cū Deo suo.* vbi summa eorum, quæ Dominus ab homine requirit, constituitur in his tribus.

C

NEQVE OBSTAT illud psalmi 50. *tibi soli peccaui*: nam quamuis DAVID peccatis suis læserit proximum, scilicet VRIAM; tamen vere potuit dicere, se solum peccasse contra Deum, vel propter rationem illam generalem, secundum quam omnia peccata dicuntur contra Deum; vel (sicut exponunt CHRYSOSTOMVS & Euthimius) quia cum esset Rex, non habebat superiorem, præter Deum,

cuius legem violaret, cum peccauit, & à quo puniri posset; vel etiam (vt alij opponunt) quoniam Dauid sic occultauit seruis suis propria crimina, vt neque IOAB cognouerit causam mortis VRIÆ, & soli Deo fuerit nota; ita vt sensus sit, solus fuisti conscius meorum criminum; vt videtur exponi verbis sequentibus, *& malum coram te feci.*

SECVNDO aduerte, diuisionem hanc esse essentialem, & specificam, quod vt D. THOMAS expresse docet in fine articuli: & probat euidenti ratione, nempe, quia sumitur ex parte obiectorum, quod ita explicari potest; obiectum, à quo specificatur peccatum, si formaliter sumatur, est aliquid dissonum recte rationi, aut legi Dei: ergo distinctio peccatorum, quæ sumitur ex diuersa dissonantia aut deuiatione à lege Dei, sumitur ex parte obiectorum formalium: Cæterum diuisio ista, quamuis sit specifica, non est in species infimas, sed in subalternas; quoniam sub quocumque membro ipsius continentur peccata specie distincta.

EX HIS sequitur, diuisionem peccati in carnale, & spirituale, de qua egit D. THOMAS art. 2. non esse essentialem, & specificam; sed accidentalem, vt ibidem dixi; probatur, quia quælibet istarum diuisionum est adequata respectu peccati, ita vt contineat totam latitudinem peccatorum, vt constat ex ijs, quę diximus; & præterea, quælibet earum, est subalterna, & non infima, cum sub vtriusque membris contineantur diuersæ species peccatorum: & tamen neutra est subdiuisio alterius, quia sicut quædam peccata spiritualia sunt peccata in Deum aut in proximum ita è cõuerso, quædã peccata in Deum aut in proimũ sunt spiritualia, & ex consequenti mutuo mẽbra vnius continentur sub membris alterius: ergo tantum vna eorum potest esse essentialis: quia impossibile est diuidi idem genus duabus diuisionibus, quarum quæuis sit adæquata & essentialis, nisi vna sit subdiuisio alterius; cum ergo constet ex ijs, quæ paulo superius diximus, eam diuisionem, quæ traditur in hoc articulo, esse essentialem: sequitur alteram non esse essentialem sed accidentalem.

§. 2. Soluitur quædam dubitatio, de diuisione peccatorum in carnalia & spiritualia.

SED CONTRA, diuisio peccati in carnale & spirituale, sumitur ex obiectis distinctis, non solum materialiter, sed etiam formaliter, & in genere moris: ergo est specifica: *consequentia* patet ex doctrina D. THOMÆ art. 1. huius quæstionis; & *antecedens* probatur, *tum quia*, obiecta, scilicet delectatio carnalis, & spiritualis, habent diuersas deformitates, *tum etiam quia* virtutes, quæ inclinant ad seruandum medium rationis in delectationibus carnalibus, habent obiectum distinctum formaliter, & quantum ad conformitatem cum regula ab obiecto virtutum disponentium ad seruandum medium in delectationibus spiritualibus, quia diuersa est regula in vtrisque delectationibus, ergo & peccata opposita his virtutibus habent obiecta repugnantia diuersimode regulæ rationis, & ex consequenti distincta formaliter.

AD HOC aliqui respondent, distinctionem inter peccata carnalia & spiritualia non sumi ex obiectis, sed ex modo peccandi, aut ex causa peccatorum, scilicet apprehensione obiecti dilectabilis: A quoniam hæc apprehensio interdum fit concurrente quadam naturali immutatione organi, & coniunctione ipsius obiecti, vt in gustu & tactu, & interdum sine ea: at vero distinctio, quæ sumitur ex causis peccatorum, non est specifica, vt D. THOMAS docuit articulo præcedenti.

Sed hæc solutio repugnat doctrinæ D. THOMÆ, qui supra q. 31. art. 3. ad 1. vt explicet, qua ratione delectatio carnalis differat specie ab spirituali, quamuis distinctio inter eas sumatur ex illa diuersitate apprehensionis, inquit, eos distingui ex parte obiectorum, quatenus diuersitas apprehensionis pertinet aliquo modo ad diuersitatem obiecti.

Ideo aliter Respõdetur, *supponendo*, quod quamuis delectationes, vt sunt obiecta horum peccatorum, differant inter se specie, non solum in genere naturę, sed, etiam in genere moris, vt in materia de Angelis probaui contra SCOTVM, qui omnem nimiam delectationem vult reducere ad luxuriam, tamen distinctio in genere moris non conuenit eis, quia distinguũtur in hoc quod est esse carnales & spirituales, aut propter diuersos illos modos apprehensionum: sed quatenus consequuntur ad operationes distinctas specie, & diuersimode regulabiles à ratione prohibente eas; quoniam lex B aut recta ratio non respicit delectationes, quatenus percipiuntur hoc vel illo modo, sed quatenus consequuntur ad hanc vel illam operationem, cui per se conuenit oppositio cum bono rationis: & ita delectationes in quantum carnales aut spirituales non habent quod sint malæ moraliter, sed quia consequuntur ad operationes malas, & reducuntur ad eam speciem mali, ad quam pertinent ipsę operationes.

Et hoc supposito ad argumentum in forma nego antecedens, & ad primam probationem dico, quod delectationes malæ carnales & spirituales non habent diuersas deformitates, aut dissonantias à recta ratione, quia sunt carnales & spirituales: sed quia consequuntur ad operationes habentes distinctas deformitates ratione suorum obiectorum, & idem proportionaliter est dicendum *ad secundam.*

ARTICVLVS V.

C *Vtrum diuisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diuersificet speciem?*

PRIMA CONCLVSIO, *Differentia quæ sumitur ex reatu pœnæ non potest constituere diuersitatem specificam.*

SECVNDA CONCLVSIO, *Non est necessarium distingui specie peccatum mortale, à veniali quamuis mortale inducat reatum pœnæ æternæ, et veniale inducat reatum pœnæ temporalis.*

COMMENTARIVS.

ISTÆ CONCLVSIONES, & alia, quę Diu. THOMAS dicit de distinctione inter peccatum mortale & veniale, commodius explicabuntur infra q. 87. vbi Diu. THOMAS agit de reatu pœnæ & q. 88. vbi

agit de distinctione inter peccatum mortale, & veniale. Solū est hic ADVERTENDVM, quod aliqui cum CONRADO intelligunt titulum & doctrinam huius articuli de distinctione in particulari inter peccatum mortale & veniale, quæ sumatur ex diuersitate reatuum; sed decipiuntur, quoniam D. THOMAS tradit doctrinam generalem, vt rectè intellexit CAIETANVS, quamuis ex ea colligat, quid sit dicendum in particulari de distinctione inter peccatum mortale & veniale.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum commissionis & omissionis differant specie?

PRIMA CONCLVSIO. *Si omissio & commissio considerentur materialiter, siue in genere naturæ, differunt inter se specie, eodem modo quo distinguuntur habitus & priuatio.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Si tamen considerentur formaliter, hoc est secundum ordinem ad finem proprium, quod est obiectum proprium: non differunt specie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt.*

COMMENTARIVS.

IN HOC articulo, non agit Diu. THOMAS de omissione secundum se, quoniam sic agit de ea art. 4. quæstionis præcedentis: sed solum de distinctione eius à commissione; & ita nos solum dicemus de diuisione peccati in omissionem & commissionem.

CIRCA quam est

I. DVBIVM.

Vtrum sit sufficiens, ita vt nullum reperiatur peccatum, quod non sit omissio vel commissio?

§. 1. *Sententia negatiue.*

PARTEM negatiuam sequutus est quidam DIONYSIVS CISTERCIENSIS, vt refert ALMAINVS tract. 3. moral. cap. 26. qui etiam reputat eam probabilem, quamuis dicat esse probabiliorem oppositam, & expresse sequitur eam ANGESTVS in moralibus cap. 1. §. *possibile censeo*: vt vero isti probent hanc sententiam SVPPONVNT, conatum, voluntatis ad producendum suum actum distingui ab ipso actu, & esse priorem eo: quoniam cum conatus iste non sit aliud, quam quidam nisus voluntatis ad producendum actum, non potest esse ipse actus, & necessario debet præcedere eum tanquam eius causa; & propter eandem rationem conatus ad deferendum lapidem, distinguitur à motu delationis, & est prior eo. Quo posito, sic argumentatur; potest contingere, quod voluntate conante ad producendum in seipsa actum malum, v. g. volitionem liberam furandi, non producat eum; ergo potest dari peccatum, quod neque sit commissio, neque omissio; *consequentia* patet, quia in casu antecedentis voluntas peccat, quia conatur libere ad actum malum; & tamen peccatum suum non est commissio, quia non est actus; neque omissio, quia non est contra præceptum affirmatiuum; & *antecedens* probatur, quia potest superari conatus voluntatis à resistentia alicuius causæ, vel habitus inclinantis ad oppositum; aut saltem Deus potest non concurrere cum voluntate ad illum actum; sicut potest non concurrere ad motum lapidis cum eo, qui conatur mouere ipsum.

§. 2. *Esse adæquatam diuisionem peccati in commissionem & omissionem; omnis conatus est actus.*

SED NIHILOMINVS dicendum est, *diuisionem hanc esse sufficientem & adæquatam* probatur, quoniam peccare, est transgredi legem, vt constat ex ijs, quę diximus art. 6. quæstionis præcedentis; sed tantum duobus modis potest violari lex, scilicet, quia fit aliquid, quod lex prohibet, quod est *committere* contra legem aut quia non fit, quod ipsa pręcipit, quod est *omittere*; ergo tantum his duobus modis cōtingit peccare. *Item* cum *conatus* ille non sit ens rationis, erit ens reale; & cum interdum sit in voluntate, & interdum non sit; erit aliquid distinctum, saltem ex natura rei à voluntate; & cum non sit effectiue ab alio, quam à voluntate, aut producetur ab eo medio alio actu, aut erit actus immediate procedens à voluntate; neutrum autem potest dici; quia qua ratione concedendum est, quod vel ille alius actus, qui præsupponitur conatui, vel ipse conatus, est actus, & non distinguitur à conatu quo producitur, ne detur processus in infinitum, poterit idem concedi de quocumque alio actu libero voluntatis, atque proinde ad nullam volitionem aut nolitionem erit necesse ponere conatum distinctum.

§. 3. *Soluitur argumentum contrariæ sententiæ.*

ET AD argumentum Respondetur, conatum voluntatis ad volendum aut nolendum aliquid, non esse aliud, quam ipsam volitionem, aut nolitionem; & ideo non minus repugnare, conari voluntatem ad producendum aliquam volitionem, & non producere eam: quam velle & non producere volitionem: Oportet autem distinguere volitionem reflexam (v. g. actum, quo quis vult, au desiderat elicere actum contritionis) à conatu: nam *volitio illa reflexa*, non est conatus ad producendum actum contritionis; & dato quod esset conatus, nihil probaretur contra nos argumento proposito, quoniam volitio aut desiderium producendi volitionem furandi, quamuis productio secundę volitionis impediretur, esset peccatum commissionis.

SECVN-

II. DVBIVM EST,

Vtrum peccata commissionis & omissionis differant specie in genere moris?

§. 1. *Sententia negans Caietani.*

VBI NON INQVIRIMVS, Vtrum aliquando differant specie, de hoc enim nulla potest esse dubitatio, vt statim dicemus: sed an distingui specie cōueniat eis per se, in quantum sunt commissio, & omissio: atque adeo nunquam possunt esse eiusdem speciei? IN HOC SENSV placet CAIETANO & alijs pars negatiua, quæ probatur PRIMO testimonio D. THOMÆ, in secunda conclusione, & *Confirmatur*, quia si different specie, maxime, quia opponuntur distinctis præceptis, scilicet affirmatiuo & negatiuo; & tamen D. THOMAS in solutione secundi docet, hoc non sufficere.

SECVNDO probatur ratione, quando omissio & commissio opponuntur eidem virtuti, potest reperiri in eis inordinatio eiusdem rationis; ergo tunc ratio formalis peccati in eis est eiusdem speciei; *consequentia* patet, quia cum ratio formalis peccati in genere moris cōsistat in inordinatione, vbi inordinatio fuerit eiusdem speciei, etiam ratio formalis peccati erit vna secundum speciem; *antecedens* vero probatur, quia inordinatio peccati consistit in hoc, quod destruit rectitudinem virtutis, sed quando omissio & commissio opponuntur eidem virtuti, possunt destruere non solum eandem rectitudinem, sed eodem modo; vt furtum, & omissio restituendi id, quod furto acceptum est, destruunt eodem modo rectitudinem iustitiæ, quia faciunt eodem modo inæqualitatem; ergo potest reperiri in eis inordinatio eiusdem rationis.

VLTIMO, omissio & commissio possunt conuenire in eodem motiuo aut fine; ergo etiam possunt conuenire in specie morali, quę sumitur ab illo motiuo vel fine; *consequentia* patet, quia sicut à fine sumitur species moralis, ita ab eodem fine sumetur eadem species moralis, & *antecedens* probatur, quoniam auarus propter motiuum auaritię, potest rapere aliena, & non dare quæ v.g. præcepto Eleemosynæ debet dare pauperibus.

Confirmatur, quia si duo peccata commissionis ordinentur à peccante ad eundem finem, conueniunt in specie morali, quę sumitur ex illo fine; vt patet, cum quis propter inanem gloriam mentitur & prodige effundit bona sua; ergo idem dicendum est de omissione, & commissione in nostro casu.

§. 2. *Resolutio quæstionis: Differre specie, quando vtraque secundum se est peccatum.*

PRIMA CONCLVSIO; *peccata commissionis & omissionis per se, & in quantum talia peccata, differunt inter se specie in genere moris, ita vt habeant*

A *malitias morales specie distinctas, dummodo vnicuique eorum secundum se et proprie conueniat esse peccatum;* vbi propterea adiungo limitationem hanc, quoniam aliquando non solum omissio, sed etiam commissio secundum se sumpta, non est peccatum, & consequenter tunc non potest vna distingui ab altera in ratione peccati, vt dicam in solu-solutione primi. Probatur ista conclusio, quia ratio formalis omissionis, quatenus est peccatum, consistit in priuatione actus debiti; ratio vero formalis commissionis, quatenus est peccatum, consistit in ordine positiuo ad obiectum dissonum rectæ rationi: ergo omissio & commissio, quatenus sunt peccata, habent rationes formales distinctas specie; *antecedens* patet ex ijs, quæ diximus quæstione præcedenti art. 5. & 6. & *consequentia* probatur, quia priuatio, & ens positiuum non possunt conuenire specie.

Dices, hoc argumento solum probari, quod differunt in genere naturæ, non tamen quod differunt in genere moris.

Sed contra, quia ratio peccati pertinet formaliter ad genus moris: ergo si omissio & commissio differant quoad rationem formalem peccati, bene sequitur, quod differant in genere moris. *Item*, quia sicut ordo ille non habet

B rationem materialis respectu commissionis, quatenus est in genere moris, sed potius est eius ratio formalis; ita dicendum est de priuatione respectu omissionis.

Secundo probatur conclusio, quia malitia moralis consistit in oppositione cum virtute, aut cum bono rationis; sed omissio & commissio opponuntur ipsi diuersimode; ergo habent distinctas malitias morales; probatur *minor*, quia omissio cum sit priuatio, nō potest opponi nisi priuatiue; commissio vero habet oppositionem contrariam.

EX HAC conclusione *sequitur primo*, peccata commissionis & omissionis semper distingui specie, siue opponantur diuersis virtutibus, siue opponantur eidem virtuti; Probatur, quoniam rationes formales istorum distinguuntur specie, vt patet ex conclusione; ergo semper & vbicumque reperiantur, debent esse distinctæ secundum speciem.

Confirmatur exemplis, nam omissio sacri est

C contra religionem & commissio furti contra iustitiam; & differunt inter se specie; & contra eandem virtutem religionis distinguuntur specie omissio, & commissio dicendi sacrum irreuerenter, aut in peccato mortali; & contra virtutem charitatis omissio dilectionis actualis, siue Dei siue proximi, quando præceptum obligat ad eam, & commissio odij actualis.

Secundo sequitur, quod si quis peccauit mortaliter omittendo, & committendo etiam contra eandem virtutem, vt in exemplis propositis, non satisfaciet præcepto confessionis; si confiteatur se peccasse bis contra virtutem religionis, aut charitatis, sed tenebitur dicere, se peccasse tali peccato omissionis, & commissionis; probatur, quia tenemur explicare in confessione omnes species distinctas peccatorum mortalium, & non est satis confiteri numerum; & propter eandem rationem, si quis, cum tenetur actu diligere Deum, simul omittat actum istum, & habeat actum odij, tenetur

tenetur vtrumque confiteri.

SECVNDA CONCLVSIO, *peccata ista non distinguuntur specie, vt species infima, sed vt genera*; probatur, quoniam sub vnoquoque eorum continentur peccata diuersarum specierum.

SED OBICIES quod D. THOMAS 2. 2. q. 79. artic. 2. docet, commissionem & omissionem distingui specie, & loquitur de specie infima; quod probatur, quia de commissione, (quam ibi significat nomine transgressionis) & docet distingui ab omissione, dicit expresse in corpore illius articuli, esse speciale peccatum: quod tamen non posset dici, si non esset species infima; & in solutione tertij dicit, transgressionem, quæ potest reperiri in omnibus peccatis commissionis, importare quandam rationem specialem, & distingui ab ea omissionem.

Respondetur, quod commissio & omissio, etiam in genere moris, & prout sunt peccata, atque adeo contra legem, possunt dupliciter considerari; *primo* quatenus sunt contra id, quod est debitum ratione legis, non tamen ex intentione expressa peccantis: vt cum quis exercet actum prohibitum lege, aut omittit præceptum, non ea intentione, vt faciat contra legem, sed quia est sibi vtile, aut delectabile; *Secundo*, quatenus sunt contra legem, ex intentione expressa peccatis; vt cum quis peccat ea intentione, vt sit contrarius legi, & eius debito; vel in contemptum legis; si *primo modo* considerentur, non sunt specialia peccata, sed important rationes quasdam communes alijs peccatis distinctis specie, & ita loquimur de eis in hoc dubio; si tamen considerentur *posteriori modo*, important rationem quandam peccati specialem, & distinctam à rationibus formalibus aliorum peccatorum. quæ constituit peccatum oppositum iustitiæ legali, ad quam pertinet inclinare ad actus, vt sunt conformes bono communi, & legi; & ita loquitur de eis Diu. THOMAS loco citato.

AN VERO commissio & omissio sub ista ratione differant inter se specie, vel potius conueniant in ea vt in specie infima, explicãdum est latius illo loco; & nunc dico breuiter, mihi probabilius videri hoc secundum, quia commissio, & omissio siue considerentur in genere naturę, siue in genere moris, differunt inter se vt positiuum & negatio, aut priuatio; ergo nullo modo possunt habere rationem differentiarum diuidentium eandem rationem genericam; & ideo dicendum est, rationem ipsam esse vnam vnitate speciei infimæ, & comparari ad omissionem & commissionem sicut formale ad materiale, & non esse inconueniens, quod omissio non secundum se sed ratione actus, quo expresse est volita in ordine ad contemptum legis, sit materia huius malitiæ, de qua loquimur, quamuis sit positiua, & consistat in ordine positiuo volitionis ad obiectum, vt formaliter contrarium legi; & opponatur pręcepto negatiuo prohibenti odium aut contemptum legis, atque adeo in rigore contineatur sub malitia commissionis: neque Diu. THOMAS illo loco dixit, commissionem & omissionem consideratas secundum istam rationem differre inter se specie, sed solum differre tanquam partes integrales perficientes & complentes ex parte materię peccatum iniustitiæ oppositæ iustitiæ legali: ad eum modum quo facere bonum, & declinare à malo sunt partes iustitiæ legalis, non tanquam virtutes specie distinctæ, sed tanquam partes integrantes eandem virtutem, vt docet Diu. THOMAS art. 1. illius quæstionis; vbi etiam in solutione secundi dicit, quod declinare à malo non est pars iustitiæ prout importat puram negationem, scilicet non facere malum, sed prout importat motum voluntatis repudiantis malum.

§. 3. *Ad argumenta pro Caietano facta*.

AD PRIMVM Respondetur, Diu. THOMAM in hoc articulo dupliciter exponi à suis discipulis; *primo dicunt aliqui*, eum non loqui de omni omissione, sed solum de ea, quę necessario sequitur ex commissione, & propterea vsum fuisse duobus illis exemplis, *primo* omissionis restituendi, quæ sequitur ex detentione alieni, & *altero* omissionis ieiunij, quæ sequitur ex intemperata manducatione; addunque, in his omissionibus habere vim rationem D. THOMÆ, quoniam procedunt ex eodem motiuo cum commissionibus ad quas consequuntur. *Et confirmari potest* hæc sententia Diui THOMÆ, quia omissiones istę solum sunt malę ratione commissionum, ex quibus sequuntur, & malitia ipsarum commissionum, non vero secundum se, neque malitia propria; vt omissio restituendi, quæ sequitur ex detentione alieni, solum est mala, quia ipsa detentio est mala, quia solum est malum non restituere alienum, quia detinetur inuito Domino, atque adeo iniuste; ergo omissiones istæ non solum non distinguuntur specie in genere moris à commissionibus; sed neque numero. quia sunt malæ malitia ipsarum commissionum, Et propter eandem rationem videtur dicendum esse idem de actibus positiuis, qui solum sunt mali quatenus sunt causæ omissionum, de quibus egimus artic. 5. quæstionis præcedentis: isti enim, licet in genere naturæ distinguantur ab omissionibus; tamen in genere moris non distinguuntur, vt ibidem explicauimus; & in istis melius explicatur sententia Diui THOMÆ, quam in omissionibus, quæ necessario sequuntur ex actibus malis: quoniam facilius potest explicari distinctio ipsorum ab omissionibus in genere naturæ; nam *in priori exemplo* ex duobus paulo superius adductis, omissio restituendi non potest facile distingui à commissione detinendi alienum, quoniam actus restituendi, cui omissio alia potest opponi, nunquam impeditur non agendo, sed positiua detentione alieni; *& in posteriori*, non ieiunare nullo modo est omissio, sed actus positiuus comedendi, qui explicatur per negationem; neque hoc derogat doctrinę Diui THOMÆ, quoniam exemplorum, non requiritur veritas.

Secundo dicunt alij, Diuum THOMAM in illa conclusione agere de omissione, cui adiunctus est actus positiuus, quo omissio ordinatur ad aliquem finem moralem, & de hac dicere, esse eiusdem speciei cum peccato commissionis, quod ordinatur

dinatur ad eundem finem; non quidem simpliciter, sed quantum ad malitiam, quæ sumitur ex illo motiuo, vel fine, vt explicabimus in solutione vltimi argumenti; & hæc expositio videtur valde conformis menti D. THOMÆ, vt patet ex ratione, qua probat illam conclusionem, scilicet, quod omissio & commissio ordinantur ad eundem finem, & procedunt ex eodem motiuo.

Ad Confirmationem, respondebimus dubio sequenti.

AD SECVNDVM respondeo negando antecedēs nisi intelligatur in casibus explicatis in solutione primi; & ad probationem neganda est minor; & ad eius probationem dicendum est, quod omissio restituendi id, quod furto acceptum est, quamuis significetur nomine omissionis, non est omissio, sed commissio [retinendi] alienum inuito domino.

Quod si obijcias, fieri sermonem de omissione restitutionis, quæ sequitur ex retentione alieni; *iam patet* quid respondendum sit ex solutione primi argumenti. An vero hæc iniusta retentio alieni sit eiusdem speciei cum furto, explicari solet 2. 2. q. 62. art. 2. & 8. & q. 66. art. 3.

AD VLTIMVM respondetur concedendo consequentiam, neque consequens illud est contra nostram sententiam, quoniam malitia quæ sumitur ex illo fine, non est proprie malitia omissionis, sed conuenit ei tantum materialiter; quatenus procedit à volitione, qua finis ille est intentus: vt in exemplo ibi proposito, omissio dandi eleemosynam habet propriam malitiam contra præceptum eleemosynæ; & præter hanc habet aliam auaritiæ, quæ non est proprie malitia omissionis, sed potius commissionis, & est, tanquam in materia, in omissione, non secundum se, sed quatenus includit volitionem, qua ordinatur in finem auaritiæ, & ex hoc patet solutio *ad Confirmationem*.

CIRCA solutionem secundi est,

DVBIVM III.

Vtrum ex distinctione præceptorum possit colligi distinctio specifica peccatorum?

§. 1. *Posse, quando ratio præcipiendi de eadem re est diuersa: non posse si sit eadem.*

DICO PRIMO, *ex distinctione præceptorum non sumitur distinctio peccatorum, tanquam ex specificatiuis ipsorum peccatorum.* Probatur, quoniam (vt diximus articulo vltimo quæstionis præcedentis D. THOMAS docet art. 1. huius quæstionis) peccata ex obiectis sumunt specificationem, & distinctionem specificam, tanquam ex proprijs specificatiuis.

DICO SECVNDO, *quando leges nullo modo distinguuntur ex parte rei, quæ præcipitur, sed præcipiunt eandem rem omnino, & secundum eandem rationem* A *non potest ex eorum distinctione deduci distinctio specifica peccatorum: quando vero differunt ex parte rationis secundum quam præcipiunt aliquid, optime deducitur ex eorū distinctione distinctio specifica peccatorum.* Prima pars probatur, quia in illo casu ex distinctione præceptorum non potest colligi distinctio aliqua in obiecto, ergo neque potest colligi distinctio specifica peccatorum, *consequentia* patet ex præcedenti conclusione, & *antecedens* probatur ex suppositione facta, quoniam vbi est eadem ratio, verbi gratia, prohibendi aliquem actum, ibi actus ille sumptus per modum obiecti tantum est dissonus regulæ secundum vnam rationem, scilicet secundum illam, quam respiciunt leges, quibus prohibetur; ergo tantum habet vnam rationem formalem obiecti moralis; patet ista *consequentia*, quia est obiectum morale quatenus respicit regulam habitudine dissonantiæ, & tantum est dissonus secundum vnam rationem formalem.

Neque obstat distinctio legum, quoniam licet leges secundum se possint esse distinctę plus quam genere, vt si vna sit humana, altera diuina; tamen in ordine ad rem prohibitam conueniunt in vna B ratione formali prohibendi; & ideo res prohibita potest referri ad eas habitudine dissonantiæ vnius speciei; sicut pater refertur ad plures filios eadem relatione paternitatis, saltem secundum speciem; & in vniuersum, vbi est vna ratio formalis terminandi aliquam relationem, quamuis termini secundum se sint plures, tantum respondet eis vna relatio secundum speciem: quoniam ad multiplicationem specificam relationum non sufficit quæcumque distinctio terminorum, sed requiritur formalis, & quantum ad rationem formalem terminandi. Et ex his potest facile deduci ratio opposita pro secunda parte.

§. *Quomodo cognoscatur, quando ratio præcipiendi eandem rem sit eadem, vel diuersa.*

SED QVÆRES, quomodo poterimus cognoscere, quando leges distinctæ præcipiant rem aliquam secundum eandem, vel secundam diuersam rationem?

C AD HOC DICO TERTIO, *vbi legislatores condunt diuersas leges propter diuersas motiua conuenientia aut disconuenientia: ibi dicendum est leges differre ex parte rationis formalis, secundum quam aliquid per eas præcipitur aut prohibetur*, & explicatur exemplis, nam quia verbi gratia furtum aut homicidium prohibetur iure naturali & humana ciuili propter idem motiuum disconuenientiæ, scilicet, quia opponitur iustitiæ, & humano conuictui: ideo est prohibitum vtroque iure secundum eandem rationem; & non sufficit distinctio istorum iurium vt furtum sit multiplex peccatum secundum speciem; quia tamen ius ecclesiasticum prohibuit furtum rei sacræ, & violentam percussionem clerici propter aliud motiuum, scilicet ob reuerentiam diuini cultus ad quem sunt peculiariter dicatæ res aliquæ vel personæ: ideo quodcumque ex his peccatis est prohibitum isto iure secundum aliam distinctam

stinctam rationem & habet aliam speciem peccati, scilicet sacrilegij; & idem dicendum est de homicidio facto in ecclesia, quia etiam est prohibitum, quia ex statuto ecclesiæ violatur effusione sanguinis sanctitas benedictionis ecclesiæ; non tamen de hæresi, aut blasphemia dicta in ecclesia, nec de grauissima percussione facta etiam in ecclesia, sine sanguinis effusione; quia nullum ex istis peccatis prohibetur specialiter, propter sanctitatem loci.

SED QVÆRES VLTERIVS quomodo poterimus cognoscere, an leges fuerint conditæ propter diuersa motiua, vel propter idem motiuum.

AD HOC DICO VLTIMO, *tunc esse distincta motiua in præceptis affirmatiuis, cum faciunt actus, ad quos obligant, materiam diuersarum virtutum; & in negatiuis, cum actus quos prohibent, habent rationem talis prohibitionis diuersam oppositionem ad virtutem, siue eandem siue distinctam, vel potius ad rectitudinem virtutis*, vt supra explicui: probatur, quoniam proprium motiuum condendi legem est custodia alicuius rectitudinis, & in particulari eius, quam legislator vult sua lege tutari: & ita quæcumque lex affirmatiua facit actum, ad quem obligat, materiam alicuius virtutis, & constituit eum in specie alicuius virtutis; & similiter ratione prohibitionis factæ, per legem negatiuam habet actus prohibitus oppositionem, cum rectitudine alicuius virtutis.

§. 3. *Consectaria quædam ex hac doctrina.*

EX HIS SEQVITVR *primo*, homicidium verbi gratia, tantum esse vnum peccatum secundum speciem, quamuis sit prohibitum distinctis præceptis, scilicet naturali, & humano, tam ciuili, quam ecclesiastico; probatur quoniã omnibus istis præceptis prohibetur secundum eandem rationem formaliter, & propter idem motiuum, vt dixi, *Neque obstat* quod aliquando prohibeatur peccatum istud præcepto ecclesiastico, sub pœna excommunicationis, & quod excommunicatio supponat inobedientiam, aut cõtumaciam, vt incurratur: *quoniam* hoc non intelligitur de inobedientia, vt est speciale peccatũ, sed vt est cõditio generalis peccatorum: vt enim quis incurrat excommunicationem, non est necesse quod faciat, vel non faciat aliquid quia vult expresse non obedire superiori: sed satis est, quod sit inobediens, aut omittendo id, quod præcipitur à superiori, aut faciendo id, quod prohibetur.

SECVNDO sequitur, quod cum quis tenetur aliqua die ieiunare duplici ex causa, quia est dies quadragesimæ, & vigilia alicuius sancti; & non ieiunat, non committit duo peccata specie distincta, & idem dicendum est de eo, qui omittit sacrum die dominico, cum quo concurrit festum aliquod solemne; probatur quia in priori casu ambæ obligationes procedunt ex motiuo intemperantię, & in posteriori ex motiuo religionis.

Quod si quæras, an saltem in quocumque ex istis casibus committantur duo peccata numero distincta. *Respondetur* negatiue, quoniam malitia actus, si sit eiusdem speciei, non potest multiplicari numero in eodem actu, qui est eius subiectum.

A *Item*, in quocumque ex istis casibus, tantum est debitus vnus actus, quo posset satisfieri duabus obligationibus: ergo etiam est tantum vna numero omissio. *Confirmatur*, quia in illo actu tantum est debita vna numero bonitas, aut rectitudo, scilicet vna bonitas temperantię, aut religionis, non enim haberet duas bonitates propter duas obligationes; ergo etiam in eius omissione tantum est vna numero priuatio bonitatis, aut rectitudinis.

Ex quibus patet quod neque propter distinctionem specificam peccatorum, neque propter numericam, est necesse in aliquo ex istis casibus explicare in confessione, peccatum opponi duabus obligationibus: quidquid dicat NAVARRVS in sum. cap. 11. numero 40. Neque est eadem ratio de fratribus religionis D. FRANCISCI, qui non ieiunant die veneris, in quo occurrit vigilia alicuius sancti: quoniam in isto casu peccatum habet duas malitias specie distinctas, quia obligationes, quibus opponitur, differunt inter se specie ex parte motiui; alterum enim supposito statu religionis est voti; & pertinet ad religionem; & alterum præcepti ecclesiastici, & pertinet ad temperantiam, & idem dicendum est de
B eo, qui non ieiunat eo die, quo tenetur ieiunare præcepto ecclesiæ, & confessarij: quoniam etiam præceptum confessarij habet speciale motiuum, scilicet satisfactionem, & punitionem pro peccatis, & facit actum materiam pœnitentiæ.

Quod si vlterius quæras, an saltem numerus obligationum, quæ in nostro casu violantur, sit circumstantia notabiliter aggrauans, & necessario explicanda in confessione.

Respondetur negatiue, quoniam apud prudentem confessarium parum malitiæ addit numerus iste; quia homines communiter non magis cauent peccata propter eum. Neque ex eius cognitione habebit confessarius aliud iudicium de statu & malitia pœnitentis, quam si ignoret eum.

Tertio sequitur quod si quis voueat castitatem, & sæpe reuouet atque repetat votum istud, & postea committit peccatum contra ipsum: non habebit plures malitias specie distinctas peccatum istud propter multiplicationem votorum; probatur, quoniam omnia ipsa vota habent idem moti-
C uum religionis, & propter rationem assignatum in præcedenti illatione vnus actus repugnans istis votis non habebit malitias distinctas numero.

Vltimo sequitur, distinctionem præcepti affirmatiui à negatiuo sufficere, ad colligendum distinctionem specificam inter peccata eis opposita; probatur, quoniam etiam si pertineant ad eandem virtutem, habent motiua distincta formaliter scilicet distinctas rectitudiues; alteram positiuam, & alteram negatiuam, vt explicui articulo vltimo quæstionis præcedentis, ad earum enim custodiam imponuntur præcepta affirmatiua & negatiua.

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis?

CONCLVSIO: *Peccatum non diuiditur in hæc tria sicut in diuersas species completas, sed sicut diuersos gradus peccati.*

COMMENTARIVS.

NOTA, diuisionem hanc tribus modis posse intelligi: *primo* ita, vt nomine *peccati* cordis, intelligatur illud, quod suapte natura consummatur in potentijs interioribus, vt hæresis, & odium: quæ consummantur in intellectu & voluntate; & nomine *peccati oris*, intelligatur illud, quod suapte natura consummatur in ore, vt periurium, blasphemia, detractio; nomine vero *peccati operis* intelligatur illud, quod suapte natura consummatur in alijs potentijs, vt furtum, adulterium, & homicidiũ. *Secundo* ita, vt membra ista non distinguantur ex natura rei, sed ex intétio- B ne peccantis, limitantis ea isto modo; vt cum quis vult consentire interius, & nullo modo peccare exterius, neque verbo, neque opere; aut vult dicere verba turpia, & non peruenire ad opus, quamuis possit. *Tertio* ita vt tria illa distinguantur, sicut inchoatio, progressus vt consummatio peccati.

SECVNDO NOTA, quod si diuisio ista accipiatur priori modo, tria illa mẽbra distinguuntur specie in genere moris: quoniam habent distinctas deformitates, vt inductione constat. Verum est tamẽ, quod distinctio ista non sumitur ex diuersitate potentiarum, in quibus cuiusmodi peccata consummantur, sed ex obiectis; quoniam diuersitas potentiarum materialiter se habet ad genus moris; & potest hoc confirmari argumento simili ei, quo artic. quinto huius quæstionis, probaui distinctionem specificam peccatorum carnalium ab spiritualibus non sumi ex eo, quod quædam sint carnalia, quædam spiritualia; & hoc modo accipit diuisionem hanc D. THOM. 3. p. q 90 art. 3. ad 1. vt ibi aduertit CAIETANVS; C vbi dicit membra eius esse partes subiectiuas peccati. Si vero accipiatur diuisio ista *secundo modo:* non differunt specie membra ipsius, sed numero, probatur, quia cum quis simul delectatur cogitationibus rerum turpium, & verbis obscænis, atque opere; non committit tria peccata specie distincta, quia vnum habent obiectum isti actus in genere moris, & eandem deordinationem formaliter; ergo etiam quando voluntate sua separet prima peccata à posterioribus, non distinguũtur talia peccata inter se specie; patet *consequentia*, quia separatio illa facta à voluntate non sufficit, vt actus isti habeant diuersa obiecta in genere moris, aut alium modum oppositionis cum virtute. Quia tamen ratione huius separationis interrumpitur etiã moraliter, & quoad rationem voluntarij, ideo sunt distincta numero peccata. Si tandem diuisio ista sumatur *tertio modo*, non differunt eius membra specie, neque numero in genere moris: sed quasi partes, aut gradus, ex quibus integratur idem peccatum, vt patet, cum quis primo consentit in fornicationem, deinde prorumpit *in verba* lasciua, & A tandem peruenit ad opus externum; hæc enim tria sunt eiusdem speciei in genere moris; & ex eis (nisi interrumpantur) integratur vnum peccatum mortale, quod consummatur in opere externo; & hoc tertio modo loquitur D. THOMAS in hoc articulo de peccato cordis, oris, & operis.

Sed obijcies D. THOMAM docere, peccata distingui, sicut diuersas species incompletas, & non sicut gradus eiusdem speciei, vt patet in exemplis, quibus vtitur: quorum *primum* desumitur ex ædificatione domus, in qua prius iaciuntur fundamenta, & postea eriguntur parietes; & *alterum* ex generatione hominis, in qua prius producitur embryo, & postea homo; nam de vtroque dicit hic D. THOMAS, terminos differre sicut species incompletas, & de priori in particulari dicit idem ARISTOT. 10. Ethic. c. 4. & de posteriori ipse D. THOMAS, de potentia q. 3. art. 9. ad 10.

Respondetur D. THOM. expressis verbis dixisse, tria illa peccata tantum differre, sicut gradus, & partes eiusdem peccati; *Neque obstat* quod vtatur illis exemplis: nam id fecit ad significandum, quod sicut fundamentum ordinatur per se ad parietes, & parietes ad domum cõsummatam, & sicut embryo B ordinatur per se ad hominem perfectum: sic etiam peccatum cordis, & oris, ordinantur ex propria natura ad opus, in quo peccatum perficitur & consummatur; quamuis hoc sit discrimen, quod in illis exemplis termini comparationis differant, sicut species incompletæ, quia vnusquisque eorum habet propriam formam, licet incompletã, in nostro autem casu non ita differant, quoniam habent eandem formam, scilicet maliciam moralem sumptam ex eodem obiecto & fine.

TERTIO NOTANDVM, quod cum dicimus peccata cordis & oris consummari in opere: nolumus significare, non sufficere consensum interiorem ad peccatum mortale, aut actum externũ per se sumptum addere maliciam essentialem interno absoluto, & efficaci; sed solum quod peccata ista per se, & ex propria natura, tendant ad opus, & ibi censentur perfici extensiue tanquam in vltimo termino.

Ex his sequitur, quod si quis confiteatur, se occidisse hominem, non tenetur confiteri cogitationes, C & verba, quæ ad homicidium ordinantur ex natura sua; non quidem præcise quia hæc omnia constituant vnum peccatum, alias sufficeret confiteri actum internum sine externo: sed quia sunt vnum peccatum, & qui confitetur homicidium, explicat huiusmodi peccatum cum tota sua perfectione, & cum vltimo complemento & termino; quod non facit, qui confitetur internum sine externo; & propter eandem rationem, qui confitetur fornicationem, non tenetur confiteri cogitationes, & verba turpia, quæ admiscentur aut etiam præcedunt, imo neque amplexus & alios actus lasciuos.

VLTIMO NOTANDVM circa exemplum quo D. THOM. explicat, quomodo peccatum oris ordinetur ad peccatum operis: quod quamuis species cõtumeliæ per se, & ex natura sua perficiatur in verbis, & non ordinetur ad opus, vt docet ipse D. THO. 2. 2. q. 72. art. 1. tamen recte potuit nunc vti exemplo illo: nam *primò dici* potest, eum non loqui de verbis contumeliosis præcise, quatenus sunt contumeliosa, sed quatenus ordinantur ad sumendũ perfectam vindictam de aliquo, quę consistat in opere,

aut *secundo dici potest*, quod per verba contumeliosa intellexit comminatoria quibus aliquis minatur alteri, se opere aliquo sumpturum de eo vindictam; qui enim dicit alteri verba ista, gerit se aliquo modo contumeliose aduersus eum, quamuis verba ipsa propriè non habeāt rationem contumeliæ; quoniam vt colligitur ex D. THOMA loco citato, ad contumeliam propriè pertinet, manifestare alijs aliquo signo id, quod est contra honorem alicuius; Verum in isto casu dicendum est, verba habere duas species, alteram contumeliæ, & alteram vindictæ, vt bene aduertit CAIETANVS, & D. THOMAM loqui de posteriori, quoniam de priori suapte natura consummatur in verbis. A

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm superabundantia & defectus diuersificent species peccatorum?

CONCLVSIO *peccata, quæ distinguuntur secundum superabundantiam & defectum, non solum differunt inter se specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria.* B

COMMENTARIVS.

DESVMITVR ex ARISTOTELE 2. Ethi. ca. 6. 7. & 8. & intelligitur non solum de actibus, sed etiam de habitibus; non est autem eius sensus, quod in materia cuiuscūque virtutis reperiantur duo vitia aut peccata distincta secundum excessum & defectum: quoniam de hoc alibi est agendum; sed solùm, quod in materia, in qua contingit peccare per excessum & defectum, reperiantur duo actus mali specie distincti; vt circa dandas pecunias, actus prodigalitatis & auaritiæ; circa pericula, actus audaciæ & timiditatis, & circa delectationes actus intemperantiæ, & insensibilitatis. C

Sed quæres, cur potius in malis, quam in bonis, distinguantur specie secundum excessum & defectum, tam actus quam habitus? *Respondetur*, rationem esse, quod distinctio specifica inter actus, aut habitus, in genere moris sumitur ex diuersitate obiectorum formali, hoc est in ratione conuenientium aut disconuenientium secundum rectam rationem; & quia esse inconueniens secundum rationem, quod est obiectum formale actus, aut habitus boni moraliter, tantum contingit in vno modo, scilicet attingendo medium: vt, in materia liberalitatis, dando quantum oportet, & non plus, neque minus; & neque excessus neque defectus ab isto medio potest esse conueniens secundum rationem; ideo neque actus, neque habitus boni, possunt distingui specie inter se, secundum excessum & defectum. At vero quia esse disconueniens, quod est obiectum formale actus, aut habitus mali moraliter, potest in aliquibus materijs contingere duobus modis, scilicet per excessum, & defectum; & isti duo modi sunt inter se distincti, imo & sibi inuicem oppositi, non minus quàm ambo conuenienti; ideo in illis materijs tàm actus, quàm habitus mali distinguuntur inter se specie secundum excessum & defectum.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm peccata diuersificentur specie secundum diuersas circumstantias?

CONCLVSIO. *Corruptiones diuersarum circumstantiarum, quæ proueniunt ex eodem motiuo, non diuersificant species peccatorum, sed pertinent ad vnam & eandem speciem peccati; quæ vero proueniunt ex diuersis motiuis, inducunt diuersas peccati species.*

COMMENTARIVS.

CIRCA conclusionem hanc *aduerte*, quod D. THOMAS nomine *motiui* intelligit obiectum sumptum formaliter in genere moris, hoc est in ratione disconuenientis secundum rectam rationem: quare sensus eius est, quod tunc solum corruptiones diuersarum circumstantiarum dant peccatis distinctas species, cum important distinctas disconuenientias, aut dissonantias secundum rectam rationem. Tribuit autem D. THOMAS nomen *motiui* obiecto ita sumpto, quia non potest dare speciem actui, nisi sit intentum, aut volitum aliquo modo, hoc est aut expresse & formaliter, aut virtualiter, aut saltem interpretatiue, vt satis explicui articulo vltimo quæstionis præcedentis; an vero, vt corruptio circumstantiæ det speciem, debeat esse expresse volita, saltem respectu aliquorum circumstātiarum, explicabimus quæstione sequenti art. 8. Reliqua, quæ in hoc articulo de ratione & numero circumstantiarum, & quæ diuersificent speciem, & quo modo, & quæ sunt necessario explicandæ in confessione, non sunt huius loci; nam de primo agit D. THOM. ex professo supra quæst. 7. de secundo q. 18. art. 10. & 11. & de 30. in materia de confessione.

CIRCA exemplum quo D. THOM. explicat secundam partem conclusionis, videndus est ipse 2. 2. q. 148. art. 4.

QVÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORVM.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm omnia peccata sint connexa?

CONCLVSIO, *secundum illud, quod perficit speciem peccatorum, scilicet secundum illud, ad quod connectuntur, nullam connexionem habent peccata adinuicem.*

COMMENTARIVS.

CIRCA QVAM *aduerte*, posse intelligi & de habitibus vitiorum, & de actibus peccatorum: & *in priori sensu* non pertinere ad hunc locum, quoniam de eo agi debet in materia de virtutibus, vbi disputatur de connexione virtutum; & *in posteriori* verò esse certam secundum fidem vt constat ex illo Iaco. 2. *Quod si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis*; vbi vt certum supponitur, posse committi vnum peccatum sine alio. Item quia de fide est, non omnes peccatores habere eandem & æqualem maliciam.

SED CONTRA obiici potest illud, quod paulo ante dixerat idem IACO. *quicunque autem totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus.* Ad quod præter expositionem D. THOMÆ in solutione primi, solent assignari aliæ. prima est D. AVGVSTINI 2. to. epist. 29. ad Hieronymum, & to. 10. sermone 16. de tempore, qui inquit, ideo qui offendit in vno, fieri omnium reum, quia facit contra charitatem, vnde tota lex & omnia præcepta pendent: fauetque huic expositioni, quod PAVLVS ad Rom. 13 ita inquit, *qui enim diligit proximum, legem impleuit.* Et ad Gal. 5. *nam omnis lex in vno sermone impletur, diliges proximum tuum sicut teipsum.*

Secunda expositio est BVRGENSIS additione prima in illud caput; MONTANI & aliorum recentiorum, qui dicunt IACOBVM loqui de lege, quasi de quodam corpore ex varijs præceptis tanquam ex partibus constituto; & ita dixisse, eum, qui offendit in vno, fieri reum omnium, non quia peccat contra singula præcepta sumpta secundum se. sed quoniã peccando contra vnum, transgreditur legem sumptam collectiuè pro lege integra; & consequenter contra alia præcepta, non prout considerantur in seipsis, sed quatenus sumpta collectiue conficiunt illud corpus legis: Nam quemadmodum qui lædit aliquam partem Petri, dicitur lædere Petrum, & consequenter membra eius, nõ ipsa quidem per se, sed quatenus pertinẽt ad Petrum: sic qui lædit præceptum alicuius legis dicitur lædere integram legẽ, tanquam corpus, cuius pars est illud præceptum, & consequenter omnia præcepta, non ipsa quidem in se, sed quatenus collectiue sumpta constituunt integrum corpus legis; & hunc esse IACOBI sensum videtur colligi ex sequentibus verbis, *qui enim dixit non mœchaberis, dixit & non occides: quod si non mœchaberis, occidas autem, factus es transgressor legis*; nam cum his verbis reddat IACOBVS rationem eius sententiæ, quam explicamus: dicendum est, ipsum pro eodem reputasse, fieri aliquem transgressorem legis sumptæ collectiue, & esse reum omnium; & ita HIERON. lib. 1. aduersus Pelagianos cap. 7. propter hęc verba dicit de isto loco, quod interpretatur seipsum; additque BVRGENSIS, Iacobum ibi confutare errorem Pharisæorum, existimantium, eum, qui in vno tantum, aut paucis præceptis transgreditur legem, non dici apud Deum transgressorem legis, nec iniustum: sed potius iustum, quia plura sunt præcepta, quæ non transgreditur, quàm ea, quæ transgreditur.

ARTICVLVS III.

Vtrùm omnia peccata sint paria?

CONCLVSIO *est negatiua.*

COMMENTARIVS.

ET EST certa secundum fidẽ, habetur enim expresse Math. 5. *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio; qui autem dixerit fratri suo Raca, reus erit concilio: qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis.* Vbi sicut in pœnis, ita in culpis constituuntur diuersi gradus, & Ioan. 19. *Propterea qui me tradit tibi maius peccatũ habet.* Math. 12. *fiunt nouissima hominis illius peiora prioribus.* Ierẽ. 7. *peius operati sunt quam patres eorum.* Et Ezech. 16. *pene sceleratiora fecisti illis in omnibus vijs suis*; Et paulo inferius, *vicisti sorores tuas peccatis tuis sceleratius agens ab eis*; potest etiam probari rationibus naturalibus, quæ desumi possunt ex singulis titulis ex quibus D. THOM. articulis sequentibus probat crescere grauitatem alicuius peccati, & ex ipso D. THOMA 3. contra gent. cap. 139.

§ I. *Fundamentum erroris stoicorum & Iouiniani declaratur.*

CIRCA errorem quem hic refert D. THOM. *aduerte*, tribui primo Stoicis quos sequutus est CICERO parad. 3. & postea IOVIN. hæreticus vt constat ex D. AVGVST. to. 2. ep. 29. ad HIERON. & to. 3. lib. de hæresibus, c. 82. & quamuis CASTRO lib. 12. aduersus hæreses verb. *peccatum*, hæres. 8. dicat, HIERON. in duobus libris, quos contra IOVINIAN. scripsit, non meminisse huius erroris, neque vnquã eum IOVINIANO tribuisse: tamen oppositũ est certum, nã lib. 2. c. 17. ita inquit; *de eo quod niteris approbare, conuicium & homicidium, Raka & adulteriũ,*

& otiosum sermonem, & impietatem vno supplicio repensari: iam & supra tibi responsum est, & nunc breuiter respondebo, & AVGVSTINVS epistola citata dicit, IOVINIAN. qui in hoc errore stoicus erat, fuisse ab HIERONYMO testimonijs scripturæ dilucidissimè conuictum.

CIRCA rationem, qua D. THOM. probat conclusioné, aduertendum, est auctores illius erroris huic potissimum rationi inniti: peccatum consistit in priuatione rectitudinis: sed priuatio consistit in indiuisibili, ergo etiam ratio peccati, & ex consequenti omnia peccata sunt paria.

Huic tamen rationi respondet D. THOM. minorem non esse vniuersaliter veram: sunt enim duo genera priuationum, *quoddam* eorum, quæ consistunt quasi in *corruptum esse*, vt mors est priuatio vitæ, & tenebræ sunt priuatio luminis; & *alterum* earũ, quæ magis consistunt in *corrumpi*, quam in *corruptũ esse*, vt ęgritudo est priuatio debitæ cõmensurationis humorũ, vel membrorũ, estque discrimen inter priuationes istas: nã priuationes *primi generis* non recipiunt magis & minus, quia non relinquũt in subiecto aliquid formæ oppositæ, neque enim cũ morte potest esse vllo modo vita, neque cum tenebris lumen: at vero priuationes *secundi generis* recipiunt magis & minus, quia non omnino tollũt formã oppositã, sed aliquid ex ea admixtum habẽt, vt ægritudo non omnino tollit cõmensurationem humorũ: & ita quo minor est cõmensuratio humorũ, eo maior est ægritudo, & similiter obscuritas prout distinguitur à tenebris, non est priuatio totalis, & plena luminis, sed habet secum admixtam aliquam eius partem: & ita quo pars hęc fuerit minor, eo obscuritas erit maior; & idem est de formalitate, prout opponitur proportioni partium requisitæ ad pulchritudinem, peccatum vero pertinet ad hoc secũdum genus priuationũ, quod probat D. THO. quia non potest reperiri aliquod peccatũ, quod omnino tollat rectitudinẽ rationis, ita vt sit malum integrũ; alioqui destrueret seipsum, vt inquit ARIST. 4. Ethi. ca. 5. quia non posset remanere substantia actus, vel affectio agentis.

SED CONTRA doctrinã istam argumentor *primo*, quod iuxta eam inæqualitas peccatorum desumenda est ex priuatione rectitudinis: ergo ratio formalis peccati consistit in hac priuatione, quod est contra ea, quæ diximus de ratione formali peccati art. vlt. quæstionis præcedentis; patet *consequentia*, quia inæqualitas inter quascunque species, quantum ad esse specificum, desumi debet ex rationibus formalibus, quibus illæ species constituuntur.

Secundo, in actu peccati nullus est gradus bonitatis moralis, aut rectitudinis, ergo neq; est aliquid de ordine aut rectitudine rationis, ergo priuatio rectitudinis in ipso, non pertinet ad secundum genus priuationũ, sed ad primum; *prima consequentia* patet ex identitate inter rectitudinem rationis, & bonitaté moralem; & *secunda* ex definitionibus vtriusque priuationis: *antecedens* vero probatur, quoniam *vel* actus habet omnia, quę requiruntur ad eius bonitatem ex parte obiecti & circũstantiarum, & sic erit tantum bonus, vel caret aliqua eorũ, & sic erit simpliciter malus: quia iuxta sententiarũ DIONYS. *bonum consurgit ex integra causa & malum ex quocunque defectu*: ergo nunquam datur casus, in quo aliquis actus simul habeat bonitatem & maliciã moralem: quoniam inter duo extrema huius antece-

A dentis, non datur medium, cum opponãtur sicut affirmatio & negatio.

Neque potest responderi, satis esse, vt peccatum sit priuatio in fieri, quod maneat entitas, aut substãtia actus; *quoniam* vt priuatio aliqua pertineat ad *primum genus*, satis est quod nihil maneat formæ oppositæ, quamuis maneant aliæ formæ: sicut cæcitas pertinet ad illud genus, quia nihil visus manet in subiecto, etiamsi maneant in ea aliæ qualitates & formæ.

Vltimo, malicia moralis non destruit entitatem naturalem, aut substantiã actus, in quo est tanquam in subiecto: quia nullam habet oppositionem cum ea: ergo quamuis aliquod peccatum sit integrũ malum, aut careat omni ordine & rectitudine rationis, non sequitur, quod destruat seipsum, ita vt non possit manere substantia actus, vel affectio operãtis.

§ 2. *Fundamentum stoicorum dissoluitur. Quomodo priuatio suscipiat magis & minus. Quomodo peccatum compatiatur secum aliquam bonitatem moralem.*

B AD *primum* Respondetur D. THOMAM nunquam in hoc articulo concessisse absolute, quod inæqualitas inter peccata desumatur ex priuatione rectitudinis, sed loqui ex suppositione, quod admittatur fundamentum asserẽtium omnia peccata esse paria, scilicet, formale peccati consistere in priuatione rectitudinis, itaque cum D. THO. in hac quæstione vellet explicare radices, ex quibus prouenit, quod vnum peccatum sit grauius alio: & ad hoc necesse sit supponere, esse aliquam inæqualitatem inter peccata: ideo voluit prius statuere hoc tanquam rectum in isto articulo. Et quoniã potissimum fundamentum eorum, qui hoc negabãt, erat, quod formale peccati consistat in priuatione rectitudinis: ideo ostendit, quod etiã admisso eo, non est neganda inæqualitas in peccatis, rationem tamen quasi à priori huius veritatis non assignat in isto articulo, sed in sequenti, vbi docet præcipuam differentiam grauitatis inter peccata attendi penes obiecta, atque penes diuersos modos oppositionis positiuæ, aut contrarietatis, cum rectitudine rationis, vt ibi explicabimus. C

Ad secundum varie solet responderi, nã imprimis *aliqui* concedunt, vtraque consequentiam, conuicti illo argumẽto, scil. quod vnũ peccatum non habet magis de ordine rationis, aut de bonitate morali, quàm aliud: addunt tamen, non posse colligi ex eo, quod malicia moralis, etiã si consistat in illa priuatione rectitudinis, sit æqualis in omnibus peccatis: nam quãuis priuatio primi generis in ratione priuationis consistat in indiuisibili, vt D. THO. docet, tamen in ratione mali potest suscipere magis & minus, iuxta perfectionẽ formæ, cui opponitur: cuius ratio est, quod malũ non consistit solũ in negatione formæ, sed addit huic negationi habitudinẽ discõuenientiæ ad subiectũ, & hæc disconuenientia tãto potest esse maior aut minor, quanto forma opposita est magis aut minus conueniens ipsi subiecto: sicut in naturalibus peior est cæcitas, quam priuatio olfactus, quãuis vtraque pertineat ad primum genus, & consistat in indiuisibili, quoniam visus quo illa priuat, est nobilior, & nobis vtilior, quàm olfactus, quo priuat ista: atque ita in moralibus priuatio rectitudinis in quocumque peccato, quamuis

consi-

consistat in indiuisibili, ratione priuationis, tamen in ratione maliciæ moralis potest esse maior aut minor pro qualitate rectitudinum, quibus opprimitur. Nam quo aliqua rectitudo fuerit melior, & conuenientior respectu naturæ rationalis: eo eius priuatio erit peior.

Hæc solutio mihi non placet, quia iuxta eam negari debet id, de quo est tota controuersia, & quod expresse conceditur à D. THOMA, scilicet priuationem rectitudinis, in qua cōsistit peccatum, pertinere ad secundum genus priuationum, & ideò etiam in ratione priuationis suscipere magis & minus; an vero doctrina, quæ in ea continetur, sit sufficiens ad explicandum, quomodo, quamuis formale peccati consistat in priuatione, possint distingui diuersæ species peccatorum, vt aliqui volunt cum DVRANDO in 2.d.42.q.8.n.5.& 6. non est hic disputandum: & quantum ego intelligo, ex ijs, quę dixi articulo vltimo quęstionis præcedentis, potest facile probari pars negatiua; concedo tamē, quod si darentur rectitudines distinctæ secundum speciem, quibus opponerentur priuationes constituentes species peccatorū, bene possent huiusmodi priuationes esse inæquales quantum ad maliciam moralem, licet in ratione priuationum essent ęquales.

Secundo respondet CAIET. sup. q. 18. art. 8. dupliciter posse exponi, quod priuatio peccati non tollat totam rectitudinem rationis, aut bonitatem moralem; *primo permissiuè*, ita vt sit sensus non esse necesse, quod semper tollat totam rectitudinem: sed aliquando admittere secum in actu peccati aliquid de rectitudine rationis: vt cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam, actus iste est malus & peccatum, & tamen habet aliquid de rectitudine rationis, saltem per ordinem ad obiectum, & ita dicitur bonus moraliter secundum substantiam, & malus secundum circumstantiam finis; *Secundo positiue* seu per se, ita vt sit sensus, necesse esse, quod quicunque actus, quantumcunque sit malus, habeat aliquid de rectitudine rationis, saltem quod ordinetur ad beatitudinem in cōmuni, vt D. THO. docet q. 1. art. 6. quod est esse bonum moraliter bonitate finis sumpti formaliter, & in communi.

Sed neutra expositio placet, *prima* quidem, quia supponit falsum, scilicet actum illum habere ratione sui obiecti aliquam bonitatem moralem, vt probaui supr. q. 18. art. 3. & *præterea*, quia si solum *permissiuè* exponatur, illa sententia D. THOMÆ, sequitur quod sunt aliqua peccata, in quibus nulla sit rectitudo rationis, neque secundum obiecta, neque secundum circumstantias, & ex consequenti, quod huiusmodi peccata non sunt inęqualia ex parte priuationum; *secunda* vero, quia ordo ad beatitudinem in communi, de quo loquitur D. THO. in illo loco, non est bonitas moralis, sed potius pertinet ad genus naturæ, & conuenit etiam actibus peccati, quatenus bona vtilia, aut delectabilia, ad quæ terminantur, ordinantur ad bonū satiatiuum appetitus: sicut partes ad suum totum, & sicut inchoationes ad perfectionem & consummationem, vt ipse CAIET. explicat in expositione illius articuli.

Tertio respondent alij, negando antecedens, & ad probationem dicunt cum D. THOMA de malo. q. 2. art. 9. ad 12. tantum conuincere, quod nunquam detur actus, qui simul cum malicia habeat bonitatē moralem totalem, & integram: quoniam ad hanc bonitatem requiritur concursus eorum omnium, quæ postulat recta ratio, ex parte obiecti, & circumstantiarum, & de ea loquitur DIONYSIVS, nō tamen, quod non detur actus malus, qui habeat aliquam bonitatem moralem partialem: quoniam ad hanc bonitatem non requiruntur illa omnia, sed sufficiet quodcunque eorum; si enim actus habuerit vel obiectum, vel aliquam circumstantiam iuxta exigentiam rationis: etiam habebit bonitatē talis obiecti, aut circumstantiæ, quamuis propter defectum aliorum non habeat bonitatem simpliciter, sicut in naturalibus docuit D. THOMAS 1. p. q. 5. art. 1. ad primum, quod, quamuis, vt aliquid sit bonum simpliciter, requiratur quod habeat omnes perfectiones, quas debet habere vsque ad vltimam: vt tamen sit bonum secundum quid, satis est quod habeat aliquam, vel aliquas earum.

Hanc doctrinam sequitur CONRADVS hoc loco, & supra quæst. 18. artic. 8. in expositione solutionis primi argumenti; *sed mihi falsa videtur*, quoniam in ea supponitur, bonitatem moralem esse ens per accidens, scilicet aggregatum ex omnibus, quæ requiruntur secundum rectam rationem ad bonitatem actus, quod supra quæst. 18. articulo primo, dubio secundo, probaui esse falsum.

Quare aliter respondetur, concedendo antecedens, & primam consequentiam, & negando secundam; & ad probationem dico, quòd, vt peccatum dicatur priuatio rectitudinis *vt in corrumpi*, aut *in fieri*, non est necesse, quod in seipso habeat aliquam rectitudinem, vel bonitatem moralem: sed satis est, quod in suo subiecto, scilicet in homine, aut in voluntate, possit esse simul cum aliqua bonitate morali, neque amplius, potest colligi ex verbis, aut exemplis, quibus D. THOMAS vtitur: nam v. g. ęgritudo non habet in seipsa aliquā sanitatem, sed est simul cum ea in animali, & idem est de deformitate respectu pulchritudinis, & de obscuritate respectu luminis. Quod autem quodcunque peccatum possit esse in suo subiecto simul cum aliqua bonitate morali, prouenit ex eo, quod nullum peccatum est priuatio totius rectitudinis aut bonitatis moralis: sed vnum est priuatio rectitudinis iustitię, aliud rectitudinis temperantiæ, & sic de alijs; & ideo nullum est peccatum quod ratione oppositionis priuatiuæ habeat repugnantiam cum quacunque bonitate morali, itaque D. THOMAS considerauit rectitudines singularum virtutum, quasi partes constituentes integrum quoddam bonum, & quandam rectitudinem totalem hominis, propter vnitatem finis, in ordine ad quem disponunt & perficiunt hominem vt sit bonus & rectus simpliciter, & in omni materia: vt ipse D. THOMAS videtur insinuare, loquens de peccatis articulo sequenti ad tertium; & quia peccatum quodcunque per se sumptum non tollit ab homine totum istud bonum, neque totam istam rectitudinem, sed admittit secum aliquam partem eius: ideo dixit, non esse priuationem vt *in esse corruptum*, vel priuatum; & quia est veluti quædam inchoatio, aut via ad totalem ablationem illius bonitatis moralis, quæ fit per omnia peccata, ideo dixit esse priuationem vt *in priuari*, vel *in fieri*.

Ad vltimum vt respondeamus, ADVERTENDVM est, quod D. THO. non probauit, peccatū esse

priuationem, *vt inferri*, quia in ipso peccato maneat aliquid de rectitudine rationis: sed quia per peccatum non aufertur à subiecto totaliter ordo rationis; & hoc voluit significare illis verbis, *Sic in eis priuatur debita commensuratio rationis, vt non totaliter ordo rationis tollatur*; quasi diceret, sic peccatum esse priuationem illius commensurationis, vt per ipsum non auferatur totaliter ordo rationis, scilicet à subiecto; vt, si quis diceret, ægritudinem sic esse priuationem sanitatis, vt per eam non auferatur totaliter sanitas, deberet intelligi respectu animalis, & non respectu ipsius ægritudinis; & in hoc sensu sumpsit D. THOMAS pro eodem, per peccatum aliquod auferri totaliter ordinem rationis, & tale peccatum esse integrum malum.

Sed adhuc restat difficultas argumenti; quomodo scilicet ex eo, quod peccatum aliquod auferat totaliter ordinem rationis, aut esset integrum malum, sequatur quod destrueret seipsum, quia non posset remanere substantia actus? *Respondetur* non sequi hoc propter oppositionem inter maliciam moralem, & entitatem, aut substantiam actus, vt in argumento objicitur: sed quia non posset voluntas operari nec exercere talem actum, quoniam voluntas semper agit cum affectu ad aliquod bonum determinatum, vel ad plura per modum vnius; est autem impossibile, quod obiecta omnium peccatorum secundum proprias rationes specificas appetantur per modum vnius: non solum quia sunt plura, & sine subordinatione, aut inter se ad inuicem, aut respectu alicuius, à quo omnia pendeant: sed etiam quia multa ex ijs habent inter se repugnantiam, & sunt sibi inuicem impedimento, vt patet in ijs, quæ opponuntur secundum excessum & defectum & in alijs, vt congregatio pecuniarum, quam vult auarus, impedit consecutionem delectationum venerearum, quam desiderat intemperans; & consecutionem honorum quam appetit ambitiosus; & ideo D. THOMAS non dixit absolute, quod non posset manere substantia actus, sed cum hac conditione, *vel affectio agentis*.

§ 3. *Etiam peccata, quæ tantum sunt mala, quia prohibita, possunt esse inæqualia.*

CIRCA SOLVTIONEM secundi, *aduerte*, quod D. THOMAS 3. contra gent. cap. 139. ita proponit illud argumentum: si quis præcepto iudicis teneatur non transilire aliquam lineam, & transgrediatur eam; nihil refert apud iudicem quòd multum, vel parum recedat ab ea: ergo similiter, cum teneamur non transgredi regulam rationis, si transgrediamur eam, nihil refert quod discedamus ab ea multum vel paucum. Et *Respõdet*, non esse simile transgredi virtutem, & transilire lineam: nam virtus est secundum se quid bonum, & ideo transgredi virtutem est secundum se malum; at vero non transgredi lineam, non est secundum se bonum, sed solum ratione præcepti; & ideo transgredi eam non est secundum se malum, sed per accidens; & ex hoc prouenit, quod quamuis non sit magis malum elongari magis à linea: tamen recedere magis à regula rationis sit magis malum; quoniam regula illa dialectica sicut *simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis*, solum habet locum in ijs, quæ per se sunt talia, & non in ijs, quæ per accidens sunt talia; vt, quoniam album est per accidens dulce, non sequitur quod quo aliquid est magis album, eo sit magis dulce; quia tamen album est per se disgregatiuũ visus, bene sequitur, quod quo aliquid est magis album, eo sit magis disgregatiuum.

Sed ex hoc argumento, & eius solutione, colligit CONRADVS, esse inter se æqualia omnia peccata, quę ideo tantum sunt mala, & peccata, quia prohibita; idque probat, quia cum ista peccata solum sint mala ratione prohibitionis, sequitur quod non sint mala per se, sed per accidens; & ex consequenti, quod non magis habeat in eis locum illa regula dialectica, quàm in transgressione lineæ.

Confirmatur primò, quoniam si transgressio, quæ reperitur in huiusmodi peccatis, non differt à transgressione lineæ, eo modo quem DIVVS THOMAS explicuit, sequitur quod iuxta ipsius sententiam sit eadem ratio de vtraque transgressione: & ex consequenti, quod argumentum, quantum attinet ad hæc peccata, conuincat intentum.

Confirmatur secundò, quia malicia istorum peccatorum consistit præcise in transgressione pręcepti: sed hæc transgressio consistit in indiuisibili, & non suscipit magis & minus, vt in argumento ostenditur exemplo transgressionis lineæ; ergo idem est dicendum de malicia.

Verum in hac illatione fallitur CONRADVS, quoniam actus, ad quos obligant leges positiuæ, sunt inæquales in bonitate: ergo etiam actus quos prohibent, habent inæqualem maliciam; *consequentia* patet ex paritate rationis; & *antecedens* probatur, quoniam actus illi pertinent ad virtutes distinctas, & inter se inæquales.

Confirmatur primo, quoniam leges humanæ, siue ciuiles, siue ecclesiasticæ, nihil præcipiunt, nisi quod vtile sit subditis in ordine ad finem intentum: neque prohibent nisi quod est noxium; sed tam in ijs quæ sunt vtilia, quàm in ijs, quæ sunt noxia, reperiuntur diuersi gradus; ergo & in peccatis, quæ committuntur, aut omittẽdo præcepta, aut faciendo prohibita.

Confirmatur secundo, quoniam obligationes istorum præceptorum sunt inæquales, quia tanto strictius obligat aliquod præceptum, quanto est de materia magis vtili, aut magis noxia: vt, pręceptũ confitendi, & communicandi semel in anno, strictius obligat, quam præceptum audiendi sacrum die festo: quia illud magis expedit saluti fidelium; & præceptum ecclesiasticum prohibens simoniam, quæ solum sit talis ratione prohibitionis, magis obligat quam præceptum ieiunandi; & similiter, si rex præcipiat ne deferantur noctu arma, & ne vendantur Turcis, magis obligat hoc secundùm, quàm primum, quoniam prohibet rem magis noxiam reipublicæ: ergo etiam & violationes istorum præceptorum sunt inter se inæquales in malicia, & grauitate.

Confirmatur vltimo, quoniam peccata contra huiusmodi præcepta possunt esse inęqualia ratione circumstantiarum: vt furtum de loco sacro ratione quantitatis posset esse grauius etiam in ratione sacrilegij: & qui facit sacrum sine luminaribus, vasis sacris, & vestibus, grauius peccat, quàm qui

tantùm

tantum omittit vnum istorum.

Et ad argumentum CONRADI, respondetur: solum probare, quod iuxta sententiam D. THOMÆ non possit colligi inæqualitas inter hæc peccata ex illa regula dialectica:

Ad primam confirmationem, respondetur, concedendo, non sufficere illam solutionem ad respondendum illi argumento, si proponatur contra inæqualitatem peccatorum, quæ solum sunt peccata, quia prohibita iure positiuo; neque propterea D. THOMAS fuit illo loco diminutus quoniam, cum ibi solum vellet docere, non esse omnia peccata æqualia: satis fuit ostendere, non conuincere illud argumentum respectu aliquorum peccatorum, scilicet respectu eorum quæ secundum se sunt mala, qualia sunt illa, quę ante prohibitionem iuris positiui sunt mala;

Et si quæras, quid respondendum sit illi argumento ad defendendam nostram sententiam? *Respondetur* optime responderi à D. THOMA hoc loco his verbis: *dicendum, quod illa ratio procedit de peccato, ac si esset priuatio pura:* vbi docet, esse hoc discrimen inter priuationem, quæ est in transgressione lineæ, & priuationem, quæ est in transgressione regulæ rationis; quòd illa est priuatio pura, hoc est totalis, quoniam tollit bonum oppositum, quod est continere se intra lineam; at vero hæc non est priuatio pura, hoc est totalis, quoniam non tollit totum ordinem rationis, vt explicui. *Ad secundam confirmationem* respondetur, negando minorem: neque obstat exemplum transgressionis lineæ, propter rationem nunc assignatam.

ARTICVLVS III.

Vtrum grauitas peccatorum varietur secundum obiecta?

PRIMA CONCLVSIO. *Secundum diuersitatem obiectorum attenditur diuersitas grauitatis in peccatis.*

SECVNDA CONCLVSIO *differentia grauitatis, quæ attenditur penes obiecta, est prima & principalis, quasi consequens speciem.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Peccati quantitas seu grauitas essentialis, & accidentalis, quæ intensiua aut numeralis.*

CIRCA DOCTRINAM huius articuli ADVERTE PRIMO, quod in peccato est sua quantitas, seu magnitudo, Probatur *primo*, quoniam tribuuntur ei proprietates & denominationes quantitatis, scilicet esse magnum, vel paruum, ęquale vel inæquale; & *præterea* ex scriptura, nam Deutero. 25. dicitur *pro mensura* (hoc est quantitate) *peccati erit plagarum modus*; Apocalipsis 18. *quantum glorificauit se & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Iudic 20. *interrogatusque Leuita maritus mulieris interfectæ, quomodo tantum* (hoc est tam magnum) *scelus perpetratum esset &c.* & paulo inferius, *nunquam tantum nefas, & tam grande piaculum factum est in Israel*; & alibi sæpe; hoc autem non est intelligendum de quantitate propria, sed de modali: ita vt sit sensus, esse in peccato aliquid, quod habet modum quantitatis; sicut in substantijs & qualitatibus dicimus esse quantitatem ita sumptam: & hæc quantitas peccati metaphorice appellatur *grauitas*; quia sicut corpora sua grauitate feruntur à superiori loco ad inferiorem: sic & creaturæ rationales suis peccatis separantur à summo bono, & trahuntur ad miseriam; & tanto ad maiorem, quanto ipsa peccata sunt maiora, hoc est habent maiorem quantitatem. SECVNDO ADVERTE, quod in eodem peccato potest considerari triplex quantitas: *prima est essentialis*, quæ conuenit peccato sumpto secundum suam essentiam, & abstrahendo ab omnibus accidentibus; nam sicut peccatum quodcunque ita sumptum habet certam deformitatem, & malitiam, distinctam à deformitate alterius, & comparabilem cum ea: ita etiam considerari potest quanta sit huiusmodi deformitas; *secunda est quantitas intensionis vel remissionis*, secundum quam intra eandem speciem dicitur vnum peccatum grauius altero, sicut vnus calor est maior altero intra eandem speciem caloris. *Tertia est quantitas multitudinis*, quæ tanto est maior vel minor, quanto plures aut pauciores rationes diuersorum peccatorum coniunguntur in eodem peccato.

TERTIO ADVERTENDVM, quod quamuis istæ tres quantitates possunt conuenire eidem peccato: tamen non sumuntur ex eadem parte: nam *prima* sumitur ex obiecto, ita vt quanto obiectum fuerit malum obiectiue, tanto peccatum sit grauius secundum essentiam, & hoc conuincit euidenter ratio D. THOMÆ: quoniam ex eodem sumitur quantitas essentialis, & differentia specifica constituens essentiam: sed differentia specifica in quocunque peccato sumitur ex obiecto, vt D. THOMAS docuit art. 1. quæstionis præcedentis; ergo & quantitas essentialis; dicit vero D. THOMAS de hac quantitate, quod quasi consequitur essentiam, quia est velutí modus quidam ipsius essentiæ; sicut quantitas perfectionis essentialis in quocunque accidenti, est modus: ex quo patet esse verum id, quod diximus articulo præcedenti, scilicet secundum sententiam D. THOMÆ rationem à priori inæqualitatis peccatorum non esse sumendam ex priuationibus, sed ex obiectis; Probatur, quoniam ea, quæ sunt principia quantitatis essentialis in aliquibus speciebus, sunt etiam principia inæqualitatis essentialis inter eas: sed obiecta sunt principia quantitatis essentialis in peccatis; ergo etiam sunt principia inæqualitatis inter ea; atque adeo ex obiectis debet sumi ratio à priori, ad probandum, peccata esse inter se inæqualia. *Secunda verò quantitas* sumitur ex circumstantijs, quæ non dant speciem peccato, sed important modos specierum: vt furti grauitas crescit ex quantitate rei ablatæ, & grauitas cuiuscunque peccati crescit ex modo, quo fit, scilicet ex aduertentia intellectus, & ex conatu voluntatis; Et tandem *tertia grauitas* sumitur ex circumstantijs, quæ dant actui speciem malitiæ, distinctam ab ea, quæ sumitur ex obiecto: vt cum idem

stinctam rationem & habet aliam speciem peccati, scilicet sacrilegij; & idem dicendum est de homicidio facto in ecclesia, quia etiam est prohibitum, quia ex statuto ecclesiæ violatur effusione sanguinis sanctitas benedictionis ecclesiæ; non tamen de hæresi, aut blasphemia dicta in ecclesia, nec de grauissima percussione facta etiam in ecclesia, sine sanguinis effusione; quia nullum ex istis peccatis prohibetur specialiter, propter sanctitatem loci.

SED QVÆRES VLTERIVS quomodo poterimus cognoscere, an leges fuerint conditæ propter diuersa motiua, vel propter idem motiuum.

AD HOC DICO VLTIMO, *tunc esse distincta motiua in præceptis affirmatiuis, cum faciunt actus, ad quos obligant, materiam diuersarum virtutum; & in negatiuis, cum actus quos prohibent, habent rationem talis prohibitionis diuersam oppositionem ad virtutem, siue eandem siue distinctam, vel potius ad rectitudinem virtutis*, vt supra explicui: probatur, quoniam proprium motiuum condendi legem est custodia alicuius rectitudinis, & in particulari eius, quam legislator vult sua lege tutari: & ita quæcumque lex affirmatiua facit actum, ad quem obligat, materiam alicuius virtutis, & constituit eum in specie alicuius virtutis; & similiter ratione prohibitionis factæ, per legem negatiuam habet actus prohibitus oppositionem, cum rectitudine alicuius virtutis.

§. 3. *Consectaria quædam ex hac doctrina.*

EX HIS SEQVITVR *primo*, homicidium verbi gratia, tantum esse vnum peccatum secundum speciem, quamuis sit prohibitum distinctis præceptis, scilicet naturali, & humano, tam ciuili, quam ecclesiastico; probatur quoniã omnibus istis præceptis prohibetur secundum eandem rationem formaliter, & propter idem motiuum, vt dixi, *Neque obstat* quod aliquando prohibeatur peccatum istud præcepto ecclesiastico, sub pœna excommunicationis, & quod excommunicatio supponat inobedientiam, aut cõtumaciam, vt incurratur: *quoniam* hoc non intelligitur de inobedientia, vt est speciale peccatũ, sed vt est cõditio generalis peccatorum: vt enim quis incurrat excommunicationem, non est necesse quod faciat, vel non faciat aliquid quia vult expresse non obedire superiori: sed satis est, quod sit inobediens, aut omittendo id, quod præcipitur à superiori, aut faciendo id, quod prohibetur.

SECVNDO sequitur, quod cum quis tenetur aliqua die ieiunare duplici ex causa, quia est dies quadragesimæ, & vigilia alicuius sancti; & non ieiunat, non committit duo peccata specie distincta, & idem dicendum est de eo, qui omittit sacrum die dominico, cum quo concurrit festum aliquod solemne; probatur quia in priori casu ambæ obligationes procedunt ex motiuo intemperantiæ, & in posteriori ex motiuo religionis.

Quod si quæras, an saltem in quocumque ex istis casibus committantur duo peccata numero distincta. *Respondetur* negatiue, quoniam malitia actus, si sit eiusdem speciei, non potest multiplicari numero in eodem actu, qui est eius subiectum.

A *Item*, in quocumque ex istis casibus, tantum est debitus vnus actus, quo posset satisfieri duabus obligationibus: ergo etiam est tantum vna numero omissio. *Confirmatur*, quia in illo actu tantum est debita vna numero bonitas, aut rectitudo, scilicet vna bonitas temperantiæ, aut religionis, non enim haberet duas bonitates propter duas obligationes; ergo etiam in eius omissione tantum est vna numero priuatio bonitatis, aut rectitudinis.

Ex quibus patet quod neque propter distinctionem specificam peccatorum, neque propter numericam, est necesse in aliquo ex istis casibus explicare in confessione, peccatum opponi duabus obligationibus: quidquid dicat NAVARRVS in sum. cap. 11. numero 40. Neque est eadem ratio de fratribus religionis D. FRANCISCI, qui non ieiunant die veneris, in quo occurrit vigilia alicuius sancti: quoniam in isto casu peccatum habet duas malitias specie distinctas, quia obligationes, quibus opponitur, differunt inter se specie ex parte motiui; alterum enim supposito statu religionis est voti; & pertinet ad religionem; & alterum præcepti ecclesiastici, & pertinet ad temperantiam, & idem dicendum est de eo, qui non ieiunat eo die, quo tenetur ieiunare præcepto ecclesiæ, & confessarij: quoniam etiam præceptum confessarij habet speciale motiuum, scilicet satisfactionem, & punitionem pro peccatis, & facit actum materiam pœnitentiæ. B

Quod si vlterius quæras, an saltem numerus obligationum, quæ in nostro casu violantur, sit circumstantia notabiliter aggrauans, & necessario explicanda in confessione.

Respondetur negatiue, quoniam apud prudentem confessarium parum malitiæ addit numerus iste; quia homines communiter non magis cauent peccata propter eum. Neque ex eius cognitione habebit confessarius aliud iudicium de statu & malitia pœnitentis, quam si ignoret eum.

Tertio sequitur quod si quis voueat castitatem, & sæpe reuouet atque repetat votum istud, & postea committit peccatum contra ipsum: non habebit plures malitias specie distinctas peccatum istud propter multiplicationem votorum; probatur, quoniam omnia ipsa vota habent idem motiuum religionis, & propter rationem assignatum in præcedenti illatione vnus actus repugnans istis votis non habebit malitias distinctas numero. C

Vltimo sequitur, distinctionem præcepti affirmatiui à negatiuo sufficere, ad colligendum distinctionem specificam inter peccata eis opposita; probatur, quoniam etiam si pertineant ad eandem virtutem, habent motiua distincta formaliter scilicet distinctas rectitudies; alteram positiuam, & alteram negatiuam, vt explicui articulo vltimo quæstionis præcedentis, ad earum enim custodiam imponuntur præcepta affirmatiua & negatiua.

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis?

CONCLVSIO: *Peccatum non diuiditur in hæc tria sicut in diuersas species completas, sed sicut diuersos gradus peccati.*

COMMENTARIVS.

NOTA, diuisionem hanc tribus modis posse intelligi: *primo* ita, vt nomine *peccati* cordis, intelligatur illud, quod suapte natura consummatur in potentijs interioribus, vt hæresis, & odium: quæ consummantur in intellectu & voluntate; & nomine *peccati oris*, intelligatur illud, quod suapte natura consummatur in ore, vt periurium, blasphemia, detractio; nomine vero *peccati operis* intelligatur illud, quod suapte natura consummatur in alijs potentijs, vt furtum, adulterium, & homicidiũ. *Secundo* ita, vt membra ista non distinguantur ex natura rei, sed ex intentio- B ne peccantis, limitantis ea isto modo; vt cum quis vult consentire interius, & nullo modo peccare exterius, neque verbo, neque opere; aut vult dicere verba turpia, & non peruenire ad opus, quamuis possit. *Tertio* ita vt tria illa distinguantur, sicut inchoatio, progressus vt consummatio peccati.

SECVNDO NOTA, quod si diuisio ista accipiatur priori modo, tria illa mẽbra distinguuntur specie in genere moris: quoniam habent distinctas deformitates, vt inductione constat. Verum est tamẽ, quod distinctio ista non sumitur ex diuersitate potentiarum, in quibus cuiusmodi peccata consummantur, sed ex obiectis; quoniam diuersitas potentiarum materialiter se habet ad genus moris; & potest hoc confirmari argumento simili ei, quo artic. quinto huius quæstionis, probaui distinctionem specificam peccatorum carnalium ab spiritualibus non sumi ex eo, quod quædam sint carnalia, quædam spiritualia; & hoc modo accipit diuisionem hanc D. THOM. 3. p. q 90 art. 3. ad 1. vt ibi aduertit CAIETANVS; vbi dicit membra eius esse partes C subiectiuas peccati. Si vero accipiatur diuisio ista *secundo modo:* non differunt specie membra ipsius, sed numero, probatur, quia cum quis simul delectatur cogitationibus rerum turpium, & verbis obscænis, atque opere; non committit tria peccata specie distincta, quia vnum habent obiectum isti actus in genere moris, & eandem deordinationem formaliter; ergo etiam quando voluntate sua separet prima peccata à posterioribus, non distinguũtur talia peccata inter se specie; patet *consequentia*, quia separatio illa facta à voluntate non sufficit, vt actus isti habeant diuersa obiecta in genere moris, aut alium modum oppositionis cum virtute. Quia tamen ratione huius separationis interrumpitur etiã moraliter, & quoad rationem voluntarij, ideo sunt distincta numero peccata. Si tandem diuisio ista sumatur *tertio modo*, non differunt eius membra specie, neque numero in genere moris: sed quasi partes, aut gradus, ex quibus integratur idem peccatum, vt patet, cum quis primo consentit in fornicationem, deinde prorumpit *in verba* lasciua, & A eandem peruenit ad opus externum; hæc enim tria sunt eiusdem speciei in genere moris, & ex eis (nisi interrumpantur) integratur vnum peccatum mortale, quod consummatur in opere externo: & hoc tertio modo loquitur D. THOMAS in hoc articulo de peccato cordis, oris, & operis.

Sed obijcies D. THOMAM docere, peccata distingui, sicut diuersas species incompletas, & non sicut gradus eiusdem speciei, vt patet in exemplis, quibus vtitur: quorum *primum* desumitur ex ædificatione domus, in qua prius iaciuntur fundamenta, & postea eriguntur parietes; & *alterum* ex generatione hominis, in qua prius producitur embryo, & postea homo; nam de vtroque dicit hic D. THOMAS, terminos differre sicut species incompletas, & de priori in particulari dicit idem ARISTOT. 10. Ethic. c. 4. & de posteriori ipse D. THOMAS, de potentia q. 3. art. 9. ad 10.

Respondetur D. THOM. expressis verbis dixisse, tria illa peccata tantum differre, sicut gradus, & partes eiusdem peccati; *Neque obstat* quod vtatur illis exemplis: nam id fecit ad significandum, quod sicut fundamentum ordinatur per se ad parietes, & parietes ad domum cõsummatam, & sicut embryo B ordinatur per se ad hominem perfectum: sic etiam peccatum cordis, & oris, ordinantur ex propria natura ad opus, in quo peccatum perficitur & consummatur; quamuis hoc sit discrimen, quod in illis exemplis termini comparationis differant, sicut species incompletæ, quia vnusquisque eorum habet propriam formam, licet incompletã, in nostro autem casu non ita differant, quoniam habent eandem formam, scilicet maliciam moralem sumptam ex eodem obiecto & fine.

TERTIO NOTANDVM, quod cum dicimus peccata cordis & oris consummari in opere: nolumus significare, non sufficere consensum interiorem ad peccatum mortale, aut actum externũ per se sumptum addere maliciam essentialem interno absoluto, & efficaci; sed solum quod peccata ista per se, & ex propria natura, tendant ad opus, & ibi censentur perfici extensiue tanquam in vltimo termino.

Ex his sequitur, quod si quis confiteatur, se occidisse hominem, non tenetur confiteri cogitationes, C & verba, quæ ad homicidium ordinantur ex natura sua; non quidem præcise quia hæc omnia constituant vnum peccatum, aliàs sufficeret confiteri actum internum sine externo: sed quia sunt vnum peccatum, & qui confitetur homicidium, explicat huiusmodi peccatum cum tota sua perfectione, & cum vltimo complemento & termino; quod non facit, qui confitetur internum sine externo; & propter eandem rationem, qui confitetur fornicationem, non tenetur confiteri cogitationes, & verba turpia, quæ admiscentur aut etiam præcedunt, imo neque amplexus & alios actus lasciuos.

VLTIMO NOTANDVM circa exemplum quo D. THOM. explicat, quomodo peccatum oris ordinetur ad peccatum operis: quod quamuis species cõtumeliæ per se, & ex natura sua perficiatur in verbis, & non ordinetur ad opus, vt docet ipse D. THO. 2. 2. q. 72. art. 1. tamen recte potuit nunc vti exemplo illo: nam *primò dici* potest, eum non loqui de verbis contumeliosis præcise, quatenus sunt contumeliosa, sed quatenus ordinantur ad sumendũ perfectam vindictam de aliquo, quę consistat in opere,

aut *secundo dici potest*, quod per verba contumeliosa intellexit comminatoriá quibus aliquis minatur alteri, se opere aliquo sumpturum de eo vindictam: qui enim dicit alteri verba ista, gerit se aliquo modo contumeliose aduersus eum, quamuis verba ipsa propriè non habeãt rationem contumeliæ; quoniam vt colligitur ex D. THOMA loco citato, ad contumeliam propriè pertinet, manifestare alijs aliquo signo id. quod est contra honorem alicuius; Verum in isto casu dicendum est, verba habere duas species, alteram contumeliæ, & alteram vindictæ, vt bene aduertit CAIETANVS, & D. THOMAM loqui de posteriori, quoniam de priori suapte natura consummatur in verbis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm superabundantia & defectus diuersificent species peccatorum?

CONCLVSIO *peccata, quæ distinguuntur secundum superabundantiam & defectum, non solum differunt inter se specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria.*

COMMENTARIVS.

DESVMITVR ex ARISTOTELE 2. Ethi. ca. 6. 7. & 8. & intelligitur non solum de actibus, sed etiam de habitibus; non est autem eius sensus, quod in materia cuiuscũque virtutis reperiantur duo vitia aut peccata distincta secundum excessum & defectum: quoniam de hoc alibi est agendum; sed solùm, quod in materia, in qua contingit peccare per excessum & defectum, reperiantur duo actus mali specie distincti; vt circa dandas pecunias, actus prodigalitatis & auaritiæ; circa pericula, actus audaciæ & timiditatis, & circa delectationes actus intemperantiæ, & insensibilitatis.

Sed quæres, cur potius in malis, quam in bonis, distinguantur specie secundum excessum & defectum, tam actus quam habitus? *Respondetur*, rationem esse, quod distinctio specifica inter actus, aut habitus, in genere moris sumitur ex diuersitate obiectorum formali, hoc est in ratione conuenientium aut disconuenientium secundum rectam rationem; & quia esse inconueniens secundum rationem, quod est obiectum formale actus, aut habitus boni moraliter, tantum contingit in vno modo, scilicet attingendo medium: vt, in materia liberalitatis, dando quantum oportet, & non plus, neque minus; & neque excessus neque defectus ab isto medio potest esse conueniens secundum rationem; ideo neque actus, neque habitus boni, possunt distingui specie inter se, secundum excessum & defectum. At vero quia esse disconueniens, quod est obiectum formale actus, aut habitus mali moraliter, potest in aliquibus materijs contingere duobus modis, scilicet per excessum, & defectum; & isti duo modi sunt inter se distincti, imo & sibi inuicem oppositi, non minus quàm ambo conuenienti; ideo in illis materijs tàm actus. quàm habitus mali distinguuntur inter se specie secundum excessum & defectum.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm peccata diuersificentur specie secundum diuersas circumstantias?

CONCLVSIO. *Corruptiones diuersarum circumstantiarum, quæ proueniunt ex eodem motiuo, non diuersificant species peccatorum, sed pertinent ad vnam & eandem speciem peccati; quæ vero proueniunt ex diuersis motiuis, inducunt diuersas peccati species.*

COMMENTARIVS.

CIRCA conclusionem hanc *aduerte*, quod D. THOMAS nomine *motiui* intelligit obiectum sumptum formaliter in genere moris, hoc est in ratione disconuenientis secundum rectam rationem: quare sensus eius est, quod tunc solum corruptiones diuersarum circumstantiarum dant peccatis distinctas species, cum important distinctas disconuenientias, aut dissonantias secundum rectam rationem. Tribuit autem D. THOMAS nomen *motiui* obiecto ita sumpto, quia non potest dare speciem actui, nisi sit intentum, aut volitum aliquo modo, hoc est aut expresse & formaliter, aut virtualiter, aut saltem interpretatiue, vt satis explicui articulo vltimo quæstionis præcedentis; an vero, vt corruptio circumstantiæ det speciem, debeat esse expresse volita, saltem respectu aliquorum circumstãtiarum, explicabimus quæstione sequenti art. 8. Reliqua, quæ in hoc articulo de ratione & numero circumstantiarum, & quæ diuersificent speciem, & quo modo, & quæ sunt necessario explicandæ in confessione, non sunt huius loci; nam de primo agit D. THOM. ex professo supra quæst. 7. de secundo q. 18. art. 10. & 11. & de 30. in materia de confessione.

CIRCA exemplum quo D. THOM. explicat secundam partem conclusionis, videndus est ipse 2. 2. q. 148. art. 4.

QVÆ-

QVÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORVM.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm omnia peccata sint connexa?

CONCLVSIO. *secundum illud, quod perficit speciem peccatorum, scilicet secundum illud, ad quod connectuntur, nullam connexionem habent peccata adinuicem.*

COMMENTARIVS.

CIRCA QVAM *aduerte*, posse intelligi & de habitibus vitiorum, & de actibus peccatorum: & *in priore sensu* non pertinere ad hunc locum, quoniam de eo agi debet in materia de virtutibus, vbi disputatur de connexione virtutum; & *in posteriori* verò esse certam secundum fidem vt constat ex illo Iaco. 2. *Quod si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis*; vbi vt certum supponitur, posse committi vnum peccatum sine alio. Item quia de fide est, non omnes peccatores habere eandem & æqualem maliciam.

SED CONTRA obijci potest illud, quod paulò ante dixerat idem IACO. *quicunque autem totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus.* Ad quod præter expositionem D. THOMÆ in solutione primi, solent assignari aliæ. prima est D. AVGVSTINI 2. to. epist. 29. ad Hieronymum, & to. 10. sermone 16. de tempore, qui inquit, ideo qui offendit in vno, fieri omnium reum, quia facit contra charitatem, vnde tota lex & omnia præcepta pendent: fauetque huic expositioni, quod PAVLVS ad Rom. 13 ita inquit, *qui enim diligit proximum, legem impleuit.* Et ad Gal. 5. *nam omnis lex in vno sermone impletur, diliges proximum tuum sicut teipsum.*

Secunda expositio est BVRGENSIS additione prima in illud caput; MONTANI & aliorum recentiorum, qui dicunt IACOBVM loqui de lege, quasi de quodam corpore ex varijs præceptis tanquam ex partibus constituto; & ita dixisse, eum, qui offendit in vno, fieri reum omnium, non quia peccat contra singula precepta sumpta secundum se. sed quoniã peccando contra vnum, transgreditur legem sumptam collectiuè pro lege integra; & consequenter contra alia præcepta, non prout considerantur in seipsis, sed quatenus sumpta collectiue conficiunt illud corpus legis: Nam quemadmodum qui lædit aliquam partem Petri, dicitur lædere Petrum, & consequenter membra eius, nõ ipsa quidem per se, sed quatenus pertinẽt ad Petrum: sic qui lædit præceptum alicuius legis dicitur lædere integram legẽ, tanquam corpus, cuius pars est illud præceptum, & consequenter omnia præcepta, non ipsa quidem in se, sed quatenus collectiue sumpta constituunt integrum corpus legis; & hunc esse IACOBI sensum videtur colligi ex sequentibus verbis, *qui enim dixit non mœchaberis, dixit & non occides: quod si non mœchaberis, occidas autem, factus es transgressor legis*; nam cum his verbis reddat IACOBVS rationem eius sententiæ, quam explicamus: dicendum est, ipsum pro eodem reputasse, fieri aliquem transgressorem legis sumptæ collectiue, & esse reum omnium; & ita HIERON. lib. 1. aduersus Pelagianos cap. 7. propter hęc verba dicit de isto loco, quod interpretatur seipsum; additque BVRGENSIS, Iacobum ibi confutare errorem Pharisæorum, existimantium, eum, qui in vno tantum, aut paucis præceptis transgreditur legem, non dici apud Deum transgressorem legis, nec iniustum: sed potius iustum, quia plura sunt præcepta, quæ non transgreditur, quàm ea, quæ transgreditur.

ARTICVLVS III.

Vtrùm omnia peccata sint paria?

CONCLVSIO *est negatiua.*

COMMENTARIVS.

ET EST certa secundum fidẽ, habetur enim expresse Math. 5. *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio; qui autem dixerit fratri suo Raca, reus erit concilio: qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis.* Vbi sicut in pœnis, ita in culpis constituuntur diuersi gradus, & Ioan. 19. *Propterea qui me tradit tibi maius peccatũ habet.* Math. 12. *fiant nouissima hominis illius peiora prioribus.* Ierẽ. 7. *peius operati sunt quam patres eorum.* Et Ezech. 16. *pene sceleratiora fecisti illis in omnibus vijs suis*; Et paulo inferius, *vicisti sorores tuas peccatis tuis sceleratius agens ab eis*; potest etiam probari rationibus naturalibus, quæ desumi possunt ex singulis titulis ex quibus D. THOM. articulis sequentibus probat crescere grauitatem alicuius peccati, & ex ipsô D. THOMA 3. contra gent. cap. 139.

§ I. *Fundamentum erroris stoicorum & Ioniniani declaratur.*

CIRCA errorem quem hic refert D. THOM. *aduerte*, tribui primo Stoicis quos sequutus est CICERO parad. 3. & postea IOVIN. hæreticus vt constat ex D. AVGVST. to. 2. ep. 29. ad HIERON. & to. 3. lib. de hæresibus, c. 82. & quamuis CASTRO lib. 12. aduersus hæreses verb. *peccatum*, hæres. 8. dicat, HIERON. in duobus libris, quos contra IOVINIAN. scripsit, non meminisse huius erroris, neque vnquã cum IOVINIANO tribuisse: tamen oppositũ est certum, nã lib. 2. c. 17. ita inquit; *de eo quod niteris approbare, conuicium & homicidium, Raka & adulteriũ,*

& otiosum sermonem, & impietatem vno supplicio re-pensari: iam & supra tibi responsum est, & nunc breuiter respondebo, & AVGVSTINVS epistola citata dicit, IOVINIAN. qui in hoc errore stoicus erat, fuisse ab HIERONYMO testimonijs scripturæ dilucidissimè conuictum.

CIRCA rationem, qua D. THOM. probat conclusionē, aduertendum, est auctores illius erroris huic potissimum rationi inniti: peccatum consistit in priuatione rectitudinis: sed priuatio consistit in indiuisibili, ergo etiam ratio peccati, & ex consequenti omnia peccata sunt paria.

Huic tamen rationi respondet D. THOM. minorem non esse vniuersaliter veram: sunt enim duo genera priuationum, *quoddam* eorum, quæ consistunt quasi in *corruptum esse*, vt mors est priuatio vitæ, & tenebræ sunt priuatio luminis; & *alterum* earū, quæ magis consistunt in *corrumpi*, quam in *corruptū esse*, vt ęgritudo est priuatio debitæ cōmensurationis humorū, vel membrorū, estque discrimen inter priuationes istas: nā priuationes *primi generis* non recipiunt magis & minus, quia non relinquūt in subiecto aliquid formæ oppositæ, neque enim cū morte potest esse vllo modo vita, neque cum tenebris lumen: at vero priuationes *secundi generis* recipiunt magis & minus, quia non omnino tollūt formā oppositā, sed aliquid ex ea admixtum habēt, vt ægritudo non omnino tollit cōmensurationem humorū: & ita quo minor est cōmensuratio humorū, eo maior est ægritudo, & similiter obscuritas prout distinguitur à tenebris, non est priuatio totalis, & plena luminis, sed habet secum admixtam aliquam eius partem: & ita quo pars hęc fuerit minor, eo obscuritas erit maior; & idem est de formalitate, prout opponitur proportioni partium requisitæ ad pulchritudinem, peccatum vero pertinet ad hoc secūdum genus priuationū, quod probat D. THO. quia non potest reperiri aliquod peccatū, quod omnino tollat rectitudinē rationis, ita vt sit malum integrū; alioqui destrueret seipsum, vt inquit ARIST. 4. Ethica. 5. quia non posset remanere substantia actus, vel affectio agentis.

SED CONTRA doctrinā istam argumentor *primo*, quod iuxta eam inæqualitas peccatorum desumenda est ex priuatione rectitudinis: ergo ratio formalis peccati consistit in hac priuatione, quod est contra ea, quæ diximus de ratione formali peccati art. vlt. quæstionis præcedentis; patet *consequentia*, quia inæqualitas inter quascunque species, quantum ad esse specificum, desumi debet ex rationibus formalibus, quibus illæ species constituuntur.

Secundo, in actu peccati nullus est gradus bonitatis moralis, aut rectitudinis, ergo neq; est aliquid de ordine aut rectitudine rationis, ergo priuatio rectitudinis in ipso, non pertinet ad secundum genus priuationū, sed ad primum; *prima consequentia* patet ex identitate inter rectitudinem rationis, & bonitatē moralem; & *secunda* ex definitionibus vtriusque priuationis: *antecedens* vero probatur, quoniam *vel* actus habet omnia, quę requiruntur ad eius bonitatem ex parte obiecti & circūstantiarum, & sic erit tantum bonus, vel caret aliqua eorū, & sic erit simpliciter malus: quia iuxta sententiarū DIONYS. *bonum consurgit ex integra causa & malum ex quocunque defectu*: ergo nunquam datur casus, in quo aliquis actus simul habeat bonitatem & maliciā moralem: quoniam inter duo extrema huius antece-

A dentis, non datur medium, cum opponātur sicut affirmatio & negatio.

Neque potest responderi, satis esse, vt peccatum sit priuatio in fieri, quod maneat entitas, aut substātia actus, *quoniam* vt priuatio aliqua pertineat ad *primum genus*, satis est quod nihil maneat formæ oppositæ, quamuis maneant aliæ formæ: sicut cæcitas pertinet ad illud genus, quia nihil visus manet in subiecto, etiamsi maneant in ea aliæ qualitates & formæ.

Vltimo, malicia moralis non destruit entitatem naturalem, aut substantiā actus, in quo est tanquam in subiecto: quia nullam habet oppositionem cum ea: ergo quamuis aliquod peccatum sit integrū malum, aut careat omni ordine & rectitudine rationis, non sequitur, quod destruat seipsum, ita vt non possit manere substantia actus, vel affectio operātis.

§ 2. *Fundamentum Stoicorum dissoluitur. Quomodo priuatio suscipiat magis & minus. Quomodo peccatum comparatur secum aliquam bonitatem moralem.*

B

AD *primum* Respondetur D. THOMAM nunquam in hoc articulo concessisse absolute, quod inæqualitas inter peccata desumatur ex priuatione rectitudinis, sed loqui ex suppositione, quod admittatur fundamentum asserētium omnia peccata esse paria, scilicet, formale peccati consistere in priuatione rectitudinis, itaque cum D. THO. in hac quæstione vellet explicare radices, ex quibus prouenit, quod vnum peccatum sit grauius alio: & ad hoc necesse sit supponere, esse aliquam inæqualitatem inter peccata: ideo voluit prius statuere hoc tanquam rectum in isto articulo. Et quoniā potissimum fundamentum eorum, qui hoc negabāt, erat, quod formale peccati consistat in priuatione rectitudinis: ideo ostendit, quod etiā admisso eo, non est neganda inæqualitas in peccatis, rationem tamen quasi à priori huius veritatis non assignat in isto articulo, sed in sequenti, vbi docet præcipuam differentiam grauitatis inter peccata attendi penes obiecta, atque penes diuersos modos oppositionis C positiuæ, aut contrarietatis, cum rectitudine rationis, vt ibi explicabimus.

Ad secundum varie solet responderi, nā imprimis *aliqui* concedunt, vtrāque consequentiam, conuicti illo argumēto, scil. quod vnū peccatum non habet magis de ordine rationis, aut de bonitate morali, quàm aliud: addunt tamen, non posse colligi ex eo, quod malicia moralis, etiā si consistat in illa priuatione rectitudinis, sit æqualis in omnibus peccatis: nam quāuis priuatio primi generis in ratione priuationis consistat in indiuisibili, vt D. THO. docet, tamen in ratione mali potest suscipere magis & minus, iuxta perfectionē formæ, cui opponitur: cuius ratio est, quod malū non consistit solū in negatione formæ, sed addit huic negationi habitudinē discōuenientiæ ad subiectū, & hæc disconuenientia tāto potest esse maior aut minor, quanto forma opposita est magis aut minus conueniens ipsi subiecto: sicut in naturalibus peior est cæcitas, quam priuatio olfactus, quāuis vtraque pertineat ad primum genus, & consistat in indiuisibili, quoniam visus quo illa priuat, est nobilior, & nobis vtilior, quàm olfactus, quo priuat ista: atque ita in moralibus priuatio rectitudinis in quocumque peccato, quamuis consi-

consistat in indiuisibili, ratione priuationis, tamen in ratione maliciæ moralis potest esse maior aut minor pro qualitate rectitudinum, quibus opprimitur. Nam quo aliqua rectitudo fuerit melior, & conuenientior respectu naturæ rationalis: eo eius priuatio erit peior.

Hæc solutio mihi non placet, quia iuxta eam negari debet id, de quo est tota controuersia, & quod expresse conceditur à D. THOMA, scilicet priuationem rectitudinis, in qua cōsistit peccatum, pertinere ad secundum genus priuationum, & ideò etiam in ratione priuationis suscipere magis & minus; an vero doctrina, quæ in ea continetur, sit sufficiens ad explicandum, quomodo, quamuis formale peccati consistat in priuatione, possint distingui diuersæ species peccatorum, vt aliqui volunt cum DVRANDO in 2.d.42.q.8.n.5.& 6. non est hic disputandum: & quantum ego intelligo, ex ijs, quę dixi articulo vltimo quęstionis præcedentis, potest facile probari pars negatiua; concedo tamē, quod si darentur rectitudines distinctæ secundum speciem, quibus opponerentur priuationes constituentes species peccatorū, bene possent huiusmodi priuationes esse inæquales quantum ad maliciam moralem, licet in ratione priuationum essent ęquales.

Secundo respondet CAIET. sup. q. 18. art. 8. dupliciter posse exponi, quod priuatio peccati non tollat totam rectitudinem rationis, aut bonitatem moralem; *primo permissiuè*, ita vt sit sensus non esse necesse, quod semper tollat totam rectitudinem: sed aliquando admittere secum in actu peccati aliquid de rectitudine rationis: vt cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam, actus iste est malus & peccatum, & tamen habet aliquid de rectitudine rationis, saltem per ordinem ad obiectum, & ita dicitur bonus moraliter secundum substantiam, & malus secundum circumstantiam finis; *Secundo positiuè* seu per se, ita vt sit sensus, necesse esse, quod quicunque actus, quantumcunque sit malus, habeat aliquid de rectitudine rationis, saltem quod ordinetur ad beatitudinem in cōmuni, vt D. THO. docet q. 1. art. 6. quod est esse bonum moraliter bonitate finis sumpti formaliter, & in communi.

Sed neutra expositio placet, *prima* quidem, quia supponit falsum, scilicet actum illum habere ratione sui obiecti aliquam bonitatem moralem, vt probaui supr. q. 18. art. 3. *& præterea*, quia si solum *permissiuè* exponatur, illa sententia D. THOMÆ, sequitur quod sunt aliqua peccata, in quibus nulla sit rectitudo rationis, neque secundum obiecta, neque secundum circumstantias, & ex consequenti, quod huiusmodi peccata non sunt inęqualia ex parte priuationum; *secunda* vero, quia ordo ad beatitudinem in communi, de quo loquitur D. THO. in illo loco, non est bonitas moralis, sed potius pertinet ad genus naturæ, & conuenit etiam actibus peccati, quatenus bona vtilia, aut delectabilia, ad quæ terminantur, ordinantur ad bonū satiatiuum appetitus: sicut partes ad suum totum, & sicut inchoationes ad perfectionem & consummationem, vt ipse CAIET. explicat in expositione illius articuli.

Tertio respondent alij, negando antecedens, & ad probationem dicunt cum D. THOMA de malo. q. 2. art. 9. ad 12. tantum conuincere, quod nunquam detur actus, qui simul cum malicia habeat bonitatē moralem totalem, & integram: quoniam ad hanc bonitatem requiritur concursus eorum omnium, quæ postulat recta ratio, ex parte obiecti, & circumstantiarum, & de ea loquitur DIONYSIVS, nō tamen, quod non detur actus malus, qui habeat aliquam bonitatem moralem partialem: quoniam ad hanc bonitatem non requiruntur illa omnia, sed sufficiet quodcunque eorum; si enim actus habuerit vel obiectum, vel aliquam circumstantiam iuxta exigentiam rationis: etiam habebit bonitatē talis obiecti, aut circumstantiæ, quamuis propter defectum aliorum non habeat bonitatem simpliciter, sicut in naturalibus docuit D. THOMAS 1. p. q. 5. art. 1. ad primum, quod, quamuis, vt aliquid sit bonum simpliciter, requiratur quod habeat omnes perfectiones, quas debet habere vsque ad vltimam: vt tamen sit bonum secundum quid, satis est quod habeat aliquam, vel aliquas earum.

Hanc doctrinam sequitur CONRADVS hoc loco, & supra quæst. 18. artic. 8. in expositione solutionis primi argumenti; *sed mihi falsa videtur*, quoniam in ea supponitur, bonitatem moralem esse ens per accidens, scilicet aggregatum ex omnibus, quæ requiruntur secundum rectam rationem ad bonitatem actus, quod supra quæst. 18. articulo primo, dubio secundo, probaui esse falsum.

Quare aliter respondetur, concedendo antecedens, & primam consequentiam, & negando secundam; & ad probationem dico, quòd, vt peccatum dicatur priuatio rectitudinis *vt in corrumpi*, aut *in fieri*, non est necesse, quod in seipso habeat aliquam rectitudinem, vel bonitatem moralem: sed satis est, quod in suo subiecto, scilicet in homine, aut in voluntate, possit esse simul cum aliqua bonitate morali, neque amplius, potest colligi ex verbis, aut exemplis, quibus D. THOMAS vtitur: nam v. g. ęgritudo non habet in seipsa aliquā sanitatem, sed est simul cum ea in animali, & idem est de deformitate respectu pulchritudinis, & de obscuritate respectu luminis. Quod autem quodcunque peccatum possit esse in suo subiectò simul cum aliqua bonitate morali, prouenit ex eo, quod nullum peccatum est priuatio totius rectitudinis aut bonitatis moralis: sed vnum est priuatio rectitudinis iustitię, aliud rectitudinis temperantiæ, & sic de alijs; & ideo nullum est peccatum quod ratione oppositionis priuatiuæ habeat repugnantiam cum quacunque bonitate morali, itaque D. THOMAS considerauit rectitudines singularum virtutum, quasi partes constituentes integrum quoddam bonum, & quandam rectitudinem totalem hominis, propter vnitatem finis, in ordine ad quem disponunt & perficiunt hominem vt sit bonus & rectus simpliciter, & in omni materia: vt ipse D. THOMAS videtur insinuare, loquens de peccatis articulo sequenti ad tertium; & quia peccatum quodcunque per se sumptum non tollit ab homine totum istud bonum, neque totam istam rectitudinem, sed admittit secum aliquam partem eius: ideo dixit, non esse priuationem vt *in esse corruptum*, vel priuatum; & quia est veluti quædam inchoatio, aut via ad totalem ablationem illius bonitatis moralis, quæ fit per omnia peccata, ideo dixit esse priuationem vt *in priuari*, vel *in fieri*.

Ad vltimum vt respondeamus, ADVERTENDVM est, quod D. THO. non probauit, peccatū esse

priuationem, *vt in fieri*, quia in ipso peccato maneat aliquid de rectitudine rationis: sed quia per peccatum non aufertur à subiecto totaliter ordo rationis; & hoc voluit significare illis verbis, *Sic in eis priuatur debita commensuratio rationis, vt non totaliter ordo rationis tollatur*; quasi diceret, sic peccatum esse priuationem illius commensurationis, vt per ipsum non auferatur totaliter ordo rationis, scilicet à subiecto; vt, si quis diceret, ægritudinem sic esse priuationem sanitatis, vt per eam non auferatur totaliter sanitas, deberet intelligi respectu animalis, & non respectu ipsius ægritudinis; & in hoc sensu sumpsit D. THOMAS pro eodem, per peccatum aliquod auferri totaliter ordinem rationis, & tale peccatum esse integrum malum.

Sed adhuc restat difficultas argumenti, quomodo scilicet ex eo, quod peccatum aliquod auferat totaliter ordinem rationis, aut esset integrum malum, sequatur quod destrueret seipsum, quia non posset remanere substantia actus? *Respondetur* non sequi hoc propter oppositionem inter maliciam moralem, & entitatem, aut substantiam actus, vt in argumento objicitur: sed quia non posset voluntas operari nec exercere talem actum, quoniam voluntas semper agit cum affectu ad aliquod bonum determinatum, vel ad plura per modum vnius; est autem impossibile, quod objecta omnium peccatorum secundum proprias rationes specificas appetantur per modum vnius: non solum quia sunt plura, & sine subordinatione, aut inter se ad inuicem, aut respectu alicuius, à quo omnia pendeant: sed etiam quia multa ex ijs habent inter se repugnantiam, & sunt sibi inuicem impedimento, vt patet in ijs, quæ opponuntur secundum excessum & defectum & in alijs, vt congregatio pecuniarum, quam vult auarus, impedit consecutionem delectationum venerearum, quam desiderat intemperans; & consecutionem honorum quam appetit ambitiosus; & ideo D. THOMAS non dixit absolute, quod non posset manere substantia actus, sed cum hac conditione, *vel affectio agentis*.

§ 3. *Etiam peccata, quæ tantum sunt mala, quia prohibita, possunt esse inæqualia.*

CIRCA SOLVTIONEM secundi, *aduerte*, quod D. THOMAS 3. contra gent. cap. 139. ita proponit illud argumentum: si quis præcepto iudicis teneatur non transilire aliquam lineam, & transgrediatur eam; nihil refert apud iudicem quòd multum, vel parum recedat ab ea: ergo similiter, cum teneamur non transgredi regulam rationis, si transgrediamur eam, nihil refert quod discedamus ab ea multum vel paucum. Et *Respõdet*, non esse simile transgredi virtutem, & transilire lineam: nam virtus est secundum se quid bonum, & ideo transgredi virtutem est secundum se malum; at vero non transgredi lineam, non est secundum se bonum, sed solum ratione præcepti; & ideo transgredi eam non est secundum se malum, sed per accidens; & ex hoc prouenit, quod quamuis non sit magis malum elongari magis à linea: tamen recedere magis à regula rationis sit magis malum; quoniam regula illa dialectica sicut *simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis*, solum

A habet locum in ijs, quæ per se sunt talia, & non in ijs, quæ per accidens sunt talia; vt, quoniam album est per accidens dulce, non sequitur quod quo aliquid est magis album, eo sit magis dulce; quia tamen album est per se disgregatiuũ visus, bene sequitur, quod quo aliquid est magis album, eo sit magis disgregatiuum.

Sed ex hoc argumento, & eius solutione, colligit CONRADVS, esse inter se æqualia omnia peccata, quę ideo tantum sunt mala, & peccata, quia prohibita; idque probat, quia cum ista peccata solum sint mala ratione prohibitionis, sequitur quod non sint mala per se, sed per accidens; & ex consequenti, quod non magis habeat in eis locum illa regula dialectica, quàm in transgressione lineæ.

Confirmatur primò, quoniam si transgressio, quæ reperitur in huiusmodi peccatis, non differt à transgressione lineæ, eo modo quem DIVVS THOMAS explicuit, sequitur quod iuxta ipsius sententiam sit eadem ratio de vtraque transgressione: & ex consequenti, quod argumentum,
B quantum attinet ad hæc peccata, conuincat intentum.

Confirmatur secundò, quia malicia istorum peccatorum consistit præcise in transgressione præcepti: sed hæc transgressio consistit in indiuisibili, & non suscipit magis & minus, vt in argumento ostenditur exemplo transgressionis lineæ; ergo idem est dicendum de malicia.

Verum in hac illatione fallitur CONRADVS, quoniam actus, ad quos obligant leges positiuæ, sunt inæquales in bonitate: ergo etiam actus quos prohibent, habent inæqualem maliciam; *consequentia* patet ex paritate rationis; & *antecedens* probatur, quoniam actus illi pertinent ad virtutes distinctas, & inter se inæquales.

Confirmatur primo, quoniam leges humanæ, siue ciuiles, siue ecclesiasticæ, nihil præcipiunt, nisi quod vtile sit subditis in ordine ad finem intentum: neque prohibent nisi quod est noxium; sed tam in ijs quæ sunt vtilia, quàm in ijs, quæ sunt noxia, reperiuntur diuersi gradus; ergo & in peccatis, quæ committuntur, aut omittẽdo præcepta,
C aut faciendo prohibita.

Confirmatur secundo, quoniam obligationes istorum præceptorum sunt inæquales, quia tanto strictius obligat aliquod præceptum, quanto est de materia magis vtili, aut magis noxia: vt, pręceptũ confitendi, & communicandi semel in anno, strictius obligat, quam præceptum audiendi sacrum die festo: quia illud magis expedit saluti fidelium; & præceptum ecclesiasticum prohibens simoniam, quæ solum sit talis ratione prohibitionis, magis obligat quam præceptum ieiunandi; & similiter, si rex præcipiat ne deferantur noctu arma, & ne vendantur Turcis, magis obligat hoc secundùm, quàm primum, quoniam prohibet rem magis noxiam reipublicæ: ergo etiam & violationes istorum præceptorum sunt inter se inæquales in malicia, & grauitate.

Confirmatur vltimo, quoniam peccata contra huiusmodi præcepta possunt esse inęqualia ratione circumstantiarum: vt furtum de loco sacro ratione quantitatis posset esse grauius etiam in ratione sacrilegij: & qui facit sacrum sine luminaribus, vasis sacris, & vestibus, grauius peccat, quàm qui

tantùm

tantum omittit vnum istorum.

Et ad argumentum CONRADI, respondetur: solum probare, quod iuxta sententiam D. THOMÆ non possit colligi inæqualitas inter hæc peccata ex illa regula dialectica:

Ad primam confirmationem, respondetur, concedendo, non sufficere illam solutionem ad respondendum illi argumento, si proponatur contra inæqualitatem peccatorum, quæ solum sunt peccata, quia prohibita iure positiuo; neque propterea D. THOMAS fuit illo loco diminutus quoniam, cum ibi solum vellet docere, non esse omnia peccata æqualia: satis fuit ostendere, non conuincere illud argumentum respectu aliquorum peccatorum, scilicet respectu eorum quæ secundum se sunt mala, qualia sunt illa, quę ante prohibitionem iuris positiui sunt mala;

Et si quæras, quid respondendum sit illi argumento ad defendendam nostram sententiam? *Respondetur* optime responderi à D. THOMA hoc loco his verbis: *dicendum, quod illa ratio procedit de peccato, ac si esset priuatio pura:* vbi docet, esse hoc discrimen inter priuationem, quæ est in transgressione lineæ, & priuationem, quæ est in transgressione regulæ rationis; quòd illa est priuatio pura, hoc est totalis, quoniam tollit bonum oppositum, quod est continere se intra lineam; at vero hæc non est priuatio pura, hoc est totalis, quoniam non tollit totum ordinem rationis, vt explicui. *Ad secundam confirmationem* respondetur, negando minorem: neque obstat exemplum transgressionis lineæ, propter rationem nunc assignatam.

ARTICVLVS III.

Vtrum grauitas peccatorum varietur secundum obiecta?

PRIMA CONCLVSIO. *Secundum diuersitatem obiectorum attenditur diuersitas grauitatis in peccatis.*

SECVNDA CONCLVSIO *differentia grauitatis, quæ attenditur penes obiecta, est prima & principalis, quasi consequens speciem.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Peccati quantitas seu grauitas essentialis, & accidentalis, quæ intensiua aut numeralis.*

CIRCA DOCTRINAM huius articuli ADVERTE PRIMO, quod in peccato est sua quantitas, seu magnitudo, Probatur *primo*, quoniam tribuuntur ei proprietates & denominationes quantitatis, scilicet esse magnum, vel paruum, ęquale vel inæquale; & *præterea* ex scriptura, nam Deutero. 25. dicitur *pro mensura* (hoc est quantitate) *peccati erit plagarum modus;* Apocalipsis 18. *quantum glorificauit se & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Iudic 20. *interrogatusque Leuita maritus mulieris interfectæ, quomodo tantum* (hoc est tam magnum) *scelus perpetratum esset &c.* & paulo inferius, *nunquam tantum nefas, & tam grande piaculum factum est in Israel;* & alibi sæpe; hoc autem non est intelligendum de quantitate propria, sed de modali: ita vt sit sensus, esse in peccato aliquid, quod habet modum quantitatis; sicut in substantijs & qualitatibus dicimus esse quantitatem ita sumptam: & hæc quantitas peccati metaphorice appellatur *grauitas;* quia sicut corpora sua grauitate feruntur à superiori loco ad inferiorem: sic & creaturæ rationales suis peccatis separantur à summo bono, & trahuntur ad miseriam; & tanto ad maiorem, quanto ipsa peccata sunt maiora, hoc est habent maiorem quantitatem. SECVNDO ADVERTE, quod in eodem peccato potest considerari triplex quantitas: *prima est essentialis*, quæ conuenit peccato sumpto secundum suam essentiam, & abstrahendo ab omnibus accidentibus; nam sicut peccatum quodcunque ita sumptum habet certam deformitatem, & malitiam, distinctam à deformitate alterius, & comparabilem cum ea: ita etiam considerari potest quanta sit huiusmodi deformitas; *secunda est quantitas intensionis vel remissionis*, secundum quam intra eandem speciem dicitur vnum peccatum grauius altero, sicut vnus calor est maior altero intra eandem speciem caloris. *Tertia est quantitas multitudinis*, quæ tanto est maior vel minor, quanto plures aut pauciores rationes diuersorum peccatorum coniunguntur in eodem peccato.

TERTIO ADVERTENDVM, quod quamuis istæ tres quantitates possunt conuenire eidem peccato: tamen non sumuntur ex eadem parte: nam *prima* sumitur ex obiecto, ita vt quanto obiectum fuerit malum obiectiue, tanto peccatum sit grauius secundum essentiam, & hoc conuincit euidenter ratio D. THOMÆ: quoniam ex eodem sumitur quantitas essentialis, & differentia specifica constituens essentiam: sed differentia specifica in quocunque peccato sumitur ex obiecto, vt D. THOMAS docuit art. 1. quæstionis præcedentis; ergo & quantitas essentialis; dicit vero D. THOMAS de hac quantitate, quod quasi consequitur essentiam, quia est veluti modus quidam ipsius essentiæ; sicut quantitas perfectionis essentialis in quocunque accidenti, est modus: ex quo patet esse verum id, quod diximus articulo præcedenti, scilicet secundum sententiam D. THOMÆ rationem à priori inæqualitatis peccatorum non esse sumendam ex priuationibus, sed ex obiectis; Probatur, quoniam ea, quæ sunt principia quantitatis essentialis in aliquibus speciebus, sunt etiam principia inæqualitatis essentialis inter eas: sed obiecta sunt principia quantitatis essentialis in peccatis; ergo etiam sunt principia inæqualitatis inter ea; atque adeo ex obiectis debet sumi ratio à priori, ad probandum, peccata esse inter se inæqualia. *Secunda vero quantitas* sumitur ex circumstantijs, quæ non dant speciem peccato, sed important modos specierum: vt furti grauitas crescit ex quantitate rei ablatæ, & grauitas cuiuscunque peccati crescit ex modo, quo fit, scilicet ex aduertentia intellectus, & ex conatu voluntatis; Et tandem *tertia grauitas* sumitur ex circumstantijs, quæ dant actui speciem malitiæ, distinctam ab ea, quæ sumitur ex obiecto: vt cum idem pec-

peccatum homicidij habet malitiam sacrilegij, quia occisus est sacerdos; & furti, quoniam ab operante ordinatur ad furtum.

VLTIMO ADVERTE, quod de malitia obiecti, ex qua sumitur substantialis grauitas peccati; & de ipsa grauitate peccati, ita iudicandum est, vt illud obiectum censeatur magis malum obiectiuè, quod opponitur præstantiori bono: & consequenter illud peccatum censeatur grauius secundum speciem, per quod maius & pręstantius bonum læditur; & ita, quia Deus secundum se est præstantius bonum quam homo; & homo secundum suam substantiam, quàm bona externa; quoniam ad Deum ordinatur homo, & ad hominem reliqua bona: ideo peccata, quæ immediate sunt contra Deum, grauiora sunt quam ea, quæ sunt contra proximum; vt hæresis, blasphemia, & odium Dei, quam furtum, homicidium, & similia; & inter ea, quæ sunt contra proximum, illa, quæ sunt contra eius substantiam, grauiora sunt, quam illa quæ sunt contra bona externa, vt homicidium est grauius quam furtum.

EX HIS SEQVITVR, posse contingere, quod idem peccatum habeat grauitates inæquales; & ita vt secundum eas dicatur magis & minus graue respectu eiusdem peccati; probatur, quia potest aliquod peccatum excedere alterum in deformitate obiecti, & superari ab eo in numero circunstantiarum, quæ in vtroque corrumpuntur; & explicatur exemplis, nam periurium, cum sit contra Deum, grauius est ex parte obiecti; quam furtum: & tamen furtum potest esse tantę quantitatis, vt in grauitate accidentali, quæ sumitur ex quantitate obiecti, superet periurium; item grauitas accidentalis periurij, potest tantum extenuari ratione modi, quo fit, scilicet ratione inaduertentiæ, & ignorantiæ, vt quantum ad eam superetur à furto.

VERVM hic placet *aduertere*, circa exemplum istud, quod RICARDVS in 3. d. 39. circa 4. principale q. 1. dicit, homicidium esse peccatum grauius periurio: sed contrarium sentit D. THOMAS quodlib. 1. art. 18. & SILVESTER verb. periurium, numero 2, & colligitur ex CHRYSOSTOMO hom. 15. ad populum, & ex doctrina huius articuli, vt dixi. *Neque obstat*, quod homicidium puniatur grauius lege humana, & etiam diuina veteris testamenti: *quia leges* istæ peculiariter respiciunt bonum commune, & externam reipublicæ tranquillitatem; & ideo seuerius puniunt illa peccata, quæ magis nocent huic bono, quamuis apud Deum sint leuiora; idem CAIETANVS 2. 2. quæstio. 144. artic. 3.

§. 2. *An grauitas accidentalis possit æquare aut superare essentialem.*

SEd dubium, est vtrum tantum possit crescere grauitas accidentalis alicuius peccati, vt ratione eius dicatur tale peccatum simpliciter, & absolute grauius, quam aliud quod est grauius ipso ex parte obiecti? vt v. g. vtrum homicidium possit tantum crescere in malitia ratione circumstantiarum, vt sit simpliciter & absolute grauius peccatum quam blasphemia? vbi non loquimur de

A grauitate multitudinis, quæ etiam est accidentalis respectu specificæ; quoniam de hac non est dubium, quin possit excedere simpliciter & absolute grauitatem specificam; sed loquimur de grauitate intensionis.

AD HOC ALIQVI absolute respondent affirmatiue, & addunt, non esse hoc contra D. THOMAM: quoniam, cum dicit, illud peccatum esse grauius, quod habet peius obiectum; intelligi debet cum limitatione hac, quod cætera omnia, ex quibus sumitur grauitas peccatorum, sint paria; pro quo non negatur, quod illa maior grauitas, quæ prouenit ex obiecto, possit superari à grauitate proueniente ex circumstantijs; probâtque hanc suam sententiam multis exemplis; nam *inprimis* grauius delictum est infamare nobilem familiam de crimine proditionis, aut virum illustrem de crimine hæresis, quàm interficere hominem plebeium; & tamen homicidium, cum sit destructiuum vitæ, est grauius ex parte obiecti, quàm detractio, per quam læditur honor, aut fama; & similiter maius peccatum est interficere quatuor homines, B quam blasphemia; quamuis blasphemia sit ex parte obiecti grauior, quoniam opponitur præstantiori bono, scilicet diuino; & propter hanc rationem etiam peccaret grauius, qui expoliaret publicum ærarium, quam qui interficeret hominem plebeium.

Confirmatur primo: quoniam peccata ista sunt simpliciter & absolute digna maiore pæna, non solum apud homines, sed etiam apud Deum, & in alia vita; ergo etiam sunt simpliciter & absolute grauiora: probatur *consequentia*, quia pæna, qua Deus punit in alia vita quodcunque peccatum, est commensurata grauitati ipsius peccati.

Confirmatur secundo, quoniam in naturalibus argentum magnæ quantitatis habet maiorem valorem, quàm aurum exiguæ quantitatis: ergo etiam in moralibus furtum ratione quantitatis poterit habere maiorem grauitatem, quam homicidium; quamuis homicidium sit secundum speciem grauius furto, Et idem dici potest in alijs exéplis propositis in argumento:

C *Confirmatur tertio*, quoniam grauitas v. g. homicidij, cum sit finita, non excedit infinite grauitatem furti mille aureorum: ponamus ergo quod illa sit vt decem, & ista vt quinque; & hoc posito, argumentor sic: furtum bis mille aureorum, est subduplum in grauitate homicidio, ergo furtum bis mille aureorum est ei æquale in grauitate, & furtum maioris quantitatis est maius in grauitate; & idem argumentum fieri potest de alijs peccatis inæqualibus in grauitate specifica, quæ referuntur in argumento.

MIHI VERO videtur vtendum distinctione; *aut enim est quæstio de re, aut de nomine*, & quidem SI SIT QVÆSTIO DE RE, Dico, non sufficere grauitatem alicuius peccati ex parte circumstantiarum, quæ non dant species, vt tale peccatum sit simpliciter & absolute grauius, quam aliud, quod sit ex parte obiecti grauius: probatur, quoniam quantumcunque primum peccatum crescat in grauitate, quę sumitur ex circumstantijs, semper superabitur à posteriori in grauitate substátiali & essentiali: ergo semper erit simpliciter & absolute minus graue, quam posterius; *antecedens* patet, quoniam grauitas ex circumstantijs est accidentalis, & grauitas,

quæ sumuntur ex obiecto est essentialis, vt dixi, & illa non facit vnum cum ista, neque potest augere eam, quoniam sunt diuersorum ordinum: ergo quantumcunque grauitas, quæ sumitur ex circumstantijs, crescat in priori peccato, semper grauitas essentialis erit in eo minor, quam in posteriori; & *consequentia* probatur, quoniam sicut grauitas essentialis est maior simpliciter & absolute quam accidentalis, sicut essentia superat simpliciter & absolute sua accidentia: ita etiam peccatum, quod excedit alterum in grauitate essentiali, erit simpliciter & absolute grauius eo, quamuis in grauitate accidentali superetur ab ipso.

Confirmatur primo, quoniam in naturalibus semper indiuiduum perfectioris speciei est simpliciter & absolute perfectius indiuiduo speciei inferioris, quamuis superetur ab eo in multis perfectionibus accidentalibus: & ita quamuis bruta superent hominem in multis accidentibus, & in operationibus sensuum externorum: tamen nullum eorum est simpliciter perfectius aliquo homine, etiam imperfectissimo; quia est semper quoad essentiam specificam & potentias, atque operationes ipsi debitas, minus perfectum; & ratio huius est ea, quam assignauimus in grauitatibus B peccatorum, scilicet, quod perfectio accidentalis considerata præcisè secundum ea, quę ipsi sunt propria, est inferior essentiali, & non facit vnum cum ea, neque auget eam.

Confirmatur secundo, quoniam qualitas, quæ secundum speciem est inferior altera, semper manet simpliciter & absolute inferior, quamuis multum superet eam in intensione.

Dices esse discrimen inter naturalia & moralia: quoniam in naturalibus perfectio accidentalis differt specie, & ordine, ab essentiali: & ideo non facit vnum cum ea, neque auget eam, vt patet si conferas substantiam cum accidentibus, quibus perficitur accidentaliter; At vero in moralibus grauitas accidentalis peccati, quæ sumitur à circumstantijs non mutantibus speciē, non differt specie ab essentiali; quoniam reducitur ad eam speciem malitiæ, quæ sumitur ex obiecto, cum per se non habeat aliā; & ad eandem speciem pertinet grauitas essentialis, & ideo grauitas accidentalis potest facere vnum cum essentiali, & augere eam. C

Sed contra, quia ea ratione, qua in modis rerum constituimus speciem, necessario dicendum est quod grauitas accidentalis differat specie & ordine (hoc est ratione formali) ab essentiali; quoniam grauitas essentialis est modus immediatus & intrinsecus essentiæ, at vero accidentalis conuenit ei ratione extraneorum: *Neque obstat*, quod reducatur ad speciem malitiæ specificæ, ad quam pertinet grauitas essentialis; *quoniam* cum hoc stat, quòd, vt modus habeat propriam rationem formalem, & distinctam à ratione grauitatis essentialis; quia ratio formalis grauitatis alicuius malitiæ vel peccati non est ipsa malitia, sed, esse modum siue gradum, aut quantitatem eius. Et hoc idem dicendum est sæpe in naturalibus, quamuis in exemplo proposito aliter contingat: nam ve. gra. intensio albedinis reducitur ad speciem albedinis, quia per se non importat aliquam naturam, & tamen habet propriam rationem formalem distinctam à quantitate perfectionis essentialis ipsius albedinis.

A Si vero sit quæstio de nomine, siue denominatione, Dico posse peccatum aliquod habere tantam grauitatem ratione circumstantiarum vt simpliciter, hoc est sine addito aut limitatione possit dici grauius, quàm alterum, à quo superatur in grauitate, quæ sumitur ex obiecto. Probatur, quoniam peccatum illud ratione vtriusque grauitatis simul sumptæ potest iudicari secundum moralem æstimationem grauius sine vllo addito: ergo etiam potest appellari grauius siue addito, *consequentia* patet. quia vt denominatio sit vera, satis est quod conueniat cum iudicio vero; & *antecedens* probatur, quia licet illæ grauitates secundum se sint distinctæ, tamen in ordine ad æstimationem moralem possunt sumi simul, vt habita ratione vtriusque feratur iudicium de tota grauitate peccati; ac si esset omnino vna. Et ratio huius est, quia ad æstimationem moralem non minus attendendum est ad accidentia, quam ad substantiam & essentiam rei: imo sępe magis; & in hoc differunt moralia à naturalibus: quoniam naturalia, quatenus talia sunt, hoc est sine ordine ad vsum hominum, non important ordinem ad moralem æstimationem, sicut moralia.

Ad argumentum alterius sententiæ patet solutio ex dictis; manet siquidem explicatum, qua ratione peccata illa, quæ sunt minus grauia ex parte obiecti, non sunt simpliciter grauiora secundum se propter circumstantias, quamuis appellari possint grauiora sine addito.

Ad primam confirmationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem, dico, quod, quia grauitas accidentalis punitur pœna eiusdem rationis cum ea, qua punitur grauitas essentialis, ideo satis est augeri grauitatem accidentalem, vt pœna ei respondens adæquet, imo vt superet pœnam respondentem alteri peccato grauiori siue addito.

Ad secundam respondetur, quod argentum in illo casu non est melius, neque habet maiorem perfectionem simpliciter, quàm aurum, sed solum secundum quid, hoc est quantum ad vsum hominum: & hoc modo dicitur habere maiorem valorem; non vero quia secundum suam entitatem, & secluso ordine ad vsum sit dignum maiori pretio, aut æstimatione; in quo sensu etiam equus, aut lapis, potest habere maiorem valorem quam homo.

Ad vltimam, admitto casum illum, & ad argumentum concesso antecedenti nego consequentiam, quoniam, cùm grauitas essentialis sit alterius rationis à grauitate accidentali, non poterit excessus in grauitate essentiali superari, imo nec adæquari propter augmentum grauitatis accidentalis sicut quamuis excessus, quo essentia v. g. albedinis superat essentiam nigredinis, aut alterius qualitatis, sit finitus: non poterit vinci, quantumcunque nigredo crescat in intensione; & idem dici potest si fiat comparatio inter quascunque alias species; imo quamuis charitas viæ sit eiusdem speciei cum charitate patriæ, & iuxta multorum sententiam possit superare eam in intensione; tamen quantumcunque intendatur, non adæquabit eam in alijs perfectionibus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum grauitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur?

PRIMA CONCLVSIO. *Si loquamur de oppositione directa & per se cum virtute, dicendum est, maxime virtuti opponi maximum peccatum.*

SECVNDA CONCLVSIO, *si vero loquamur de oppositione cum virtute quoad effectum ipsius virtutis, quæ est cohibere peccata: dicendum est quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto magis opponuntur ei etiam leuia peccata, quia tanto magis ipsa virtus cohibet quæcunque peccata, etiam leuia.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Declaratur prima conclusio articuli.*

CIRCA *primam conclusionem*, NOTANDVM PRIMO, quod cum D. THOMAS dicit, peccatum aliquod opponi directe & per se alicui virtuti: non contra dicit sibi ipsi supra q. 71. art. 5. vbi dixit, peccatum non opponi virtuti directe, sed quantum ad id, ad quod virtus ordinatur, scilicet quantum ad actum bonum; quoniam ibi per *opponi directe*, intelligit opponi quãtũ ad id, quod directe pertinet ad essentiã virtutis; hic autẽ intelligit opponi respectu eiusdẽ obiecti & quãuis primum non cõueniat peccato tamen secundum bene potest ei cõuenire, vt statim dicam.

SECVNDO NOTANDVM, conclusionem hanc posse intelligi de habitibus vitiorum, & de peccatis; nos tamen solum agemus de peccatis, quia de eis loquitur D. THOMAS; *&* *quia* fere eædem sunt difficultates contra eam, siue intelligatur de habitibus, siue de peccatis; & eodem modo sunt explicandæ: & *tandem quia* ex eadem parte est sumenda ratio ad probandam istam conclusionem, siue intelligatur vno, siue altero modo, scilicet ex oppositione cum maiori bono.

TERTIO NOTANDVM, veram esse hanc conclusionem, siue dicamus formale peccati esse priuationem, siue dicamus esse aliquid positiuum; *si enim dicamus primum*, cum malitia priuationis consistat in carentia boni oppositi: consequenter tenemur concedere, quod quãto peccatum aliquod opponitur priuatiue maiori virtuti, tanto est magis malum quia tanto est carentia maioris boni: & idem probari potest, *si dixerimus secundum*, quoniam positiuum dicitur malum quatenus opponitur contrarie alicui bono, & quatenus recedit à bono, quanto maiori bono opponitur contrarie, aut quanto recedit à maiori bono, tanto est magis malum. Et colligitur aperte hæc conclusio ex doctrina articuli præcedentis, si enim ex obiecto sumitur grauitas peccati, bene sequitur, quod etiam sumatur ex dignitate virtutis, cui opponitur, quia quanto maior est virtus, tanto habet melius obiectum, & ex consequenti tanto peccatum, quod ipsi opponitur ex parte obiecti, lædit præstantius bonum, & habet obiectum magis malum obiectiue; & ita conclusio ista solum est intelligenda de grauitate essentiali, quæ sumitur ex obiecto:

A nam ex grauitate accidentali, quæ sumitur ex circumstantijs, bene potest peccatum oppositum maximæ virtuti, superari ab eo quod opponitur inferiori.

VLTIMO NOTANDVM, non esse sensum huius conclusionis, quòd semper peccatum grauius debeat opponi præstantiori virtuti: sed quod quando opponitur, est grauius; nam peccata extrema, quæ opponuntur eidem virtuti mediæ, sunt inter se inæqualia, etiam in grauitate essentiali, quæ sumitur ex obiecto, & tamen neque in ipsa virtute, neque in suo obiecto est inæqualis præstantia, aut bonitas, cum sit omnino eadem; nihilominus tamen etiam in huiusmodi peccatis potest explicari inæqualitas per respectum ad virtutem cui opponuntur: quoniam illud peccatum, quod habet maiorem contrarietatem & repugnantiam cum ea, dicendum est grauius, quia quantum est de se, est magis destructiuum rectitudinis ipsius virtutis, cum contrarietas sit ratio, propter quam peccatum destruit eam. Quomodo vero cognosci possit, quod peccatum ex ijs, quæ opB ponuntur eidem virtuti secundum excessum & defectum, habeat maiorem contrarietatem cum ipsa, explicatur optime ab ARISTOTELE 2. Ethi. ca. 8. vbi inquit, duobus modis posse illud cognosci, *primo*, ex collatione vtriusque vitij extremi cum ipsa virtute: si enim verè eorum naturam perpendamus, videbimus semper vnum eorum esse similius & propinquius virtuti, quàm alterum, & ex consequenti recedere minus à virtute, atque proinde esse minus contrarium virtuti, quam alterum; quoniam sicut contraria sunt quæ inter se maxime distant sic etiam illa dicentur minus contraria, inter quæ fuerit minor distantia; & ita dicit ARISTOTELES, prodigalitatem conuenire magis cum liberalitate, & ex consequenti esse minus contrariam ei, quam auaritiam: & propter eandem rationem, audaciam minus esse contrariam fortitudini, quam timiditatem; & insensibilitatem temperantiæ, quàm intemperantiam: *secundo* ex comparatione etiam vtriusque peccati ad nostram propensionem, nam illud, ad quod suC mus magis procliues, est magis contrarium virtuti, quoniam ad illud facilius prolabimur, & ex consequenti facilius ratione illius destruetur virtus, quam ratione alterius; & addunt *aliqui*, quasdam virtutes per se ordinari ad coercendum hominem, vt humilitas & temperantia: & alias ad impellendum, vt liberalitas & fortitudo; & *in prioribus* peccatum per excessum esse magis dissimile virtuti, atque adeo magis contrarium, *in posterioribus* vero peccatum per defectum; & ex quo magis explicatur prior modus cognoscendi inæqualitatem, traditus ab ARISTOTELE,

§. 2. *Argumenta contra conclusionem iam explicatam obiiciuntur & dissoluuntur.*

SED CONTRA hanc conclusionem, præter argumenta huius articuli (de quorum solutionibus dicam statim) poterunt obijci, PRIMO tria testimonia D. THOMÆ; *primum* habetur infra q. 84. art. 4. ad 1. & 2. 2. q. 118. art. 7, ad 1. vbi ait, non oportet, quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus; *secundum* habetur 2. 2. q. 142. art. 3. vbi inquit, peccatum timiditatis

quod

quod opponitur fortitudini, esse leuius, quā peccatum intemperātiæ; & tamē fortitudo est præstantior A virtus, quàm temperantia, vt docet ipse D. THOMAS supra q. 66. art. 4. *Tertium* habetur etiam 2. 2. quæst. 154. art. 3. vbi docet, peccatum fornicationis esse grauius furto; & tamen iustitia, cui opponitur furtum, est virtus præstantior quam temperantia, cui opponitur fornicatio.

SECVNDO OBIICI possunt duo inconuenientia; *primum*, quod omittere sacrum in die festo, aut indeuote orare, sit grauius peccatum, quàm homicidium quia illa duo sunt contra religionem, & homicidium contra iustitiam; & religio præferenda est alijs virtutibus moralibus, iuxta doctrinam D. THOMÆ 2. 2. q. 81. art. 6. *Alterum* est, quod peccatum nefandum non sit grauius furto: quoniam illud peccatum opponitur temperantiæ, & furtum iustitiæ; & iustitia est virtus præstantior, quàm temperantia; vt probaui testimonio DIVI THOMÆ.

AD PRIMAM obiectionem respondebimus, explicando singula testimonia, eo ordine, quo proposita sunt, & ad *primum*, dicendum est, D. THOMAM illis locis per *vitia principalia*, non intellexisse magis grauia, sed capitalia, quæ ita ap- B pellantur, (vt D. THOMAS docet 1. 2. q. 432. art. 4.) non quia sunt grauiora reliquis omnibus, sed quia sunt veluti capita, & fontes, ex quibus multa peccata solent procedere, vnde & D. GREGORIVS lib. 31. moral. cap. 31. ita inquit: *ipsa namque vitiorum regina superbia, cum deuictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitijs, quasi quibusdam suis ducibus, deuastandum tradit: quos videlicet duces exercitus sequitur, quia ex ijs proculdubio importunæ vitiorum multitudines oriuntur*; & de istis peccatis dixit D. THOMAS, non esse necessarium, quod opponantur virtutibus principalibus, hoc est cardinalibus, quoniam auaritia est peccatum capitale, & opponitur liberalitati, quæ non est virtus cardinalis, & iustitia & prudentia sunt virtutes cardinales; & tamen iniustitia, & imprudentia, non continentur inter vitia capitalia; *& si quæras*, cur peculiariter ista peccata dicuntur septem mortalia, si non excedant reliqua in grauitate? *Respondetur imprimis* certum esse, non omnia esse etiam ex genere suo mortalia; vt constat de C auaritia, & gula: & ita D. THOMAS art. citato ad 3. dicit, non requiri, quod vitium capitale semper sit peccatum mortale; ratio vero illius communis denominationis potest esse, quod ex illis peccatis oriantur sæpe peccata mortalia, quia vt ibidem inquit D. THOMAS ex peccato veniali potest mortale oriri, in quantum veniale disponit ad mortale.

Ad secundum testimonium multi respondent, D. THOMAM in illo articulo posuisse, & dissoluisse primo loco argumentum istud, & colligunt ex eo hanc solutionem; fortitudo duobus modis considerari potest, *primo*, in ordine ad proprium obiectum, siue materiam, scilicet pericula vitæ; & *secundo*, in ordine ad finem, scilicet bonum intentum in tali materia; si consideretur *priori modo*, non excedit temperantiam, vt D. THOMAS probat in corpore illius articuli; si vero consideretur *secundo modo*, excedit eam, quoniam bonum fortitudinis magis directe ordinatur ad bonum commune totius reipublicæ, quàm bonum temperantiæ; & idem dicendum est de timiditate comparata cum intemperantia; si enim consideretur quatenus opponitur fortitudini ex parte obiecti, dicenda est minus vitium quàm intemperantia; si vero consideretur quatenus opponitur ei ex parte illius finis, vt, cum ex timiditate prouenit quod aliquis desistat à defensione boni communis, dicenda est maius vitium quam intemperantia, & ita semper est vera doctrina huius articuli, si tamen intelligatur de oppositione vitij aut peccati cum perfectiori virtute considerata formaliter, quatenus perfectior est:

Sed mihi hæc solutio difficilis videtur, quoniam D. THOMAS loco citato, & 2. 2. q. 123. art. 12. docet expresse, fortitudinem esse prestantiorem temperantia simpliciter, & ex parte obiecti. *Item*, quia finis ille, scilicet defensio reipublicæ, non est proprius fortitudinis, sed iustitiæ; ergo si peccatum timiditatis, solum quatenus aduersatur illi fini, est grauius quam peccatum intemperantiæ, sequitur quod non sit grauius quatenus opponitur fortitudini, sed solum quatenus opponitur iustitiæ: *antecedens* conceditur à CAIETANO illo loco & probatur optima ratione: scilicet quia fortitudo versatur circa pericula mortis præcisè sub ratione ardui, non vero quatenus debitum est subire ea ad reipublicæ defensionem: quoniam respicere debitum in ordine ad alterum, est munus iustitiæ, & in illo casu pertinet ad iustitiam legalem.

Ideo aliter respondendum est, & mihi imprimis *supponendum* videtur vt certum in doctrina D. THOMÆ, fortitudinem esse præstantiorem temperantia ex parte obiecti, & ex consequenti etiam peccatum timitatis esse grauius ex parte obiecti, quàm peccatum intemperantiæ, quoniam destruit maius bonum rationis; & ad testimonium adductum ex 22. dico, D. THOMAM illo loco nunquam dixisse, peccatum intemperantiæ esse grauius ex parte obiecti, quam peccatum timiditatis; sed solum, esse maius simpliciter, hoc est, sine addito: & ad hoc satis esse, quod circumstantiæ, ex quibus sumitur grauitas accidentalis, sint in timiditate adeo extenuatæ, vt quantum ad hanc grauitatem superetur multum à peccato intemperantię, vt explicui articulo pręcedenti. Quod vero sint ita extenuatæ probat ibi optime D. THOMAS, quia ex parte motiui, & ex parte cognitionis, & ex natura timoris, est in timiditate minus voluntarij, quam in intemperantia, & ista omnia pertinent ad modum, quo committitur peccatum, & ex consequenti ad circumstantiam *quomodo fiat* aliquid, ex qua, sicut ex alijs circumstantijs, sumitur grauitas accidentalis; & ita in solutione primi argumenti illius articuli, solum dixit D. THOMAS, timiditatem superari ab intemperantia, in eo quod intemperans cum vincatur à minori difficultate peccat minus voluntarie: quod intelligendum est de difficultate ex parte subiecti vt dicam in explicatione solutionis secundi argumenti.

Ad tertium testimonium, respondetur, fornicationem esse peccatum grauius furto, non præcisè quatenus est contra temperantiam, sed quatenus habet aliquid iniustitiæ admixtum; pro quo *aduerte*, quod in fornicatione & læditur proprium corpus fornicantis, quia (vt inquit D. THOMAS in solutione secundi argumenti illius articuli) resoluitur indebite & inquinatur, & commisce-

tur

ur alteri; & præterea irrogatur iniuria proli, quoniam vel impeditur generatio, vel saltem regulariter impeditur legitima institutio & nutritio eius: & ratione *primi* fornicatio non superat furtum, quia (vt ibi inquit D. Thomas ad 2.) ratio est maius bonum hominis, quàm corpus, & rationi repugnat magis furtum; ratione vero *secundi* superat ipsum, quia (vt etiam docet D. Thomas ibid. & articulo præcedenti) peccatum, quod est contra propriam substantiam, aut vitam alicuius, grauius est, quam illud, quod est contra bona externa, quoniam est corruptiuum maioris boni; cæterum fornicatio quantum ad hoc secundum. magis opponitur iustitiæ, quam temperantiæ.

AD SECVNDAM OBIECTIONEM negandum est, sequi illa duo inconuenientia ex conclusione D. THOMÆ, & ad probationem *primi*, dicendum est, neutrum exemplum esse ad rem; quoniam doctrina D. THOMÆ intelligenda est, quando fit comparatio inter peccata in oppositione cum virtutibus, seruata æqualitate in ratione oppositionis, ita vt oppositio sit eiusdem generis, & æque immediata & directa: quod tamen non fit in exemplis istis, nam *in priori*, omissio sacri opponitur religioni priuatiue, homicidiũ verò iustitiæ opponitur contrarie, *& præterea*, quia omissio sacri die festo non opponitur immediate obiecto religionis, quod est cultus Dei, sed potius determinationi temporis, quo aliquid est faciendum in cultum Dei, factę iure positiuo ecclesiastico: homicidium vero opponitur immediatè obiecto iustitiæ: & ita SILVESTER verbo *periurium* num. 2. propter hanc rationem dixit, quod quamuis laborare die festo opponatur contrarie religioni, non est grauius peccatum, quàm homicidium, quod etiam opponitur contrarie iustitię. *In secundo exemplo* etiam, orare indeuote, aut siue attentione, non opponitur directe obiecto religionis, scilicet cultui Dei absolute sumpto, sed modo: homicidium vero directe opponitur obiecto iustitiæ. Ad probationem vero *secundi inconuenientis*, dico, in peccato nefando etiam irrogari iniuriam proli, *tum quia* impeditur eius generatio per actionem inordinatam, scilicet in voluntaria emissione seminis extra locum à natura destitutum generationi; *tum etiam, quia* in eo est malitia fornicationis: quoniam actus venerei per se & ex natura rei ordinantur ad concubitum aptum generationi: ergo sicut quando coniunguntur cum isto concubitu habent eius malitiam, ita etiam quando ex intentione operantis separantur ab eo & ab ordine ad eum, habent illam malitiam: quoniam propter finem operantis non amittunt peccata speciem, quæ sumi potest ex fine operis, sicut de osculis, & tactibus argumentatur CAIETANVS. 2.2. q. 154. art. 4. & ideo sicut in fornicatione irrogatur hæc iniuria proli, quod impeditur eius bona educatio: ita etiam in peccato illo & ex hac parte peccatum illud habet oppositionem cum iustitia, & est grauius furto, sicut dixi de fornicatione: ex alia vero parte, scilicet quatenus in eo inuertitur ordo naturæ, est grauius ipsa fornicatione.

A

§. 3. *Examinantur solutiones quas D. Thomas adhibet argumentis in principio articuli factis.*

CIRCA SOLVTIONEM secundi, *aduerte*, D. THOMAM; vt respondeat illi argumento, dicere tria, *primum* est, quod virtus, quanto præstantior est, tanto versatur circa bonum magis difficile; *secundum*, quòd peccatum oppositum pręstantiori virtuti versatur circa malum magis difficile; *tertium* est, quod illa minor argumenti, *minus peccatum est deficere in magis difficili quam in minus difficili* falsa est, si intelligatur de magis & minus difficile bono, quod est obiectum virtutis, aut de magis & minus difficili malo, quod est obiectum peccati, sicut debet intelligi, vt posset sumi sub maiori, quæ est ista: *in magis difficili deficit, qui peccat contra præstantiorem virtutem:* & ex his manet solutum; argumentum, quoniam qui peccat contra prestantiorem virtutem, deficit circa magis difficile bonum & circa magis difficile malum, quod est signum maioris procliuitatis voluntatis ad peccandum, & ideo grauius peccat.

B

SED HÆC VIDENTVR falsa, & inter se repugnantia, nam *primum* est falsum, quoniam dignitas virtutis non sumitur ex maiori difficultate obiecti, sed ex maiori bonitate, & ita D. THOMAS 2.2. q. 27. art. 7. docet, dilectionem amici esse meliorem, quam dilectionem inimici, quamuis ista sit difficilior: & art. 8. ad vltimum, dicit, quod plus facit ad rationem meriti, & virtutis bonum, quàm difficile; & omnes concedunt, non esse meliorem actum ieiunii in homine intemperato quam in homine temperato, quamuis intemperatus ieiunet difficilius, quam temperatus. *Secundum* etiam contradicit *primo*, quia, cum obiecta virtutis & peccati sint opposita; impossibile est, quod vnum sit magis difficile nostræ propensioni: quin alterum sit magis facile. *Item*, quia deserendo virtutem labimur in peccata: ergo quo maius motiuum habemus ad deserendum virtutem, propter eius difficultatem, tanto facilius est nobis labi in peccatum. *Et tandem etiam tertium* videtur falsum, quoniam, qui deficit in bono magis difficili, succũbit maiori oneri, & ex consequẽti peccat minus volũtarie; quia minus potest resistere.

C

AD HVIVS solutionem *supponendum* ex D. THOMA infra q. 114. art. 4. ad 2. & in 2. d. 29. art. 4. ad 3. dupliciter posse bonum alicuius virtutis dici difficile, *primo* propter defectum operãtis, vt cum aliquis est intemperans, & laborat vitio intemperantiæ, & propterea ægre ieiunat; *secundo* propter magnitudinem operis, vt cum opus aliquod ex sua natura est adeo excellens, vt secundum se sit arduum & difficile; Et similiter possumus intelligere, quod malum circa quod versatur aliquod peccatum, dicatur magis difficile dupliciter, *primo* propter perfectionem operantis, vt cum aliquis habitu temperantiæ & continuo exercitio abstinendi à cibis est ita firmatus in bono isto, vt sit ipsi difficile trahi à delectationibus ciborum, ita vt labatur in malum intemperantiæ: *secundo*, propter magnitudinem ipsius mali in ratione mali, vt cum est adeo malum, vt difficile sit, quantum est ex parte ipsius, quod appetatur,

quia

quia nihil appetitur nisi sub ratione boni & conuenientis, & potest hoc appellari difficile, vt appetatur, vel vt ipsam trahat voluntatem; & hoc supposito dico, quod primum dictum D. THOMÆ intelligitur de modo magis difficili *secundo modo*, non *primo*, quoniam difficultatem, quæ prouenit ex imperfectione operantis, tollit ipsa virtus; & hoc solum conuincunt ea, quæ pro contraria parte sunt obiecta; & similiter id quod D. THOMAS dixit secundo loco debet intelligi de malo magis difficili *secundo modo*: & in hoc sensu non contradicit *primo*, imo sequitur ex eo euidenter; quoniā quo virtus est præstantior, eo versatur circa bonum maius, ergo etiam peccatum ei oppositum versatur circa malum maius, & ex consequenti difficilius in illo sensu; *& ad impugnationem tertij*, dico illud esse verum, quando difficultas habet rationem motiui extrinseci, impellentis ad volendum aliquid, vt contingit in metu, quo aliquis mouetur ad negandum fidem; aut in concupiscentia, qua mouetur ad alia peccata; non vero quando est obiectum volitum, quia in isto casu potius est signum maioris conatus in voluntate, cum non retardetur à maiori difficultate; vt cum quis volt se exponere periculo mortis, vt furetur bona alicuius; & propterea dixit Diu. THOMAS, quod ostenditur voluntas procliuior in bonum, vel in malum, ex hoc, quod difficultate non vincitur: cæterum quod in casu argumenti sit in voluntate maior procliuitas ad malum, intelligi debet *per se*, hoc est considerando id, quod ex natura obiecti potest colligi; nam de facto potest cōtingere, quod obiectum magis malum sit volitum cum minori procliuitate voluntatis, quam aliud minus malum; si enim quis metu mortis interficiat hominem, & alter nullo metu compulsus furetur, prior minus voluntarie peccat, & circa obiectum magis malum, quam posterior; & ita peccatum prioris est grauius quoad essentiam, quamuis quoad grauitatem accidentalem, quæ sumitur ex modo, quo committitur peccatum, sit minus graue. Et propter eandem rationem, si duo cum eadem differentia negent fidem, peccatum quod præcise consistit in deserenda fide, aut eius confessione, erit æquale in vtroque quoad grauitatem essentialem, quæ sumitur ex obiecto: quamuis quoad accidentalem sit minus graue in eo qui vi tormentorum fuit compulsus.

CIRCA solutionem tertij, est difficultas, quoniam videtur falsum, quod odium Dei sit grauius peccatum, quam infidelitas; sed de hoc agit Diu. THOMAS expresse 2.2. q.34. art.2.

CIRCA argumentum, *sed contra* aduerte, quod illa maxima, *pessimum optimo est contrarium*, desumpta est ex ARISTOTELE Ethi. cap. 10. sed de eius expositione videndus est CAIETANVS hic, & 2.2. q. 142. art. 3. CAPREOLVS in 1. d. 1. q. 1. art. 2. ad 15. contra quintam conclusionem, & FERRARIENSIS 3. contra gent. c.26. & de ea dicuntur multa ab expositoribus D. THOMÆ supra q.3. art.4.

A

ARTICVLVS V.

Vtrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia?

CONCLVSIO: *Si peccata ista considerentur præcise quantum ad differentiam carnalitatis & spiritualitatis, grauiora sunt spiritualia, licet interdum contingat, aliquod peccatum carnale esse grauius, quam aliquod spirituale.*

COMMENTARIVS.

CIRCA solutionem tertij, & circa argumentum, *sed contra*: NOTANDVM, non sumi ex eodem in peccatis quantitatem *culpæ*, & quantitatem *infamiæ*, nam (vt D. THOM. docet 2.2. q.142. art.4. ad 1.) quantitas siue magnitudo *culpæ* respicit deordinationem à fine, *infamia* vero respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccatis, & ideo nō repugnat, peccata, quæ sunt minoris culpæ, esse maioris infamię. Quomodo vero peccata carnalia magis dedeceant hominem, & ex consequenti sint maioris infamiæ, quam spiritualia (quod expresse cōcedit de fornicatione D. GREGORIVS lib. 6. expositionis in primum Regum. cap.2.) explicatur à D. THOMA in hac solutione, & articulo citato in corpore & 2. 2. q. 116. art. 2. ad 1. & videntur eius rationes desumptæ ex GREGORIO 26. moral. ca. 12. & ex ARISTOTELE 3. Ethicorum cap. 10. vbi delectationes tactus & gustus, quæ appetuntur in peccatis carnalibus, dicit nobis esse communes cū brutis, & appellat eas *seruiles & bellvinas*, & lib. 7. cap. 6. vbi ait, minus turpem esse iram, quam cupiditatem, quę versatur circa voluptates corporis, quoniam in hac cernitur minus vsus rationis, quam in illa.

B

ARTICVLVS VI.

Vtrum grauitas peccati attendatur secundum causam peccati?

PRIMA CONCLVSIO, *quanto causa propria & per se peccati, scilicet voluntas, fuerit maior, tanto peccatum erit grauius.*

C

SECVNDA CONCLVSIO; *causa extrinseca inducens voluntatem ad peccandum secundum naturam ipsius voluntatis, scilicet finis, aggrauat peccatum, ita vt quo peior est finis, propter quem voluntas mouetur ad peccandum, eo peccatum sit grauius.*

TERTIA CONCLVSIO, *causa extrinseca, qua inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam ipsius voluntatis, quales sunt illa, quæ minuunt iudicium rationis, vt ignorantia, vel qua minuunt libertatem, sicut infirmitas, violentia, metus, & similia, diminuunt peccatum, sicut & diminuunt voluntarium.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Exponitur prima conclusio articuli, quando explicanda in confessione intentio & continuatio actus?*

CIRCA primam conclusionem: NOTANDVM, nomine *voluntatis* intelligi conatū ipsius, qui

dupliciter potest esse maior, scilicet quoad intēsionē, vel quantum ad extensionē siue durationem; & vtroque modo est causa maioris grauitatis, saltē accidentalis, in peccato: & de vtroque probari potest ratione articuli, *quoniam*, siue conatus sit maior intensiue, siue duret magis; est verum dicere, quod causa propria, & per se peccati, est maior; fundamentum vero huius rationis est, quod in causis per se, sicut ex causa sequitur effectus, ita ex maiori causa maior sequitur effectus; quia in istis causis vera est illa maxima, *sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis*: & hoc vult significare D. THOM. in argumento *sed contra*, cum probat, effectum maiorem, cum causa est maior, quoniam multiplicatur effectus cum multiplicatur causa.

SED OBIICIES, quia sequitur, quod intensio & continuatio actus debeant explicari in confessione: siquidem ratione earum potest esse peccatum grauius. *Ad hoc* qui sentiunt, solas circumstantias mutantes speciem esse necessario explicandas in confessione, respondent facile, negando sequelā; sed quoniam communis Theologorum sententia, quam in materia de confessione sequutus sum, censet iam esse probabilius, dicendum esse idem de circumstantijs notabiliter aggrauantibus: ideo de intensione dico, quod quamuis possit notabiliter aggrauare malitiam peccati, sicut quantitas obiecti, & continuatio actus: tamen per se loquendo non est necesse explicare eam in confessione, *primo* quia vix potest explicari quanta fuerit; *Secundo* quia melius explicatur per alias circumstantias, vt per continuationem, aut moram, qua aliquis permansit in peccato actuali: hæc enim iuxta magnitudinem affectus ad ea, quæ agimus, solet esse maior, aut minor; aut per difficultates, & pericula quibus aliquis se exposuit, vt committeret aliquod peccatum; quoniam etiam hæc sunt signa maioris affectus, & propensionis ad peccatum, vt dicebam articulo præcedenti; & ita si quis confiteatur se exposuisse seipsum periculo mortis, vt committeret adulterium, satis explicat vehementiam sui affectus, & *tertio*, quia communiter loquendo circa eadem obiecta semper solet esse eadem intensio in actibus paulo plus aut minus: neque à pęnitente potest certius explicari, quam communiter loquendo cognoscatur à confessario; & non est necesse confiteri eas circumstantias, quę ex simplici confessione actus facile & communiter cognoscuntur. *Dixi tamen per se loquendo*, quoniam aliquando potest esse tam extraordinaria intensio alicuius actus, vt necessario sit explicanda in confessione: cæterum quia hoc raro contingit, ideo excluditur à numero eorum, quæ per se pertinent necessario ad confessionem. Verum intensio ista ordinario non bene explicatur ab aliquibus, exemplo eius, qui amaret mulierē aliquam vt Deū, ita vt eius amori cuncta postponeret: quoniam magnitudo huius amoris magis consistit in appretiatione, quam in intensione.

De continuatione etiam dico, quod, si nō sit multo maior, quam cōmuniter esse soleat in similibus peccatis, non est necessarium exprimere eam, in cōfessione, vt constat ex tertia ratione, qua id probauimus de intensione; secus tamen si sit multo maior, idque non solum, quia in lōgo tempore necesse est, moraliter loquendo, interrumpi actum, & ex cōsequenti multiplicari peccatum, saltē quoad numerum; sed etiam quia ipsa duratio est circumstantia notabiliter aggrauans; & confirmari potest ex capite *consideret* de pœnitentia dist. 5. vbi ita dicitur, *consideret qualitatem criminis in loco, in tempore, in perseuerantia, &c.* & nomine *perseuerantiæ* significatur continuatio, aut duratio peccati, vt constat ex eo, quod paulo inferius dicitur, *consideret quantum perseuerauerit & defleat.*

§. 2. Exponitur 2. conclusio articuli. An motiuum, seu finis operantis augeat, vel minuat grauitatem peccati.

CIRCA secundam conclusionem NOTANDVM, quod cum in actibus nostris possit reperiri duplex finis, quorum vnus dicitur finis operantis, & vltimus; alter finis operis, & proximus, & obiectum proprium actus; D. THOM. loquitur de primo, qui habet rationem causæ respectu peccati, quoniam mouet voluntatem ad prosequutionem finis proximi; vt cum quis vult interficere aliquē, vt furetur eius bona, mouetur ab intensione furti ad volitionem siue electionem homicidij propter ipsum furtum; Et quod hic sit sensus D. THO. probatur, *tum* ex verbis eius, nam vt probet hanc conclutionem, ita inquit; *grauius enim peccat, cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum*; vbi intensionem finis distinguit à peccato, ad quod inclinatur voluntas, tanquam causam talis inclinationis, *tum etiam quia* de secundo fine non poterat esse difficultas, cū enim ab eo sumat actus primam & substantialē malitiam, necessarium est, quod quanto iste finis fuerit peior, tanto actus sit magis malus. De primo vero potest esse difficultas, neque deest ratio dubitandi.

Primo, quia malus finis minuit libertatem electionis medij: ergo etiam minuit, & non auget eius malitiam; *consequentia* patet ex tertia conclusione; & *antecedens* probatur, *tum quia* intentio efficax mali finis necessitat voluntatē ad eligendum mediū, quod iudicat necessariū ad eius cōsecutionē; *tum etiā quia* cōcupiscentia minuit liberū, quia mouet voluntatem, quamuis non necessitet eam; ergo etiam intentio finis, quatenus mouet voluntatem ad electionem medij, minuit libertatem: & *tandem quia* id, quod est volitum propter aliud, nō est tam perfecte voluntarium, sicut illud, quod est volitum propter se: ergo esse aliquid volitum propter finem, etiam valde malum, est sufficiens ratio, vt sit minus perfecte voluntarium, quam si non esset volitum propter illum finem, & ex consequēti, vt sit minus perfecte liberum, quia non potest minui voluntarium, quin minuatur liberum.

Secundo, interficere hominem ad furandum ab eo vnum aureum, est peccatum grauius, quam interficere ad furandum mille; ergo non est grauius peccatum aliquod quoniam habeat peiorem finem; probo antecedens *ex communi consensu* hominum, omnes enim censent esse turpius occidere hominem pro re vili, quam occidere pro re magni pretij; & *præterea*, quia res magni pretij est fortius motiuum, & magis attrahit voluntatem; ergo diminuit voluntarium, & ex consequenti peccatum; sicut leuius peccat, qui fornicatur cum muliere pulcra, quam qui fornicatur

nicatur cum deformi: quia pulchritudo est vehemens motiuum.

Vltimo, grauius peccatum est occidere alterum ad furandum ei sua bona, quam occidere propter odium; ergo non est eo grauius aliquod peccatum quo habet peius motiuum, *consequentia* patet, quia odium proximi est peccatum grauius quam furtum; & *antecedens* probatur, quia in priori actu est duplex malitia, vna homicidij, & altera furti; in posteriori vero tantum malitia homicidij.

SED HIS non obstantibus, vera est sententia D. THOMÆ, ad cuius explicationem & probationem, ADVERTE PRIMO, quod *aliquando* finis operantis non addit speciem aliquam distinctam in genere moris ab specie obiecti; sed circumstantiam eiusdem speciei: vt cum vnus vult furari ad furandum, & alter ad subueniendum indigenti; prior habet peiorem finem intra speciem furti; *aliquando vero* importat speciem distinctam, vt cum aliquis vult interficere alterum vt furetur ei sua bona; & in vtroque casu finis aggrauat suo modo malitiam peccati; *in priori* quidem intra eandem speciem, quia ratione illius circumstantiæ malitia obiecti est magis directe, & expresse volita, & ita grauius peccat intra speciem furti, qui furatur ad furandum, quam qui furatur vt det eleemosynam, vt contra ALMAINVM solet probari supra quæst. 19. art. 7. *in posteriori* vero addendo nouam speciem malitiæ.

SECVNDO aduerte tribus modis posse intelligi, quod qui peccat ex intentione peioris finis pertinentis ad aliam speciem, dicatur grauius peccare, vt qui furatur vt committat adulterium; *primo*, quia ex intentione adulterij, & electione furti fit quasi vnum aggregatum, quod est magis malum, quam furtum solum.

Secundo, quia ipsa electio furti efficitur magis mala denominatione extrinseca, quoniam est in ea participatiue malitia adulterij, quę formaliter est in intentione ipsius adulterij, ad eum modum quo CAIETAN. & alij dicunt actū externum esse malū participatiue ratione malitiæ, quæ est formaliter in actu interno; *tertio*, quia in ipsa electione furti est intrinsece, hoc est, inhærendo ei non solum propria malitia furti, sed etiam malitia adulterij; & quamuis duo priores sensus videantur faciliores, tamen tertius videtur mihi magis verus, & intentus à D. THOMA; & probatur, quoniam electio furti terminatur in isto casu ad adulterium, tanquam ad rationem formalem volēdi furtum; ergo accipit ab eo aliquā speciem moralem, & ex consequenti accipit speciem adulterij, quoniam ipsum adulterium non potest dare aliam: *Et Confirmatur* quia D. THOM. supra q. 19. art. 7. ita inquit: *vnde dicimus, quod ille, qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu*: & ibi probauit hoc ex professo; & ideo hoc loco supponit illud tanquam certum; quod vero malitia adulterij sit intrinsece in electione furti, & non solum denominatione extrinseca, probatur, quoniam est intrinsece volitio libera adulterij; ergo intrinsece importat ordinem ad totum suum obiectum; & ex consequenti non solum ad furtum, sed etiam ad adulterium; de quo videnda sunt, quæ dixi supra q. 18. art. 3. vbi etiam explicui, qua ratione malitia furti in hac electione sit essentialis, & malitia adulterij sit accidentalis.

A VERVM hic placet ADVERTERE, quod aliqui dicunt, non solū malitiam adulterij esse in hac electione furti, sed etiam ratione illius finis augeri malitiam furti in sua specie; ita vt intra speciem furti sit grauior; quod tamen ego nunquam potui intelligere, quoniam *nec augetur essentialiter*, quia essentiæ rerum consistunt in indiuisibili, *nec accidentaliter*, quoniam finis ille dat actui speciem distinctam, & non modum malitiæ furti; & ita Diu. THOMAS art. sequenti, distinguit circumstantias, quæ non dant actui aliquam speciem malitiæ, ab ijs, quæ dant speciem: & dicit, priores aggrauare peccatum intra suam speciem, posteriores vero transferendo actum ad aliam speciem peccati.

Et si quæras, an electio ista (quatenus habet malitiā furti) & intentio furti à qua procedit, sint duo peccata numero distincta, sicut duæ volitiones furandi non subordinatę inter se? *Respondetur* negatiue, quia reputantur moraliter pro vno peccato, quoniam volitio committendi peccatum furti, & executio, quę ab ea procedit sunt vnum numero peccatum consummatum, & terminatum; &

B executio integratur ex diuersis actibus, scilicet ex actu homicidij, vt includit volitionem ipsius tanquam ex medio, & ex ipso actu furandi, tanquam ex vltimo termino & fine; sicut cum quis vult interficere aliquem, & ex ista intentione mouetur ad eligendum media, & ad eorum executionem, vt ad volendum sumere gladium, & ad sumendum reipsa; non committit plura peccata, sed vnum integratum ex electione, & sumptione gladij, & ex intentione occisionis, & ipsa occisione. *Ex quo sequitur* quod si quis in nostro casu confiteatur, se commisisse tale furtum, satis erit quod dicat interfecisse vnum hominem, quamuis non explicet subordinationem huius actus ad præcedentem.

AD PRIMVM Respondetur, *primo* distinguendo antecedens, si intelligatur de *libertate respectu finis*, est aperte falsum, neque de ea ostenditur aliquid probationibus illius antecedentis; si tamen intelligatur *de libertate respectu obiecti*, quamuis admittatur, est omnino extra rem, quoniam ex eo ita sumpto solum potest colligi, quod finis minuat malitiam, quæ sumitur ex obiecto; cum quo tamen stat, quod simpliciter augeat malitiam actus, quoniam dat ei aliam speciem malitiæ.

C *Secundo* Respondetur negando antecedens, & ad *primam probationem* dicendum est, quod in illo casu voluntas solum necessitatur ex suppositione ad electionem illius medij: tamen simpliciter, & absolute eligit ipsum libere, quoniam suppositio intētionis efficacis, ex qua prouenit illa necessitas, est omnino libera voluntati, ita vt voluntas possit eam tollere; quia intentio illa, etiam cum mouet ad electionem medij, est actus liber voluntatis. *Ad secundam probationem*, concesso antecedenti neganda est consequentia, quoniam concupiscentia & intentio finis differunt valde in modo mouendi voluntatem, quoniam intentio finis non impedit perfectionem & indifferentiam iudicij, quæ requiritur ad libertatem voluntatis; sicut concupiscentia. *Ad tertiam probationem* concedo antecedens, & primam consequentiam, nego tamen secundam, & ad probationem dico, quod quando voluntarium minuitur quoad ea, ex quibus

libertas pendet voluntatis, vt quoad indifferentiã iudicij, necesse est minui simul libertatem: quando tamen minuitur quantum ad ea, ex quibus non pendet per se libertas, vt quoad conatum, vel quoad hoc, quod est voluntatem ferri in aliquod obiectum totaliter, & non ratione alterius, vt in isto casu, non est necesse minui libertatem; addendum est tamen, quod illa imperfectio voluntarij sufficit in isto casu, vt malitia, quæ sumitur ex obiecto, sit aliquo modo minor, quamuis ipse actus simpliciter sit magis malus propter adiunctam malitiam finis, scilicet adulterij.

Ad secundum, respondetur distinguendo antecedens; si enim intelligatur *de maiori grauitate simpliciter*, hoc est considerata malitia homicidij & furti, falsum est; si tamen intelligatur, *de maiori grauitate secundum quid*, hoc est considerata solum malitia homicidij, verum est; quoniam ista malitia maior est quoad grauitatem accidentalem in priori actu, & hoc solum conuincitur probationibus illius antecedentis; *& confirmari potest*, quoniam paruitas motiui est signum maioris contemptus vitæ humanæ. Quod si secunda probatione velit aliquis ostendere, etiam malitiam furti esse maiorem: potest concedi eius antecedens, & negari consequentia; *Neque obstat* exemplum illud, quoniam, cum dicimus, quod, qui habet maius motiuum peccat leuius, intelligitur dummodo illud maius motiuum non habeat maiorem malitiam; sicut contingit in illo exemplo, nam maior pulchritudo ita est maius motiuum vt non sit maius malum obiectiue: non tamen quando maius motiuum est etiam maius malum obiectiue, nam ratione maioris malitiæ potest augeri peccatum, vel in diuersa specie, si excessus in malitia pertinet ad distinctam speciem, vel in eadem, si excessus pertinet ad eandem speciem, sicut maior quantitas furti.

Ad vltimum etiam est distinguendum antecedẽs, si enim intelligatur *de odio prout est conditio generalis omnium peccatorũ*, quę sunt contra proximũ verum est, cæterum ex eo in isto sensu non potest colligi consequens, quoniam odium ita sumptum non importat malitiam distinctam à malitia homicidij, & ex consequenti, ratione eius non potest esse grauius occidere propter odium, quam occidere propter furtum, cum etiam in isto secundo actu contineatur illud odium; si tamen intelligatur *de odio prout est speciale peccatum* contra charitatem proximi, falsum est, & ad probationem dicendum est, quod etiam in posteriori actu sunt duæ malitiæ, vna homicidij, & altera odij, & hæc est grauior, quam malitia furti.

Circa vltimam conclusionem videnda sunt, quæ dixi supra q. 6. art. 5. & sequentibus, vbi explicui quomodo violentia metus, concupiscentia, & ignorantia minuunt peccatum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum circumstantia aggrauet peccatum?

Prima Conclvsio, *aliquando circumstantia aggrauat peccatum transferendo ipsum ad aliud genus, hoc est ad aliam speciem peccati.*

Secvnda Conclvsio; *aliquando aggrauat multiplicando rationem peccati intra eandem speciem.*

Tertia Conclvsio, *aliquando aggrauat solũ augendo deformitatem prouenientem ex alia circumstantia.*

COMMENTARIVS.

Dvo svpponit D. Thomas in hoc artic. ex ijs, quæ superius dixit, *primum* est, esse aliquas circumstantias actuum humanorum pertinentes ad eorum bonitatem & malitiam moralem, de quarum ratione propria & numero egit supr. quæst. 7. *Alterum* est, ex istis circumstantijs, *quasdam* dare actui speciem aliquam in genere moris, hoc est bonitatis aut malitiæ moralis; *alias* non, de quo egit supra q. 18. art. 10. & 11. & quæstione præcedenti artic. 9. & his suppositis vult nunc explicare, qua ratione omnes circumstantiæ pertinentes ad malitiam actus; siue dent speciem siue non dent, possint augere & aggrauare malitiam peccati.

Circa primam conclusionem est

I. DVBIVM.

Quomodo circumstantia quæ dat speciem mali; (nam de hac loquitur ibi D. Thomas) transferat peccatum in aliam speciem?

An scilicet id præstat dando actui speciem integram, ita vt actus habeat duas species mali, alteram ratione sui obiecti, & alteram ratione illius circumstantiæ; an vero solum dando ei differentiam cõtractiuam malitiæ, quæ sumitur ex obiecto, ad constitutionem vnius speciei; ita vt actus solum habeat vnam speciem mali, constitutã ex deordinatione, quæ sumitur ex obiecto, tanquã ex gradu generico, & ex deordinatione quæ sumitur ex illa circumstantia, tanquam differentia: sed de hoc egi supra q. 18. art. 10. vbi contra Conradvm ibi, & in expositione huius articuli, probaui, dicendum esse *primum istorum*. siue circumstantia habeat rationem finis, vt furtum, cum quis vult interficere alterum ad furandum, in quo casu omnes id concedunt; siue non sit finis, vt in furto sacrilego, & in adulterio; & ita dixi esse in illo furto duas species mali, vnã furti contra iustitiam, & alteram sacrilegij contra religionem; & similiter in adulterio esse duas species, vnam sumptam ex obiecto, quod est esse mulierem non suam; & alteram sumptam ex circumstantia, quæ est esse vxorem alterius, & ratione prioris

esse

esse sub genere intemperantiæ, ratione vero posterioris sub genere iniustitię.

Quod nunc etiam confirmo ex D. Thom. qui art. 5. huius quęstionis ad 1. inquit, adulterium non solum pertinere ad peccatum luxuriæ, sed etiam ad peccatum iniustitiæ; & in hoc articulo dicit, peccatum fornicationis, quod consistit in hoc, quod est accedere ad non suam, transferri ad genus iniustitiæ, quando illa nō sua est vxor alterius: quod tamen non potest esse verum, nisi malitia fornicationis sit in eo vltima species intra genus intemperantiæ, & ex consequenti distinguatur à malitia iniustitiæ, sicut vna species vltima ab alia: quoniam cum peccatum fornicationis transfertur ad genus iniustitię, non desinit habere malitiam fornicationis sub genere intemperantiæ, quia non mutat obiectum, quod est mulier non sua; neque habet eam secundum gradum aliquem genericum separatum ab speciebus, quoniam gradus genericus non potest esse à parte rei ita separatus; neque etiam habet eam in specie vltima, constituta per differentiam pertinentem ad genus iniustitiæ, quia cum intemperantia & iniustitia sint duo genera ita distincta, vt vnum non contineatur sub altero, impossibile est speciem vnius constitui differentia alterius, iuxta regulam Aristotelis in antepręedicamentis; ergo habet eam in specie vltima constituta per differentiam pertinentem ad genus intemperantiæ, & distinctam à differentia iniustitiæ, quæ sumitur ex circumstantia; & ex consequēti habet duas species vltimas malitiæ, vnam sub genere intemperantiæ ratione sui obiecti, & alteram sub genere iniustitiæ ratione circumstantiæ; quoniam etiam differentia iniustitiæ constituet speciem sub genere iniustitiæ, quod diuidit.

An vero differentia, qua in adulterio constituitur species intemperantiæ, sit distincta ab ea, qua constituitur in fornicatione simplici, ita vt adulterium, non solum quatenus pertinet ad genus iniustitiæ, sed etiam quatenus pertinet ad genus intemperantiæ, differat specie à simplici fornicatione, explicandum est 2.2.q.154 art. 8. & mihi probabilior videtur pars negatiua, quam expresse sequitur Caietanus art. 7. illius quæstionis, in solutione secundi dubij, vbi inquit, stuprum adulterium, sacrilegium, &c. appellari lato vocabulo luxuriæ, & non in rigore: quoniam luxuria non diuiditur in hæc peccata per differentias per se diuisiuas ipsius in suo genere.

Neque obstat, quod D. Thom. sæpe dicat in illa quæstione augeri malitiam luxuriæ in istis peccatis, & esse inęqualem ratione iniustitię adiunctæ; *quoniam* augmentum illud & illa inæqualitas est secundum magis & minus intra eandem speciem, & consistit in hoc, quod tanto censeatur magis voluntaria malitia luxuriæ, quanto iniustitia, quæ ex ea sequitur, est maior, vt statim explicabo.

A Circa eandem conclusionem est

II. Dubium.

Vtrum circumstantia quæ, dat actui aliquam speciē mali, non solum aggrauet peccatum, quia dat illam speciem, sed etiam quoniam auget malitiam, quæ sumitur ex obiecto intra latitudinem propriæ speciei.

§. 1. *Pars affirmatiua proponitur.*

Ad hoc aliqui absolute respondent affirmatiue, & potest probari eorum sententia, primo, quia quæcumque circumstantia mala addita obiecto malo, auget malitiam, quæ sumitur ex obiecto intra propriam speciem: ergo etiam circumstantiæ dantes speciem; *consequentia* patet, quia circumstantiæ istæ non desinunt habere rationem circumstantiarum, quia dent speciem; & *antecedens* probatur, quia vt actus sit bonus, & intra latitudinem proprię speciei; non sufficit bonitas obiecti, sed requiritur quod non habeat defectum ex B parte alicuius circumstantiæ; ergo non solum vitiat actum malitia obiecti, sed etiā vitiat eum intra eandem speciē malitiæ cuiuscumque circūstantiæ, quod est augere malitiam, quę sumitur ex obiecto.

Secundo, si circumstantia loci sacri non daret furto speciem sacrilegij, aggrauaret malitiam furti intra propriā speciem: ergo idem facit, quāuis det speciem sacrilegij: *consequentia* videtur euidens, & *antecedens* probatur, quia recta ratio dictat, debere esse magis tutum id, quod est in loco sacro, quasi peculiari ratione constitutū sub pręsidio Dei: ergo magis repugnat rectæ rationi furari, id, quod est in loco sacro, quam furari id, quod est in alio loco; & ex consequenti illud est magis malū; & idem argumentum fieri potest de effusione sanguinis aut seminis; imò & antecedens posset proponi siue conditione in aliquo casu; vt admissa sententia eorum, qui dicunt quod furari non sacrū de loco sacro, nō est sacrilegium, nisi quando res non sacra est ipsius loci sacri, cuiusmodi sunt bona Ecclesiæ, aut peculiariter est sub eius custodia; cæterum hoc alibi est examinandum.

C

§. 2. *Circumstantia vnita obiecto vt medium cum finali motiuo non auget: auget vero vnita obiecto, vt ratio formalis seu motiuum cum materia, aut quasi medio, aut conditione sine qua non.*

Pro solutione notandum, quod dupliciter vnitur obiectum cum circumstātia dante speciē mali, *primo* sicut materia, & sicut medium cum ratione formali volendi, & motiuo finali, vt cum quis vult interficere alterum vt furetur ei bona sua; nam tunc furtum est ratio formalis & motiuum volendi homicidium: *Secundo* è cōuerso sicut ratio formalis, & motiuū cum materia & quasi medio, aut potius conditione sine qua non potest obtineri bonum sensibile, aut apparens, quod est in obiecto, vt in adulterio, delectatio, quæ est obiectum fornicationis, coniungitur cum circumstantia illa, quæ est, mulierem illam esse vxorem alterius; nam qui committit adulterium

non mouetur ab illa circumstantia, sed à delectatione venerea; quia tamen delectatio ista hic & nunc est coniuncta cum illa circumstantia, nec potest sine ea obtineri, ideo consequenter, & ratione delectationis, est volita; & idem dicendum est suo modo de alijs speciebus luxuriæ, quæ important malitias non pertinentes ad genus luxuriæ, vt de raptu, stupro, & fornicatione, aut emissione seminis sacrilega, & de furto, & homicidio sacrilego, hoc supposito,

DICO PRIMO, *circumstantia, quæ vniuntur priori modo cum obiecto malo, non augent malitiam, quæ sumitur ex illo obiecto intra eius speciem.* Itaque si quis interficiat alterum ad furandum, non augetur malitia homicidij intra speciem homicidij propter malitiam furti, quamuis ipse actus sit intrinsece magis malus, quia simul cum malitia homicidij habet malitiam furti, vt explicui articulo præcedenti.

Probatur *primo*, quia homicidium in isto casu non habet ratione furti maiorem repugnantiam cum ratione intra speciem homicidij: ergo neque est magis malum. probo antecedens, quia neque additur ei maior quantitas obiecti, quia furtum nõ auget vllam quantitatem aut valorem obiecti homicidij; neque peculiaris modus repugnantiæ ad rationem intra speciem homicidij, quoniam cum furtum secundum se non habeat talem repugnantiam, sed aliam distinctam specie, non poterit dare eam homicidio; neque maior ratio volũtarij, quia potius minuitur, vt dixi articulo præcedenti; ergo non fit quod aliquo modo habeat maiorem repugnantiam cum ratione intra propriam speciem.

Dices, sufficere corruptionem circumstantiæ, vt peccatum sit grauius, quamuis nil istorum fiat.

Sed contra, quia corruptio alicuius circumstantiæ non potest facere, quod malitia alicuius peccati intra propriam speciem repugnet magis rectæ rationi, nisi addendo ei aliquid pertinens ad eius speciem; ratione cuius magis repugnet: & oppositum est inintelligibile, & in nostro casu furtum nihil potest addere homicidio intra suam speciem, præter illa tria.

Secundo finis bonus non minuit malitiam medij intra eius speciem, quoniam alias tantum cresceret bonitas finis, vt tolleret omnem malitiam à medio, de quo agi solet supra q. 19. art. 7. ergo neque finis malus potest augere malitiam medij intra eius speciem.

Tertio, quando finis malus apponitur obiecto bono, non causat malitiam oppositam bonitati obiecti; vt cum quis soluit debitum aliquod propter inanem gloriam, actus iste non est malus malitia opposita bonitati iustitiæ, sed malitia inanis gloriæ: ergo quando idem finis apponitur obiecto opposito illi bono, vt cum quis vult non soluere, aut retinere aliena, propter inanem gloriam, non auget malitiam illius obiecti; patet consequentia, quia si finis malus augeat malitiam medij mali intra eius speciem, non auget eam sicut circumstantiæ, quæ non repugnant rectæ rationi, nisi quatenus coniunguntur alteri circumstantiæ, aut obiecto repugnanti; vt quantitas in furto; sed quia secundum se repugnat rectæ rationi; ergo si finis malus non potest immediate & primo dare actui malitiam medij, non poterit eam augere, cum actus habuerit eam ex obiecto: probatur *ista consequentia*, quia circumstantia quæ ratione propriæ repugnantiæ ad rationem potest augere malitiam medij, etiam potest immediate, & secundum se dare eam actui: quia secundum se habet sufficientem causam eius, scilicet propriam repugnantiam ad rationem, *& tandem* hoc colligitur aperte ex Diu. THOMA, quoniam in hoc articulo non solum vult docere circumstantias aggrauare malitiam peccati; sed etiam explicare modum, quo singulæ hoc præstant: vt constat ex conclusionibus; & tamen de illis circumstantijs, quæ dant speciem, solum dixit, quod aggrauant peccatum transferendo ipsum ad aliud genus.

DICO SECVNDO, *circumstantiæ quæ vniuntur posteriori modo cum obiecto malo, augent malitiam quæ sumitur ex illo obiecto intra eius speciem, quia augent voluntarium circa ipsum*; probatur testimonio & ratione D. THOMÆ 2.2. q. 154. art. 6. ad 3. vbi, vt explicet, qua ratione malitia luxuriæ in stupro sit propter adiunctam circumstantiam grauior, quam in simplici fornicatione, sic ait: *ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, vnum peccatum ex adiunctione alterius, deformius fieri, fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet vt iniustitiam vitet*, & art. 7. ad 2. vt explicet idem de raptu, sic ait: *ad tertium, dicendum, quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit immittere se periculo violentiæ inferendæ*; quibus locis Diu. THOMAS non solum docet aperte id, quod diximus: sed etiam reddit eius rationem, scilicet, quod quanto circumstantia illa, sine qua non potest obtineri obiectum, quod voluntas appetit, est difficilior, tãto magis voluntarie appetitur ipsum obiectum: sicut circumstantia vehementer impellens ad committendum aliquod peccatum, minuit voluntarium circa ipsum, & reddit peccatum leuius; sic etiam circumstantia retrahens à peccando, cuiusmodi est difficultas, auget voluntarium, & aggrauat peccatum.

§. 3. *Ad argumenta partis affirmatiuæ.*

AD PRIMVM respondetur negando antecedens si intelligatur etiam de istis circumstantijs, quæ dant nouam speciem: & ad probationem concesso antecedenti, neganda est consequentia; quoad secundam partem cõsequentis, in qua dicitur quod quæcumque circumstantia mala vitiat actum intra speciem malitiæ, quæ sumitur ex obiecto.

Quod si obijcias, non posse aliter habere rationẽ circumstantiæ; *Respondetur* falsum esse hoc; quoniam ad rationem circumstantiæ satis est, quod accidat actui non solum in esse naturæ, sed in esse moris, quod bene conuenit circumstantijs, de quibus loquimur, cum præsupponant actum constitutum in specie morali quæ sumitur ex obiecto.

AD SECVNDVM respondetur imprimis, non esse contra nostram sententiam; quoniam nos expresse concessimus, circumstantiam sacrilegij augere malitiam furti intra eius speciem, quoniam augetur voluntarium circa furtum, quoniam est de nu-

de numero earum, quæ vniuntur obiecto vt materia ratione formali, & motiuo volendi.

Cæterum; quoniam potest aliquis obijcere, non solum probari illo argumento, sacrilegium augere voluntarium circa furtum; sed etiam augere ipsam malitiam furti, ita vt, quamuis furtum non esset magis voluntarium, esset grauius intra propriã speciem propter coniunctionem cum sacrilegio; quoniam in casu antecedentis furtum esset hoc modo grauius ratione sanctitatis loci: *Ideo aliter est* respondendum, *aduertendo* (vt colligitur ex CAIETANO supra quæst. septima) quod circumstantia loci sacri dupliciter potest aggrauare peccatum; PRIMO vt modus, qui secundum se non importat deformitatem aliquam, tamen si adiungatur actui habenti deformitatem ratione sui obiecti, auget eam, & ita auget malitiam cuiuscumque peccati; nam quamuis facere aliquid in loco sacro non sit secundum se malum, sed possit esse bonum & malum: tamen facere malum, aut committere peccatum aliquod, est maius malum ratione loci; quia cum locus sacer sit peculiariter institutus ad exhibendum cultum Deo, est contra ordinem rectæ rationis ibi offendere ipsũ: vt colligitur ex illo Luc. 19. *domus mea, domus orationis vocabitur, vos autẽ fecistis eam speluncam latronum*, & ex GREGORIO X. in CONCILIO generali LVGDVNENSI, & refertur cap. *decet*, de immunitate Ecclesiarum lib. 6. verum est, quod ista circumstantia isto modo neque dat speciem, nisi sit expresse volita: vt cum quis vult in contemptum loci sacri committere in eo peccata; neque aggrauat ita notabiliter, vt necessario sit explicanda in confessione: SECVNDO potest hæc circumstantia aggrauare peccatum dando actui speciem sacrilegij; & hoc modo non aggrauat omnia peccata, sed tantum ea, quæ directe opponuntur suæ sanctitati, de quibus agit Diu. THOMAS 2. 2. q. 99. hoc supposito ad formam argumenti, potest concedi antecedens, si intelligatur de *priori modo* aggrauandi peccatum, cæterum consequentia debet negari: & ratio discriminis est, quod circumstantia ista considerata *priori modo* est modus deformitatis, aut malitiæ; quam ipsum peccatum habet à suo obiecto, & ideo potest augere eam intra propriam speciem; at vero considerata *posteriori modo* non est modus illius malitiæ, sed addit aliam speciem distinctam, & ideo non potest augere illam intra suam latitudinem; sicut in naturalibus intensio albedinis, quoniam est modus ipsius albedinis, auget eam intra suam speciem: tamen dulcedo ei adiuncta non sic auget ipsam, quoniam non est modus eius, sed distincta natura accidentalis.

CIRCA SECVNDAM conclusionem est

DVBIVM III.

An circumstantiæ, quæ aggrauant multiplicando rationem peccati, dent actui vnam numero malitiam, vel plures numero distinctas?

ET PROBATVR hoc secundum, quoniam D. THOMAS inquit, quod si prodigus det quando non debet, ei, cui non debet multiplicius peccat eodem genere peccati, quã si solum det, cui non debet: ergo eius peccatum habet plures malitias numero distinctas, quoniam alias non posset esse verum, quod peccet multiplicius.

Confirmatur primo, quoniam statim vt hoc explicet, refert ex CICERONE, quod in patris vita violanda multa peccantur:

Confirmatur secundo, quoniam in tertia conclusione inquit, aliquando circumstantiam aggrauare augendo malitiam prouenientem ex alia circumstantia: ergo in secunda conclusione loquitur de circumstantia, quæ non sic aggrauat, sed dando aliam malitiam numero distinctam; quoniam alias frustra distingueret istas circumstantias in ordine ad effectum aggrauandi peccatum, si omnes conueniunt in vno modo aggrauandi.

AD HOC CONRADVS hic, & supra q. 18. art. 11. videtur concedere, quamcumque circumstantiam ex istis dare actui vnam malitiam distinctam numero ab ea, quam dat altera, & ita exponit D. T.

SED MIHI oppositum videtur verius; quoniam (vt probaui supra quæst. 18. art. 11. contra ipsum, & alios) bonitas moralis in indiuiduo non est vna vnitate ordinis, sicut domus, aut exercitus; sed vnitate simplicitatis, quoniam consistit in habitudine ad obiectum, prout est conforme rectæ rationi, & ex consequenti prout in quantum volitum habet omnia, quę postulat recta ratio ad bonitatem actus, inter quę continentur etiam circumstantię, & idem dicendum est de malitia.

ET AD argumentum respondetur, sensum D. THOMÆ esse, quod in illo actu sunt plures rationes & causæ malitiæ, & deformitatis: ita vt quęuis per se sit sufficiens ad reddendum ipsum malum; & idem dicendum *est ad primam confirmationem*.

Et ad secundam Respondetur, D. THOMAM non constituere discrimen inter illas circumstantias in hoc, quod priores aggrauant dando malitiam distinctam, & non posteriores; sed in hoc, quod priores ita aggrauant, vt quęuis earum per se sumpta sit sufficiens ratio, vt actus sit malus; posteriores vero non sic, sed supponendo malitiam obiecti, aut alterius circumstantiæ, & addendo ei modum ratione cuius sit maior; sicut maior quantitas de se non est sufficiens, vt actus sit malus: tamen si addatur malitiæ furti, reddit ipsam grauiorem; ex quo maneat explicata vltima conclusio: plura de hoc dixi q. 18. art. vltimo in fine, ex quibus etiam potest sumi maior confirmatio huius nostræ sententiæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum grauitas peccati augeatur secuncundum maius nocumentum?

PRIMA CONCLVSIO, *quando nocumentum, quod prouenit ex peccato, est præuium & intentum, vt cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri; vt homicida vel fur, tunc quantitas nocumenti auget directe grauitatem peccati.*

SECVNDA CONCLVSIO, *quando nocumentum est præuium, sed non intentum: sicut cum aliquis transiens per agrum, vt compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum ys, quæ sunt seminata in agro scienter, licet non animo nocendi tunc quantitas nocumenti aggrauat peccatum, sed indirecte.*

TERTIA CONCLVSIO, *quando nocumentum nec est præuisum, nec intentum, & sequitur per accidens ex peccato, non aggrauat peccatum directe, licet propter negligentiam considerandi nocumenta, quæ consequi possunt, imputentur homini ad pœnam mala, quæ eueniunt præter eius intentionem, si dabat operam rei illicitæ.*

QVARTA CONCLVSIO, *si nocumentum sequitur per se ex actu peccati, quamuis non sit intentum, nec præuisum, aggrauat directe peccatum: vt si quis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamuis ipse non intendat nec præuideat, aggrauat directe peccatum.*

QVINTA CONCLVSIO, *nocumentum pœnale, quod incurrit ipse, qui peccat, si per accidens se habeat ad actum peccati, & non sit præuium, nec intentum: non aggrauat peccatum, neque sequitur maiorem grauitatem peccati.*

SEXTA CONCLVSIO, *quando nocumentum proprium pœnale per se consequitur ad actum peccati licet non sit intentum, nec præuisum, tunc maius nocumentum non facit grauius peccatum, sed è conuerso grauius peccatum inducit grauius nocumentum; vt infidelis, qui est omnino ignarus pœnarum inferni grauius punietur in inferno propter homicidium, quam propter furtum, quamuis homicidium non ideo sit in ipso grauius peccatum, quia respondet ei maior pœna.*

VLTIMA CONCLVSIO, *si nocumentum pœnale per se consequatur ad actum peccati, & sit præuisum, quamuis non sit intentum, auget grauitatem peccati; vt fidelis, qui notitiam habet pœnarum inferni grauius peccat, cæteris paribus, quam infidelis, quia continuit maiores pœnas, vt adimpleat voluntatem peccandi, quod est signum maioris voluntarij.*

A CIRCA OMNES has conclusiones simul est

I. DVBIVM.

An nocumentum, quod sequitur ex peccato aggrauet ipsum peccatum cum actu sequitur ex eo vel potius cum committitur peccatum, quod est eius causa?

PRIMA CONCLVSIO, *quando committitur peccatum, quod est causa nocumenti, tunc nocumentum aggrauat eius malitiam: & tanto magis, quanto est probabilius, quod ex tali peccato sequetur illud nocumentum siue postea reipsa sequatur siue non*; hæc conclusio debet accipi cum duplici limitatione; *prima* est vt intelligatur de peccato, ex quo per se, & vt in pluribus, sequitur nocumentũ; si enim solũ sequatur per accidens, quia aut nunquam, aut raro, & vt in paucioribus solet sequi: nõ aggrauatur peccatum ratione eius, nisi tale nocumentum sit expresse intentum à peccante, vt Diu.
B THOMAS docet supr. q. 20. art. 5. ALTERA est, quod non ignoretur inuincibiliter à peccante, esse illud peccatum causam, ex quo prædicto modo sequatur tale nocumentum; alias enim non poterit nocumentum esse in sua causa voluntarium peccanti, vt constat ex ijs, quæ dixi supra q. 6. art. 8. & magis explicabitur infr. q. 76. & hæc conclusio sic intellecta admittitur ab omnibus, & probatur facile, quoniam satis est apponere voluntarie causam alicuius effectus, vt effectus sit etiam voluntarius apponenti causam; & ex consequenti, vt, si talis effectus sit malus, imputetur ei ad culpam.

Confirmatur, quoniam effectus est volitus saltẽ interpretatiuè, aut virtualiter, in sua causa: ergo volitio & executio causæ continet culpam effectus, quamuis postea non sequatur; *Dixi tanto magis aggrauari malitiam peccati ratione nocumenti futuri quanto est magis probabile quod sequetur ex eo:* quia tanto magis est voluntarium peccanti illud nocumentum; & ita magis peccat, qui adhibet causam ex qua cum maiori probabilitate sequetur homicidium, quam qui adhibet causam ex qua cum minori probabilitate sequetur.

C SECVNDA CONCLVSIO, si tempore, quo nocumentum sequitur ex peccato præcedenti, non sit in potestate peccantis vitare ipsum, quacumque de causa id proueniat; non aggrauatur tunc peccatum præcedens ratione talis nocumenti; incurritur tamen obligatio resarciendi damna, quę ex eo eueniunt.

CONTRA priorem partem tenet ALPHONSVS à CASTRO lib. 2. de lege pœnali ca. 14. §. *prima principalis Conclusio* prope finem, vbi dicit, homicidiũ factum ab eo, qui sua culpa se inebriauit, non esse proprie homicidium, sed circumstantiam ebrietatis aggrauantem ipsam, & refert pro se BONAVENTVRAM in 2. d. 22. art. 1. q. 3. dicentem nec furiosum nec ebrium, quamuis vterque sit sua culpa rationis vsu priuatus, posse committere nouam culpam, sed omne malum quod durante furia, aut ebrietate factum fuerit, esse circumstantiam, quæ aggrauat ebrietatis aut furiæ peccatum; citat etiã pro eadem parte D. THOM. supra q. 20. art. 5. sed

male

male, quoniam Diu. THOMAS ibi solum dicit, peccatum aggrauari ratione euentus futuri etiam non præcogitati, dummodo talis euentus sequatur per se ex peccato, & non explicat an aggrauetur eo tẽpore, quo euentus non potest impediri à peccante, vel antea, scilicet cum ipsum peccatum commissum est. A

Verum mihi id, quod dixi, videtur euidens, quoniam id, quod fit ab aliquo, cum est impotens, aut caret libertate arbitrij ad oppositum, non habet pro illo tempore rationem culpæ aut peccati, vt probaui supra q.71.art.5. cum agebam de tempore, quo omissio imputatur ad culpam; ergo non potest aggrauare culpam præcedentem; patet *consequentia* quia euentus non aggrauat culpam, ex qua sequitur, nisi in quantum est malus, & peccatum; alias omnes effectus, qui sequerentur ex ebrietate culpabili, quamuis non essent mali, aggrauarent ipsam: hanc nostram sententiam sequuntur ADRIANVS in tractatu de sacramento Eucharistiæ: q. 3. quæ incipit: *vlterius videndum de impedimento corporalis immunditiæ* in solutione 5. IOANNES MAIOR in 4. d. 9. q. 2. & d. 17. q. 8. & SILVESTER verb. *ebrietas* n. 4. vbi citat pro eadem sentẽtia summam angelicam & Roselam, & D. THOM. in 4. d. 17. q. 2. art. 2. q. 4. ad 2. argumenta vero, quæ contra eam obijci possunt, soluta sunt ex ijs, quæ dixi loco citato. B

SECVNDA etiam pars probatur, quia vnusquisque tenetur resarcire damna, quæ sua culpa alijs eueniunt, & non antequam eueniant.

VLTIMA CONCLVSIO, *Si eo tempore, quo nocumentum sequitur, sit in potestate peccantis impedire ipsum, dicendum est quod etiam tunc aggrauat aliquo modo peccatum præcedens*. Probatur, quoniam si potest impedire, & non impedit, continuat peccatum: ergo augetur culpa, saltem ratione continuationis.

CIRCA easdem conclusiones est

DVBIVM II.

An, vt nocumentum aggrauet peccatum dando ei nouam speciem, requiratur, quod sit expresse intentum à peccante?

ET IDEM dubium proponi potest de omnibus circumstãtijs, qui dant speciem, quod quæst. præcedenti art. 9. distuli, vsque in hunc locum. C

§. 1. *Argumenta partis affirmatiuæ.*

PARS affirmatiua probatur PRIMO testimonijs D. THOM. qui tota quęstione præcedenti videtur supponere eam, vt certam, nam *imprimis* art. 1. docet, peccata magis distingui specie ex parte actuũ voluntariorum, quam ex parte inordinationis, quæ est in actu peccati: quoniam inordinatio actus per accidens se habet ad intentionem peccãtis, quia nemo intendens ad malum operatur; & art. 5. propter eandem rationem dicit, differentiam, quę in peccatis sumitur penes reatum, nõ esse specificam, quia scilicet pœna est præter intentionem peccantis; & art. 6. probat, omissionem & commissionem formaliter, seu in genere moris, non differre inter se specie, quia ad idem ordinãtur, & ex eodem motiuo procedunt; & art. 9. docet corruptiones diuersarum circumstantiarum, quando habent idem motiuum, nõ diuersificare species peccatorũ; & motiuum ad peccandum esse finem & obiectũ.

SECVNDO, nihil dat actui speciem virtutis, nisi habeat rationem motiui ad operandum: ergo similiter nihil siue sit damnum, aut quæcumque circũstantia mala, dat speciem peccati, nisi etiam sit motiuum ad peccandum, & ex consequenti nisi sit intentum, quoniam id, à quo voluntas mouetur ad operandũ, est intentum & volitum ab ipsa: probo *antecedens*, quia si quis det aliquid indigenti, & non propter motiuum misericordiæ, scilicet ad subleuãdum eius miseriam, ex compassione siue effectu ad naturam humanam; sed propter aliud motiuum v.g. propter consanguinitatem, aut propter preces alicuius, non pertinebit actus iste ad speciem misericordiæ.

TERTIO, peccata non possunt sumere speciem nisi ab obiecto: ergo nocumentum non dat speciẽ peccato nisi sit obiectũ eius; & ex consequenti nisi sit volitum & intentum, quoniam obiectum actus voluntatis est volitum, sicut obiectum actus potẽtię visiuæ est visum; probo *antecedens, tum quia* D. THOM. supra q. 1. art. 3. dicit, actus morales proprie sortiri speciem ex fine, qui est obiectum volũtatis, & q. 18. art. 1. ad 1. inquit, quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur vt quædam conditio obiecti; *tum etiam quia* cõmune est omnibus actionibus, sumere speciem ab obiecto, neque potest hoc negari de specie morali, siue boni, siue mali: quoniam etiam consistit in ordine positiuo ad obiectum, vt probaui supra. q. 18. art. 1.

QVARTO, in omni peccato mortali est auersio à Deo, & tamen non dat actui speciem odij Dei, nisi sit expresse volita, vt docet D. THOM. 2.2. q. 34. art. 2. & in omni peccato, quod est contra proximum, infertur malum ipsi proximo, & tamen non est in specie odij contra proximum, nisi hoc, quod est inferre malum, sit expresse volitum; ergo similiter damnum, quod sequitur ex peccato, non dat speciem peccato, nisi explicite intentum.

VLTIMO, ruina spiritualis proximi, quæ sequitur ex peccato nostro, non dat peccato speciẽ scãdali, nisi sit expresse volita, & intenta: ergo idẽ est de quocumque alio damno; *consequentia* patet ex paritate rationis, & *antecedens* probatur, quia correctio fraterna non habet specialem bonitatẽ misericordiæ, nisi in ea sit intẽta remotio mali culpæ à proximo, in quantum est malum ipsius, vt D. T. docet 2.2. q. 33. art. 1. ergo similiter, esse causam ruinæ spiritalis proximo, non habet specialem malitiam scandali, nisi ipsa ruina sit per se intenta. Patet *consequentia*, quia scandalũ, quatenus est speciale peccatum, opponitur directe correctioni fraternę, vt D. THOM. etiam docet 2.2. q. 43. art. 3. & probari potest, quoniam alias non distingueretur ab odio proximi.

IN HAC RE CAIETANVS in diuersis locis multa dicit, tamen semper videtur inclinare in partem affirmatiuam; nam art. 9. quæstionis præcedentis, obijciens contra eam, quod iuxta doctrinam D. T. supra q. 18. art. 5. circumstantia transmutans actum de bono in malum dat speciem peccato, & hęc circumstantia potest esse ignorata culpabiliter, & ex

conse-

consequenti non volita aut intenta per se & directe; refert tres modos explicandi, qua ratione circumstantia, quę non est per se intenta à peccante, possit dare speciem actui; & impugnat eos, & remittit solutionem huius difficultatis ad q. 76. vbi in art. 4. aperte sequitur illam sententiam. Et 2. 2. q. 43. supra quatuor priores articulos docet circumstantiam scandali non dare speciem, nisi sit expresse volita, & intenta: saltem quando actus, ex quo sequitur scandalum, est secundum se malus; & q. 53. art. 2. dicit iterum idem de scandalo, & addit, eandem esse rationem quantum ad hoc de omnibus circumstantijs; & ideo nullam circumstantiam dare actui speciem, nisi sit per se intēta à peccante; tamen statim obijcit contra seipsum, quod sequeretur, eum, qui committit adulterium in ecclesia solo appetitu satisfaciendi suæ voluptati, & non irrogandi iniuriam loco sacro, non esse sacrilegum, quod omnium aures offendit; & difficultate huius argumenti pressus, relinquit ipsum insolutum; & subdit, *in hoc dubio, libenter essem discipulus, quoniam docere nec me nec alios noui*: *Dixi tamen* quod CAIETANVS *fere semper* est in hac sententia, quoniam aliquando videtur mutare eam, nam 2. 2. q. 150. art. 4. dicit, peccatum, quod committit aliquis, quando est ebrius, reputari præuisum in sua causa, non solum quando est pręcogitatum, quod sequeretur ex sua causa; sed etiam quando debuit pręcogitari; & ideo tūc peccatum illud non excusari à specie sui peccati, sed redire ad naturam suæ speciei; hoc est, si peccatum illud secundum se erat homicidium, habere etiam in isto casu speciem homicidij.

§. 2. *Fundamenta pro resolutione quæstionis ponuntur*.

AD HVIVS dubij solutionem ADVERTENDVM EST PRIMO, dupliciter posse aliquid dici intentum, siue sit nocumentum, siue quæcumque circumstantia peccati; *primo* ab intentione, quæ est actus voluntatis circa finem, & hoc modo certum est non esse necessarium, vt nocumentum det speciem peccato, quod sit intentum à peccante: nam qui vult interficere alterum, vt furetur eius bona, non intendit homicidium tanquam finem, & nihilominus volitio illa habet speciem furti; ergo similiter, quamuis damnum, quod sequitur ex peccato, non sit hoc modo intentum, poterit dare speciem peccato. *Secundo* dicitur aliquid intentum magis late, prout intentum significat, quidquid est volitum, & hoc modo est dubium, an, vt nocumentum det speciem peccato, debeat esse intentum, hoc est volitum, ita vt volitio terminetur ad ipsum secundum se; vel potius sit satis, quod sit volita causa, ex qua sequitur.

SECVNDO ADVERTE, tribus modis posse esse volitum seu voluntarium nocumentum, quod sequitur ex peccato; *primo formaliter* & directe, vt cum ipsum nocumentum est expresse intentum, *siue* sit obiectum operis, vt in exemplis primæ conclusionis articuli; *siue* sit finis, ad quem ab operante ordinatur obiectum, vt cum quis vult interficere alterum ad furandum ei bona sua; *Secundo virtualiter*, vt cum aliquis præuidens ex aliquo actu sequi per se nocumentum, vult A exercere talem actum, non tamen intendendo nocumentum, imo volendo quod non sequeretur ex suo actu, & dolendo quod sequatur; vt si comburat segetes, & non intendat destruere fructus, qui ex eis possent percipi; aut interficiat mulierē grauidam & doleat quod ex eo sequatur mors fætus: vel inebriet seipsum, & non intendat committere ea peccata, quæ experientia aliorum temporum, quibus se inebriauit, nouit sequi per se ex propria ebrietate; diciturque nocumentum in his casibus volitum tantum virtualiter, quoniam actus voluntatis, à quo possit denominari volitum, non terminatur ad ipsum secundum se, & immediate, sed tantum prout continetur in causa; & quia in causa solum habet esse virtualiter, ideo solum dicitur volitum virtualiter. *Tertio* potest nocumentum esse volitum *interpretatiue*, vt cum quis vult exercere aliquem ex istis actibus, ex quibus sequitur per se nocumentum, non tamen intendendo ipsum nocumentum, neque considerando quod sequatur ex actu, quem vult exercere, sed cum obligatione considerandi hoc, quoniam B expertus est aut semper, aut in pluribus sequi nocumentum illud ex similibus actibus. *Et si obijcias* non posse nocumentum in isto casu dici volitum, quoniam non pręuidetur, & nihil potest esse volitum quin præcognitum; *Respondetur*, quod (vt aduertit CAIETANVS 2. 2. q. 150. art. 5. §. *ad horum euidentiam*, dupliciter potest nocumentum esse pręuisum, scilicet *formaliter & physice*; vt si actu sit præcogitatum, quod solet sequi; aut *imputatiue & moraliter*, vt cum quamuis hoc non sit pręcogitatum, tamen debuit præcogitari propter rationem assignatam; & satis est nocumentum esse præuisum hoc secundo modo, vt dicatur voluntarium siue volitum *tertio modo*, quoniam vt aliquis effectus sit ita voluntarius, non requiritur actus formalis voluntatis terminatus ad ipsum, sed sufficit actus, qui sit sufficiens dispositio, vt possimus interpretari ipsam voluntatem, dicendo, quod vult illum effectum, vt explicui supra q. 6. art. 3. & sicut nocumentum, quod sequitur ex peccato, potest esse his tribus modis volitum: ita etiam quæcumque circumstantia dans speciem, potest esse eisdem modis volita, vt potest facile explicari in irreuerentia, C quę fit loco sacro per adulterium, aut per furtum calicis commissum in ipso.

§. 3. *Vera sententia declaratur*.

PRIMA CONCLVSIO, *Si nocumentum, quod sequitur ex peccato, non sit volitum aliquo ex his tribus modis, non potest dare speciem peccato*: Probatur, quia nullo modo erit volitum, & impossibile est, quod actus voluntatis sumat speciem ab eo, quod nullo modo est volitum ab ipsa.

Confirmatur, quia quod nullo modo est voluntarium, non potest imputari voluntati ad culpam: ergo neque potest dare actui voluntatis speciem culpæ.

SECVNDA CONCLVSIO, *Si nocumentum de se sit sufficiens ad dandum speciem actui voluntatis, satis est, quod sit volitum quocumque ex his tribus modis, vt det ei talem speciem*: Probatur, & imprimis quod sit satis esse volitum *primo modo*, satis constat, quoniam quod est ita volitum, est obiectū

voluntatis perfectissimo modo, scilicet, secundum se, & directe.

A

Quod etiam sit satis esse volitum *secundo modo*, probatur, quia causa nocumenti quatenus est eius causa, habet deformitatem obiectiuam eiusdem speciei cum deformitate ipsius nocuméti: ergo & volitio terminata ad illam causam in ratione causæ habet formalem malitiam eiusdem speciei cum malitia volitionis terminatæ formaliter ad nocumentum: ita vt, si volitio nocumenti esset in specie homicidij, etiam volitio causæ sit in ea; *consequentia* patet, quia volitio habet malitiam eius speciei, quæ sumi potest à suo obiecto immediato; & *antecedens* probatur, quia causa in ratione causæ habet repugnantiam cum lege, cui repugnat nocumentũ quia eadem lege prohibetur nocumentum, & id quod est eius causa, vel occasio proxima; ergo etiã habet deformitatem obiectiuam eiusdem rationis cum deformitate nocumenti, quia deformitas, siue malitia obiecti consistit in repugnantia cum lege, aut cum regula prohibente ipsum obiectum.

Dices, volitionem in isto casu non terminari ad peccatum, quatenus est causa nocumenti, quia peccatum in ratione causæ potius est nolitũ, quoniam ex suppositione, is, qui peccat, vellet quod non esset causa, imo & dolet quod sit causa.

B

Sed contra, is, qui ita peccat, videt suum peccatũ esse causam, ex qua sequetur nocumentum: ergo vult ipsum vt causam nocumenti: patet *consequentia*, quia satis est velle aliquid, videndo esse causam alicuius effectus, ad volendum ipsum vt causam: *Neque obstat* ille actus doloris aut nollitionis, *quoniam* etiam qui metu tempestatis proijcit merces in mare, nollet proijcere eas, & dolet atque tristatur de proiectione, & nihilominus absolute & simpliciter vult proijcere, vt ex sententia D. Tho. & Aristotelis diximus supra q. 6. art. 6.

Et tandem probatur, quod etiam sufficiat esse *tertio modo* volitum, quoniam vt effectus, aut euẽtus aliquis det speciem actui voluntatis, satis est quod secundum se importet specialem modum inordinationis obiectiuę, & quod voluntarie procedat à voluntate medio illo actu: sed in nostro casu nocumentum, quod sequitur ex peccato, habet secundum se specialem modum inordinationis, & procedit voluntarie medio illo peccato à voluntate; ergo dat ei speciem mali; *minor* patet ex ijs, quæ diximus; & *maior* probatur inductione, nam v. g. volitio, ex qua procedit homicidiũ, habet peculiarem speciem mali, quia ipsum homicidium sumptum vt obiectum, habet specialem modum inordinationis, & procedit voluntarie media illa volitione à voluntate, & idem est in alijs peccatis.

C

Confirmatur primo, quia, si non adesset inconsideratio, nocumentum daret speciem peccato, ex quo sequitur, quia esset virtualiter volitum, vt cõstat ex definitione voliti virtualiter: ergo etiamsi adsit inconsideratio, dat speciem: probo *consequẽtiam*, quia inconsideratio solum mutat modum voluntarij, quia aliter est voluntarium peccatum commissum cum inconsideratione inuincibili, quam si committatur cum actuali consideratione: non tamen mutat specificatiuum actus, quia hoc est obiectum prout importat contrarietatem, aut repugnantiam ad rationem, quod semper est idem, nõobstante illa inconsideratione.

Confirmatur secundo, quoniam, cum nocumentum, quod sequitur ex peccato, est damnum iniustum proximi, quamuis ipsum peccatum secundũ propriam speciem non sit iniustitia, (vt si ex fornicatione sequatur combustio domus, quoniam mulier intenta illi peccato est negligens in remouendis periculis combustionis; aut si nauta, quoniam committit simile peccatũ, sit negligẽs in gubernatione nauis, & propterea sequatur eius submersio) tunc nocumentum obligat ad restitutionem: ergo dat peccato speciem iniustitiæ; patet *consequentia*, quia in isto casu non est obligatio restituendi, nisi propter iniustitiam commissam.

Et quod in his conclusionibus diximus de nocumento, intelligendum est etiam de circumstantijs, quæ secundum se sunt sufficientes ad dandum speciem, & probari potest eisdem argumentis: Et confirmari potest hæc secunda conclusio quantũ attinet ad istas circumstantias; quomodocumque voluntarie irrogetur iniuria loco sacro per homicidium (hoc est siue hoc sit volitum formaliter, siue virtualiter, siue solum interpretatiue) semper committitur sacrilegium; neque Caietanus ausus est hoc negare, vt supra retuli; & ita ipse 2. 2. q. 150. art. 4. mutauit sententiam, quam multis locis fuerat sequutus; nam ibi loquens de peccato, quod fit ab ebrio, supponit, huiusmodi peccatum posse dici præuisum, quia vel est præcogitatum, vel debuit præcogitari; & subdit: *quando igitur peccatum sequens ebrietatem culpabilem est præuisum, tunc peccatũ illud non excusatur à specie sui peccati sed redit ad naturam suæ speciei ratione voluntarij in ignorantia inclusi terminati ad præuisum.*

Et si quæras, an, quando ex peccato sequitur nocumentum, quod solum est volitum interpretatiue, non tantum peccatum accipiat speciem aliquã mali à nocumento, sed etiam pertineat ad illam speciem per se, & directe, vel solum reductiue? *Ad hoc aliqui* absolute respondent, quod solum pertinet indirecte, & quasi reductiue. *Sed mihi* videtur respondendum sub distinctione, si enim per *directe*, intelligatur *primario* aut ratione proprij obiecti, ita vt sit sensus, quod peccatum illud *primario & ex proprio obiecto* habet pertinere ad illam speciem, certum est quod non pertinet directe, sed quasi secundario; & ratione consequentis ad proprium obiectum, & hoc voluit significare Diuus Thomas in secunda conclusione, vt dicam in eius expositione; si vero per *directe* intelligatur *complete & perfecte & non partialiter*, etiam est certũ, quod pertinet *directe*: quoniam species mali, quæ sumitur ex nocumento, est in illo peccato *complete & non partialiter*, aut tanquam in parte speciei, & hoc satis est, vt simpliciter dicatur pertinere ad illam speciem, & malum malitia illius speciei.

Neque obstat, quod peccatum illud, vt causa nocumenti, non sit perfecte voluntarium; *quoniam* voluntarium non est genus ad malitiam moralem, sed supponitur ei, tanquam fundamentum aut subiectum, vt dixi supra q. 18. art. 1. & ideo, quamuis peccatum illud in ratione causæ non sit perfecte voluntarium, potest tamen esse simpliciter & perfecte malum quoad speciem.

§. Soluuntur argumenta contraria.

AD PRIMVM patet solutio ex ijs, quæ dixi in explicatione illorum articulorum præsertim primi, & noni, in fine.

AD SECVNDVM, transeat antecedens, & nego consequentiam; & ratio discriminis est, quod bonum consurgit ex integra causa, & malum ex quocumque defectu: & ideo quamuis, vt obiectum bonum det actui speciem boni, requiratur quod moueat ad operandum; non sequitur quod etiam obiectum malum debeat mouere ad peccandum, vt det speciem mali. Quod autem obiectum bonum debeat esse illo modo volitum, vt det actui speciē virtutis, colligitur ex ARISTOTELE 2. Ethico. cap. 4. vbi inquit, non esse satis, vt quis temperate, aut iuste operetur, quod opus ipsum sit secundum se iustum, aut temperatum: sed vlterius requiri, quod operetur sciens, & eligens talia opera propter ipsa, hoc est propter eorum bonitatem; & ratione probatur, quia hoc dictat recta ratio, cui actiones nostræ debent conformari, vt sint bonę: sed de hoc disputari debet supra quæstione 19. art. 3.

AD TERTIVM respondetur concedendo antecedens, si nomine obiecti intelligatur, quidquid est aliquo modo volitum, siue sit obiectum dans primam speciem, siue circumstantia; & hoc solum euincunt eius probationes; & accipiendo *consequens* in eodem sensu, potest concedi *consequentia*, neque ex eo sequitur aliquid contra nostram sententiam, quoniam nos *in prima* conclusione concessimus, necessarium esse, vt nocumentum det speciem actui, quod sit aliquomodo volitum; & *in secunda* solum negauimus, debere esse volitum expresse & formaliter.

Et si obycias, ex hoc sequi nullam ex circumstantijs dantibus speciem esse proprie circumstantiam cum omnes habeant rationem obiecti; *Respondetur*, negando sequelam, quoniam non sumimus hic obiectum *stricte*, pro eo, quod sub aliqua ratione morali terminat actum *primario & immediate*, sed *late* prout est *idem quod volitum*, etiam si sit volitum vt aliquid obiecti primarij, hoc est, quia sequitur ex eo, vel habet connexionem aliquam cum eo, vt explicui supra quæst. 18. art. 1. dubitatione vltima, parum ante vltimam conclusionem; concedo tamen quod, quando obiectum secundum se non importat rationem aliquam moralem, sed solum ratione circumstantię, vt cum obiectum bonum est volitum propter finem malum, vt eleemosyna propter inanem gloriam, tunc circumstātia non habet rationem circumstantię, sed differentiæ constituentis primum obiectum in genere moris, vt explicui quæstione citata attic. 3.

AD QVARTVM, *aliqui* negant antecedens, dicunt enim in quocumque peccato mortali, esse duas deformitates specie distinctas, *vnam propriam* vnicuique, quæ sumitur ex suo obiecto; & *alteram communem* omnibus, quæ constituitur in auersione, saltem virtuali aut interpretatiua, à Deo, vt ab vltimo fine, & pertinet ad speciem odij Dei; sicut contemptus interpretatiuus pertinet ad speciem contemptus directe; & homicidium commissum cum ignorantia vincibili, & ex consequenti volitum dumtaxat interpretatiue, pertinet ad speciem homicidij commissi sine ignorantia; *sed mihi* hæc sententia non placet, de quo dicam infra q. 87. & ideo aliter *Respondetur*, concedendo *antecedens*, & negando *consequentiam*; & ratio discriminis potest sumi ex duplici capite: *Primo* ex ipsa auersione, quæ nisi sit expresse & formaliter volita, aut non importat deformitatem aliquam moralem, aut saltem non importat deformitatem specialem, sed communem modum deformitatis omnibus peccatis mortalibus; non solum quia reperitur in omnibus, sed quia est inclusa intrinsece, per modum conditionis in deformitate propria cuiuscumque peccati mortalis; & ideo non potest dare actui speciem odij, aut aliam quamcunque, distinctam ab ea, quæ sumitur ex obiecto; quod ita explico: triplex potest distingui auersio in peccato mortali, scilicet *priuatio gratiæ*, quæ est quædam separatio, seu exclusio ab amicitia Dei; & auersio contraria, quæ est idem cum conuersione ad obiectum, & respicit Deum vt legislatorem, & appellatur *auersio conuersiua*, vel *conuersio auersiua*, vt explicui supra q. 71. art. 6. & tandem *auersio virtualis* seu interpretatiua, quę respicit Deum vt finem vltimum, & quodammodo consequitur ad præcedentem; nam ex eo quod aliquis faciat id, quod simpliciter repugnat consecutioni finis, sequitur quod virtualiter nolit finem; imo in re est virtualiter & interpretatiue nolle finem; ex his autem auersionibus, *prima* si secundum se consideretur, non importat deformitatem moralem, sed est effectus & pœna ipsius; *secunda* importat deformitatem conuersionis; & *tertia* gradum eiusdem deformitatis, scilicet quod sit ita grauis, vt omnino repugnet finis consecutioni; sicut quod offensa amici sit grauis, & iure dissoluat amicitiam, non importat nouam speciem offensę, sed modum aut gradum offensæ; constat autem quod hoc non habet locum in nocumento, de quo loquimur: quoniam supponimus quod secundum se habet deformitatem obiectiuam distinctam à deformitate obiecti specificantis peccatum, ad quod consequitur. *Secundo* potest sumi ratio discriminis ex natura odij, quoniam cum obiectum odij sit malum quatenus malum est, vt Diu. THOMAS docet supra quæst. 29. artic 1. necesse est, vt obiectum aliquod det speciem odij, quod sit volitum vt malum, non simpliciter (quoniam hoc non est appetibile) sed respectu alicuius: & ideo vel debet esse malum appetentis, vt in odio inimicitiæ, quo odio habemus personam alicuius quatenus est nobis disconueniens; vel debet esse malum ei quem odio prosequimur, vt in odio abominationis, quo volumus malum alicui quatenus est ipsi malum, & disconueniens; & in hoc distinguitur peccatum odij à peccatis, quæ etiam habent pro obiecto malum alterius; & ita si quis furetur non intendens malum proximi, sed suum commodum, est quidem iniustus, non tamen habet odium proximi, qui vero infert iniuste damnum proximo ex maleuolentia ipsius, & affectu expresso malefaciendi, non solum peccat contra iustitiam, sed etiam cō tra charitatem proximi, & ita in suo actu est duplex malitia, altera iniustitiæ, & altera odij, & neque hoc habet locum in specie, quæ

sumi

fum poteſt ex nocumento: quoniam in furto & homicidio nocumentum alterius dat ſpeciem, quamuis non ſit expreſſe volitum, vt cum quis furatur non animo nocendi, ſed vt ſubueniat propriæ indigentiæ.

AD VLTIMVM *aliqui* concedunt antecedens, & negant conſequentiam, & aſſignant duas rationes diſcriminis; *prima* eſt, quod ſcandalum eſt circumſtantia generalis omnium, aut ſaltem multorum peccatorum; ſcilicet eorum, quæ fiunt coram alijs; & ideo non poteſt dare ſpeciem, niſi ſit per ſe intentum, *altera* eſt, quod ſcandalum ex propria ratione hoc poſtulat, quoniam alias, non habebit oppoſitionē cum correctione fraterna.

Sed mihi oppoſitum videtur verius, vt explicabo circa ſolutionem tertij: & ideo *aliter reſpondeo*, negando antecedens; & ad probationem, conceſſo antecedenti nego conſequentiam, & dico, rationem diſcriminis eſſe, quod (vt ſupra dicebam) virtus & bonum requirit integrã cauſam, & vt directe intendatur ſuum motiuum formale.

Circa eandem concluſionem eſt

III. DVBIVM.

Quid intelligat D. Thomas per illas voces directe & indirecte, cum interdum dicit nocumentum aggrauare peccatum directe & interdum aggrauare indirecte?

ET RATIO DVBITANDI eſt, quod in his cõcluſionibus propter iſtas voces eſt quædam apparentia contradictionis, *nam imprimis in prima* dicitur, quod, ſi nocumentum ſit præuiſum, & intentum, aggrauat peccatum *directe*, & tamen hoc repugnat exemplo *Secunda*, in quo dicitur, quod cum quis conculcat ſegetes alienas, vt citius tranſeat ad fornicandum, tunc damnum illatum ſolum aggrauat *indirecte* peccatum; quod ſic probo; damnũ in iſto caſu eſt intentum à peccante, ergo repugnat primæ concluſioni, dicere, quod ſolũ indirecte aggrauat peccatum: patet *antecedens*, quoniam eligitur à peccante vt medium ad finem præcipue intentum, qui eſt citius explere ſuum appetitum; ergo eſt expreſſe volitũ, & intentum, ſicut cũ quis eligit homicidium vt medium ad adulterium, vult & intendit expreſſe vtrumque.

Deinde in ſecunda concluſione dicitur, quod quando damnum eſt præuiſum, ſed non intentum, aggrauat indirecte peccatum, & hoc etiam repugnat *quartæ concluſioni*, in qua dicitur, quod cũ nocumentum ſequitur per ſe ex actu peccati, licet non ſit præuiſum nec intentum, aggrauat *directe* peccatum. *Neq; poteſt* reſponderi, ſecundam concluſionem intelligi tantum de nocumento, quod ſequitur ex peccato per accidens; *quoniam* damnũ, quod adducitur in exemplum, non ſequitur per accidens ex tranſitu per agrum, ſed per ſe: & non minus, quã ſcandalum ſequatur ex publica fornicatione, quod adducitur in exemplum *quartæ* concluſionis.

AD HOC multa dicunt expoſitores D. THO. & mihi videtur parum referre ad mores, cognoſcere an nocumentũ aggrauet directe, vel indirecte, & ſatis eſſe, ſi ſciamus, quando aggrauet, & quando nõ aggrauet intra eandem ſpeciem, vel dando diſtinctã ſpeciẽ: tamen vt explicem ſenſũ D. THO. ſequar potiſſimum CONR. qui ita exponit has concluſiones, vt dicat, per *directe aggrauare* intelligi aggrauare ex parte obiecti dantis ſpeciem actui; & conſequenter dico, quod in caſu primę concluſionis ideo nocumentum aggrauat *directe*, quoniam auget ex parte obiecti dantis primam & ſubſtantialem ſpeciem: vt conſtat in exemplis D. THOMÆ, quoniam nihil poteſt pertinere magis directè ad aliquem actum, quã id, quod pertinet ex parte obiecti, à quo ſumitur eius eſſentia & ſubſtantia; in caſu vero *ſecunda dicitur aggrauare indirectè*, quia (vt aduertit idẽ CONRAD.) dupliciter aggrauat, *primo*, quaſi à poſteriori, & (vt ipſe loquitur); *arguitiue*, hoc eſt quia (vt inquit D. THO.) ex volũtate multũ inclinata ad peccãdũ procedit, quod non prætermittat nocere ſibi vel alijs; *Secundo* addẽdo nouã ſpeciẽ peccati, ſcilicet ſpeciẽ iniuſtitiæ, nam ratione illius nocumenti volitio fornicandi eſt in ſpecie iniuſtitiæ, & non ſolum in ſpecie fornicationis: & vtroque modo aggrauat *indirectè*, quoniam *prior grauitas* ſumitur per ſe ex maiori voluntate, ex qua peccatũ illud procedit, & ex damno ſolum *arguitiue*, tanquam ex iudicio huius maioris voluntatis, ſicut articulo 6. ad ſecundum dixit D. THOMAS, concupiſcentiam; quæ conſequitur actum voluntatis, augere peccatum, quatenus procedit ex maiori voluntate; & *poſterior grauitas* non ſumitur ex obiecto peccati, ſed ex circumſtãtia: & ideo non eſt ſubſtantialis & prima in peccato, ſed accidentalis & ſecundaria, & conſequenter non aggrauat malitiam peccati directe, ſed ſolum indirecte: & tandem in caſu *quartæ* concluſionis nocumentum dicitur aggrauare directe; quia cum ſequatur per ſe ex actu peccati, etiam ſequitur per ſe aliquo modo ex obiecto, à quo actus ſumit ſuam ſpeciem, quia non poteſt ſequi ex actu, niſi vt ſpecificato à ſuo obiecto, vt in exemplo D. THOMÆ ex actu fornicationis publicæ non ſequitur ſcandalum, niſi quatenus habet ex ſuo obiecto ſpeciem fornicationis: & id quod aggrauat peccatum vt tenens ſe illo modo, hoc eſt per ſe ex parte ſui obiecti, bene poteſt dici aggrauare directe: & hoc voluit ſignificare D. THO. cum dixit, ideo nocumentum in iſto caſu aggrauare directe, quoniam pertinet quodam modo ad ipſam ſpeciem peccati; intelligit enim *per ſpeciem* obiectũ ſpecificatiuũ. Quod aliqui non bene percipientes, addunt aliam rationẽ, ſcilicet, quod nocumentum in iſto caſu regulariter pertinet ad ſpeciem peccati, ex quo ſequitur: vt in exemplo articuli pertinet ad ſpeciem fornicationis, & ideo aggrauat peccatum fornicationis intra propriam ſpeciem, & ex conſequenti directe. *Sed ego* non poſſum intelligere eam, quoniam *vel* eſt ſenſus, quod in illo exemplo nocumentum pertinet ad ſpeciem fornicationis in eo, qui patitur nocumentum, *vel* in eo, qui eſt eius cauſa, & *primum* eſt verum, cæterum non poteſt ex eo colligi, quod nocumentum aggrauet malitiam peccati, ex quo ſequitur, intra propriam ſpeciem: quoniam malitia fornicationis, quę eſt in eo, qui patitur ſcandalum, non adiungitur fornicationi, qua datum eſt illud ſcandalum, ſed conſtituit aliud peccatum ex ſubiecto diſtinctum; *ſecundum* autem videtur falſum, quoniam actus, qui eſt cauſa peccati in altero, ſolum per modum ſcandali, aut exempli, & non per modum conſilij,

non accipit ab illo peccato, tanquam ab obiecto, speciem eius; sed solũ speciẽ scandali, vt in exemplo articuli, fornicatio publica præter propriã malitiam fornicationis nõ habet aliã etiã partialẽ propter fornicationem, quam alias ea motus cõmisit; & ita D. THOMAS 2. 2. q. 43. art. 3. ad 2. inquit, quod quando aliquis scandalizat proximum facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali; tunc factum illud habet speciem scandali separatam à speciebus aliorum peccatorum; quod tamen non posset esse verum, si sumeret speciem propriam illius peccati, cuius est causa. An vero in confessione sufficiat confiteri speciem scandali in isto casu quo peccatum non habet aliam speciem, vel potius sit necessarium in particulari explicare respectu cuius peccati fuerit datum scandalum: pertinet ad materiam de confessione; & modo *videtur mihi verius hoc secundum*, quoniam non minus est necessarium explicare quantitatem damni spiritualis, quod specificat scandalum, quàm quantitatem damni corporalis, quod specificat furtum; & illa quantitas non potest explicari, nisi explicando peccatum particulare, ad quod datum est exemplum, quoniam tanto erit maior, quanto huiusmodi peccatum fuerit grauius.

AD PRIMVM, negandum est primam conclusionem repugnare exemplo secundæ, & ad probationem *dicunt aliqui*, in conculcatione segetum posse distingui duplex nocumentum, *alterum præsens*, quod consistit in destructione ipsarum segetum, & *alterum futurum* quod sequitur tempore quo fructus sunt percipiendi, v. g. in æstate, & modo est in ipsa conculcatione segetum, tanquam in causa; & dicunt, *primum* eligi à peccante vt medium, & in hoc sensu esse per se intentum ab ipso, quoniam est expresse & secundum se volitum: non vero secundum, & D. THOMAM loqui de *secundo*, quoniam *primum* respectu eius non est dignum consideratione. *Sed mihi* non placet hæc solutio, quoniam *secundum* nocumẽtum sequitur ex *primo* per se, tanquam ex causa, sicut ex publica fornicatione sequitur scandalum: ergo quamuis non sit intentum, aggrauat peccatum directe in sensu quartæ conclusionis. *Respondetur igitur* negando consequentiam, quoniam illud secundum nocumentum solum sequitur per se ex primo, non tamen ex fine intento scilicet, ex fornicatione; quia per accidens se habet ad ipsam, quod assumatur vt medium transitus per agrum, ex quo sequatur tale nocumẽtũ; & ita aggrauat directe maliciam primi nocumenti, quoniam tanto destructio segetũ est magis intra speciẽ iniustitiæ mala, quanto ex eo sequitur maior futurorum fructuũ destructio: non tamen aggrauat hoc modo malicia finis, quoniam fornicatio, quæ habet rationem finis solum fit magis mala quia adiungitur ei malicia iniustitiæ, & intra propriam speciem *argutiæ* vt exposui.

AD SECVNDVM respondetur, quod vt in ipso argumento dictum est, secunda conclusio intelligitur in casu, quo nocumentum non sequitur per se ex obiecto specificante peccatum: & ad obiectionem, quod quamuis nocumentum sequatur per se ex transitu per agrum, non tamen sequitur per se ex fornicatione, vt dixi in solutione præcedentis argumenti.

A Circa Conclusionem secundam est

QVARTVM DVBIVM.

Vtrum sit vera?

§ 1. *Partis negatiuæ argumenta.*

ET PARS NEGATIVA probatur, PRIMO, quoniam, vt modo dicebamus, illa conclusio solum intelligitur de nocumento, quod nõ sequitur per se ex peccato; sed male quæ ex nostris actibus sequuntur per accidens (nisi sunt intenta) nõ possunt reddere ipsos actus magis malos, quia non possunt reddere simpliciter malos, cum de se non sint mali, ergo:

SECVNDO, alias sequeretur, quod, contra cõmunem sensum, imputarentur hominibus ad culpam multa damna, quæ omnino per accidens, & præter intentionem sequuntur ex suis operibus: vt quod B peccaret mulier formosa, quæ egreditur domum suam, præuidens quod erit alicui occasio peccandi mortaliter; & similiter, qui vendit infidelibus res, quibus scit eos vsuros in cultum idolorum; & Rex mouendo bellum, aut vendendo officia publica, quoniam præuidet ex huiusmodi actibus multa mala prouentura.

PRO SOLVTIONE, aduerte quod nocumentum dupliciter potest sequi ex actu peccati, vt D. THO. docet 1. 2. q. 20. art. 5. scilicet per se, & per accidens, *primo* modo sequitur, cum sequitur ex natura operis, ita quod opus ipsum sit per se causa vel occasio, vt sequatur nocumentum, | *siue* sit causa per se physice, vt ignis applicatus est causa combustionis domus; *siue* tantum moraliter, vt cum regulariter, & vt in pluribus, sequitur ex eo nocumentum, sicut ex publica fornicatione regulariter sequitur scandalum aliorum; dixi tamen sub distinctione, *causa vel occasio*, quia respectu nocumenti spiritualis, scilicet peccati, nihil est causa sufficiens, præter propriam voluntatem: & ideo actus peccati, ex quo C sequitur huiusmodi nocumentum in altero, non solet appellari *causa*, sed *occasio*, vt D. THOMAS docet 2. 2. q. 43. art. 1. ad 3.

§ 2. *Resolutio quæstionis.*

PRIMA CONCLVSIO; *vt nocumentum, quod omnino per accidens sequitur ex peccato, aggrauet ipsum peccatum, necesse est quod sit præuisum, & præcogitatum actu vel determinate, & in particulari, vel saltem in communi:* hæc Conclusio est D. THOMÆ supra q. 20. art. 5. & CAIETANI 2. 2. q. 150. art. 4. & ad eius explicationem & probationem ADVERTENDVM est, quod sicut tunc nocumentum sequitur per se ex aliquo peccato, cum sequitur ex natura operis *aut* physice, & ex natura rei, vt combustio domus sequitur ex applicatione ignis sufficientis ad comburendum domum, *aut* saltem moraliter, vt cum regulariter & in pluribus sequitur; ita etiam sequitur per accidens, cùm neque sequitur ex natura rei, neque regulariter, aut vt in pluribus, vt colligitur ex DIVO THOMA supra quæstione vigesima, articulo quinto. Hoc supposito, probatur conclusio, quia nisi nocumentum istud sit actu

præuisum, sequitur quod nullo modo sit præuisum: & ex hoc sequitur vlterius, quod nullo modo sit voluntarium in causa, atque adeo neque peccatum. *Secunda sequela* probatur, quia quod nullo modo est cognitum, non potest esse voluntarium, & nihil habet rationem peccati, & culpæ nisi sit voluntarium; *Prima vero probatur*, quia imprimis non est præuisum *formaliter*, *& physicè*, vt constat; *neque imputatiue aut moraliter*, quia tunc dicitur aliquid hoc modo præuisum, cum more humano potest, & debet præuideri: sed effectus, qui omnino per accidens sequuntur ex aliqua causa, non possunt more humano præuideri, quia hoc excedit communiter diligentiam humanam; ergo nõ sunt imputatiue præuisi in illa causa.

Confirmatur, quoniam obligatio præuidendi nocumenta, quæ ex nostris actibus possunt sequi, debet explicari rationabiliter: esset autem irrationabilis & dura, si extenderetur ad ea, quorum præuisio superat communiter humanam diligentiam.

Secunda conclusio: *vt nocumentum istud, de quo loquimur, aggrauet peccatum ex quo sequitur, non satis est esse actu præuisum: sed requiritur, quod sit aliquo modo intentum aut volitum; non tamen est necesse quod sit formaliter & expresse volitum, sed satis est quod sit volitum virtualiter indirecte.*

Antequam probemus hanc conclusionem, oportet explicare, quid intelligamus per *volitum formaliter*, & quid per *volitum virtualiter indirecte*; & primum est satis expositum in tertio dubio; secundũ vero est aliquo modo expositum, scilicet quantum ad istam particulam *virtualiter*, non tamen omnino, quoniam additur illa particula *indirecte*, quare ad eius explicationem aduerte, quod quamuis voluntarium *directe*, soleat cõfundi cum primo membro diuisionis voluntarij explicatæ illo loco, scilicet cum voluntario formaliter: & voluntarium *indirecte* cum tertio scilicet cum voluntario *interpretatiue*; tamen hic distinguimus duos gradus *voluntarij virtualiter*, *vnum* quando nocumentum sequitur per se ex actu peccati, & *alterum* quando sequitur per accidens; & *primum* appellamus *volũtarium virtualiter directe*, secundum vero *voluntarium virtualiter indirecte*, & distinguimus hunc gradum à voluntario interpretatiuo, quia est cum formali cognitione nocumenti, quæ non reperitur in interpretatiuo, prout de eo loquuti sumus in tertio dubio: Iam ergo Prima pars probatur, quoniam alias nocumentum illud nullo modo erit voluntarium, quia neque per modum obiecti, neque per modum effectus procedentis à voluntate, potest aliquid dici voluntarium, nisi sit aliquo modo volitum; ergo non potest, aut facere simpliciter malum actum voluntatis, aut agere eius maliciam: patet *consequentia*, quia ratione eorum, quæ nullo modo nobis sunt voluntaria, neque efficimur mali, neque magis mali.

Secunda etiam pars probatur, quia in exẽplo secundæ conclusionis articuli, damnum quod sequitur ex fornicatione media conculcatione segetum, imputatur ad culpam, & aggrauat peccatum, & tamen non est expresse & formaliter volitum. *Item* nocumentum illud est malum obiectum, ergo satis est quod sit aliquo modo voluntarium, vt imputetur ad culpam, & vt augeat maliciam actus, quo mediante est voluntarius, si talis actus fuerit ex se malus.

A Ex hac conclusione sequitur, qua ratione sit intelligenda conclusio articuli, quam nunc exponimus; dicendum est enim, quod D. Thom. per *non intentum* intellexit *non intentum formaliter*, ita quod sub nomine *non intenti* comprahenderet quidquid non est formaliter intentum, etiam si sit intentum virtualiter indirecte; & eodem modo exponendus est D. Thom supra q. 20. art. 5. vbi inquit, quod effectus, qui sequitur ex actu humano, si sit præcogitatus, addit ad bonitatem vel maliciam actus, siue sequatur ex eo per se, siue per accidens, & ita exponitur à Caietano ibi, qui etiam probat, quod sic debeat exponi ex solutione primi argumenti huius articuli, vbi D. Thom. ita inquit *sicut supra dictum est, cùm de bonitate & malicia exteriorum actuum ageretur; euentus sequens, si sit præuisus, & intentus*, *addit ad bonitatem vel maliciam actus*; constat autem, quod hoc dixit, propter locum citatum; & nos poterimus colligere ex istis verbis, quod etiam conclusio articuli sic intelligenda eodem modo.

Sed quæres, quid requiratur, vt nocumentũ istud sit voluntarium virtualiter indirecte. Videtur enim certum, non sufficere, quod sit præuisum, etiã B in particulari, & determinate: nam neque Christo, neque Apostolis imputari potest scandalum, quod certo cognoscebant passuros esse Iudæos ex prædicatione Euangelij, iuxta illud Pauli: *Nos autẽ prædicamus Christum crucifixum, Iudæis quidam scandalum &c.* Ad hoc Silvester verb *occasio*, quem aliqui sequuntur, respondet duabus regulis: *Prima*, quando opus, ex quo per accidens sequitur nocumentum est indebitum, hoc est, peccatum (vt ipse exponit) tunc nocumentum imputatur ad culpam, & ex consequenti volitum aut intentum virtualiter indirecte. *Secunda*, quando opus illud est debitum, hoc est (vt alij exponunt & ipse insinuat) est bonum, & licitum, tunc nocumentum non imputatur ad culpam neque est volitum virtualiter indirecte. Istæ duæ regulę videntur colligi etiã ex Conrado in expositione tertiæ conclusionis, vbi probat priorem hoc argumento: vt effectus qui sequitur ex actu vel omissione, censeatur voluntarius indirecte, satis est, posse & teneri vitari actum, vel omissionem, vnde sequitur tanquam ex causa: vt cõ C stat ex ijs, quæ diximus sup. q. 6. ar. 3. sed in isto casu nocumentum sequitur ex causa, quam possumus, & tenemur vitare: quoniam est peccatum; ergo est voluntariũ indirecte. Sed hæc non sunt omnino vera vt constabit ex ijs quæ statim dicemus. Et ideo sit

Tertia conclusio: *Vt nocumentum, quod præuisum est euenturum per accidens ex nostro opere, censeatur volitum virtualiter indirecte, in ipso opere requiritur, & sufficit, quod possimus & teneamur vitare ipsum nocumentum.* Quod *hoc requiratur*, patet, quia mala, quæ quis non tenetur vitare, non censentur volita ab ipso, etiam indirecte, sed solum permissa; & ita quamuis Deus videat, quod ex denegatione alicuius maximi auxilij, sequitur per accidens, quod Petrus peccet: non ideo dicetur huiusmodi peccatum volitũ ab ipso, sed solum permissum; quia non tenetur impedire efficaciter peccata hominum, vt explicui loco citato; *Quod vero sufficiat*, patet, ex definitione voluntarij indirecti ibidem explicata.

Confirmatur quia si teneor vitare nocumentum, ergo etiam teneor omittere opus, ex quo video euen-

euenturum; patet *consequentia*, quia, ex suppositione, video me non posse aliter vitare illud nocumentum.

Et ad argumentum, quod ex CONRADO proposuimus pro sententia SILVESTRI, Respondetur, maiorem esse veram, quādo tenemur vitare actum vel omissionem, quatenus est causa illius effectus; non tamen quando tenemur vitare actum secundum se, & non ratione effectus, aut in ordine ad ipsum; sicut si quis aut clericus aut laicus det operam venationi illicitæ, & prohibitæ, & interficiat hominem, putans quod interficit feram, adhibita prius sufficienti diligentia ad cauendum, ne hoc eueniat: non dicetur huiusmodi homicidium voluntarium ipsi indirecte, neque imputabitur ipsi ad culpam, quamuis enim teneatur omittere venationem illam, non tamen tenetur omittere eam vt causam homicidij, quia non est eius causa.

Sed obijcies, quia sequitur ex hoc, quod semper sit nobis voluntarium nocumentum, quod per accidens sequitur ex nostris actibus, quando est præuisum; patet sequela quia saltē debito charitatis, licet non iustitiæ, tenetur vnusquisque vitare nocumentum proximi, si potest: quia sicut præceptum charitatis obligat ad diligendum proximum, ita etiam obligat ad vitandum damnum ipsius, quādo possumus. *Confirmatur*, quia si cura, quam vnusquisque tenetur habere de proximo, (iuxta illud, *vnicuique Deus mandauit de proximo suo*) obligat ad benefaciendū ei; ergo etiam obligat ad remouendum ei mala. *Respondetur*, quod præceptum illud non obligat ad vitandum damnum proximi, quod per accidens sequitur ex nostris actibus, nisi cum possumus facile, & sine magno incōmodo nostro. Quare ad iudicandum an in aliquo casu obliget, considerandum est an opus, ex quo illud nocumentum sequitur, sit nobis necessarium in ratione præcepti; & an sit vtile, vel in ordine ad bona spiritualia, vel in ordine ad tēporalia, siue corporis, siue externa: & in casibus dicendum est, quod non obligat, dummodo huiusmodi bona non possint ita commode acquiri per alia opera, & omisso isto opere, quod est causa per accidens nocumenti, quod latius est explicandum 2. 2. quæst. 26. art. 4. & 5. & quæst. 43. artic. 7. & 8.

§ 3. *Consectaria quædam ex doctrina tradita.*

EX HIS SEQVITVR decisio multorum dubiorum moralium; nam *imprimis* sequitur, non peccare eos, qui vendunt merces suas ijs, quos vident esse male vsuros ijs, dūmodo venditio ipsarum mercium non sit prohibita, aut omnino, aut respectu aliquorum: quidquid dicat MEDINA Codice de Restitutione qu. 31. de rebus per mercationem acquisitis; & probatur, quoniam in isto casu venditor non tenetur propter peccata aliorum relinquere vtilitatem, quam ex venditione percipit, & propter eandem rationem est dicendum idem de eo, qui locat domum suam meretricibus, vsurarijs, & alijs hominibus, quos scit velle in ea exercere aliqua peccata, dummodo non possit facile, & cum æquali vtilitate locare eam alijs; de quo NAVARRVS in summa. cap. 17. numero 195. & cap. 21. num. 25. & idem dicendum est de famulo, qui iussu domini emit ei cibos, quibus scit eum violaturum præceptum ieiunij, & de vendente eosdem cibos aut carnes, pro quo solet adduci NAVARR. in summa cap. 21. numero 26. sed ego oppositum reperio in summa latina.

A

SECVNDO SEQVITVR, non peccare eum, qui petit mutuum ab vsurario, quoniam aliter non potest succurrere suæ necessitati, quamuis sciat, non daturum sine vsuris, quoniam *imprimis* non peccat, quia petendo sit causa per se peccati quod vsurarius committit, sicut peccat qui consulit alicui, aut petit ab eo quod committat aliquod peccatum: quia non petit quod mutuet exigendo vsuras, sed quod mutuet absolute, quod ipse potest bene & honeste præstare.

Neque etiam peccat, quia præbeat occasionē peccandi, quia petere mutuum non est occasio per se, sed per accidens, & propter maliciam ipsius vsurarij: & non tenemur omittere ea, quę sunt hoc modo occasiones peccandi, quando sunt nobis necessaria, vel vtilia. Et propter eandem rationem dicēdum est idem de eo, qui petit sacrum ab eo sacerdote, quem scit administraturum in peccato mortali, siue sit proprius, siue non: dummodo non possit ita commode petere ab alio: & idem dicendum est de eo, qui deponit pecunias suas apud vsurarium, quia non potest commode seruare eas alibi.

B

TERTIO SEQVITVR, quod si mulier ornet se, quia sibi expedit v. g. vt placeat viro suo; vel si innupta sit, vt melius & facilius nubat alicui; vel vt seruet patriæ consuetudinem: quamuis sciat aliquem in particulari, v. g. Petrum sumpturum ex eo occasionem amandi ipsam turpiter, non imputabitur ipsi vllo modo ad culpam peccatum istud; siue ornando se non peccauerit, siue etiam peccauerit, intendēdo aliquem malū finem, v. g. iactantiam, superbiam, vel aliquod aliud; aut excedendo in ipso ornatu limites rationis, ita tenet CAIETA. in sum. verb. *ornatus*. & 2. 2. q. 169. art. 2. in solutione dubij 5. & NAVARRVS in sum. cap. 23. num. 18. & in priori casu facile admittitur ab omnibus, etiā à SILVEST. in sum. verb. *occasio* à quo tamen non admittitur in secundo casu ibi, & verb. *ornatus* numero quarto: sed probatur in eo, quoniam est eadem ratio excusandi ab obligatione vitandi illud damnum proximi, scilicet propria vtilitas.

C

Confirmatur, quia ornatus in illo casu non minus deseruit mulieri ad propriam vtilitatem, propter malum finem adiunctum; quam si non apponeretur ille finis; ergo non minus excusat.

VLTIMO SEQVITVR quod non solum quando opus, ex quo præuidetur euenturum per accidens nocumētum proximi simpliciter, hoc est, ex parte obiecti & circumstantiarū; est bonum, aut quando est bonum ex parte obiecti & malum ratione alicuius substantiæ: sed etiam si sit malum intrinsece & ex parte obiecti; potest excusari à culpa, quæ consistit in violatione præcepti obligantis ad vitandum nocumentum, quod sequitur proximo per accidens ex nostris actibus; Probatur, quoniam etiam actus, qui est intrinsece malus, vt mendacium, potest esse vtilis alicui ad obtinendum bona temporalia, ad quæ habet verum ius.

Confir-

Confirmatur, quoniam opus, quod est bonum ex obiecto, & malum ratione circumstantiæ, simpliciter est malum moraliter, & non est partim bonum & partim malum; & ex consequenti operans non habet ius ad ipsum secundum se, quoniam potius est ei prohibitum: & nihilominus quando per ipsum intenditur bonum temporale, ad quod operans habet ius, excusat ab obligatione vitandi nocumentum, quod ex ipso sequitur proximo per accidens, vt diximus de ornatu mulieris ratione mali finis; ergo idem est dicendum de opere intrinsece malo in eodem casu: & ratio istorum est, quod actus, de quo loquimur, non excusat ab obligatione vitandi nocumentum proximi, quatenus est bonus moraliter, sed quatenus est vtilis & aptus, vt eo mediante consequamur bonum temporale, ad quod habemus ius, & hoc indifferenter potest conuenire actui bono, & malo.

§ 4. *Respondetur argumentis initio positis; De nocumento reali, & pœnali.*

Ad primum Respondetur, minorem solum esse veram, quando mala ista nullo modo sunt intenta: non tamen quando non sunt intēta formaliter; quia simul possunt esse virtualiter intenta indirecte, & hoc est satis, vt reddant actus nostros malos, & vt augeant eorum maliciam, si ipsi secundum se sint mali; vt patet ex secunda conclusione, & aduertunt Sotus in 4. dist. 13. qu. 2. artic. 1. in fine, & Navar. in sum. cap. 14. numero tertio.

Ad secundum Respondetur, quod in primo casu mulier potest domum suam egredi quoties sibi fuerit necessarium, vel vtile, quamuis sciat se esse turpiter amandā ab aliquo in particulari: Neque in hoc est aliquod discrimen, siue egressus sit omnino bonus & honestus, siue sit alia de causa peccatum, sicut dixi de ornatu; addidi tamen *ab aliquo in particulari*, quia (vt bene aduertit idem Navar. cap. citato, num. 33.) non tenemur omittere actum, verbi gratia ludum, in quo scimus aliquem in communi peccaturum in eo. De secundo vero casu dixi in prima illatione; & de tertio dico quod si Rex habet ius ad vendenda officia publica, (de quo alibi est agendum) non peccat vendendo, quia sequuntur illa inconuenientia, quia non sequuntur per se, & ex natura venditionis: sed per accidens, & ex malicia ementium; & (vt dixi) nemo tenetur relinquere vtilitatem, ad quam habet ius, propter inconuenientia, quæ inde possunt resultare per accidens; & idem dicendum est de bello.

Circa tertiam Conclusionem solet disputari, *an, quando nocumentum sequitur per accidens ex aliquo opere, & ita est omnino non intentum, neque præuisum; vt nullo modo imputetur ad culpam, possit imputari ad pœnam, si opus, ex quo sequitur sit secundum se illicitum, & peccatum?* & peculiariter habet hoc difficultatem in irregularitate, quæ incurritur propter homicidium, sed de hoc agemus infra quæst. 76. vbi inquiremus: *Vtrum ignorantia inuincibilis, quæ excusat à culpa, excuset etiam à pœna?* Et A exponemus sensum huius conclusionis, ex qua aliqui volunt colligere, quod D. Thomas sequatur partem negatiuam.

Circa quartam Conclusionem adverte, quod Divvs Thomas loquitur in ea, de non intento & non præuiso formaliter & expresse; & non de nullo modo intento & præuiso: quoniam hoc, sicut non habet rationem voluntarij, ita neque peccati aut culpæ. Quare vt nocumentum, quod sequitur per se ex peccato, aggrauet ipsum, requiritur & sufficit, quod saltem sit præuisum *imputatiue* & moraliter: in quo differt à nocumento, quod sequitur omnino per accidens, quoniam hoc neque imputatur ad culpam, neque aggrauat maliciam peccati, ex quo sequitur, nisi sit actu præuisum, saltem in communi, vt explicui dubio quarto. Quomodo vero nocumentum istud dicatur aggrauare directe, quamuis det speciem distinctam, explicatum est dubio tertio.

Circa quintam Conclusionem adverte, nocumentum quod sequitur ex peccato, B esse duplex, quoddam appellatur *reale siue damni*, quale est illud, quod quis infert alteri; & aliud appellatur *pœnale*, quod est illud, quod quis infert peccando sibi ipsi; nam quamuis possit aliquis peccando inferre sibi & alijs idem damnum: tamen quod infert sibi, est regulariter ipsi pœnale & molestum, non vero quod infert alteri: & rursum hoc damnum *pœnale* subdiuiditur: nam *interdum* sequitur per accidens ex peccato, vt cum non sequitur ex actu vt habet rationem peccati, sed secundum suam naturam, ita quod eodem modo sequeretur, quamuis ille actus non esset peccatum, vt in exemplo articuli, si quis currens ad occidendum, impingat, & lædat sibi pedem, nam eodem modo posset hoc contingere, quamuis curreret ad aliquod opus bonum; *interdum* vero sequitur per se, vt cum sequitur ex actu peccati: prout habet rationem peccati, sicut sequitur damnum, quod est punitio peccati; & de primo damno pœnali loquitur Divvs Thomas in hac quinta conclu- C sione, & de secundo in duabus vltimis: & quamuis in ista solum loquatur de primo in casu, quo non est intentum, nec præuisum, & ex consequenti non aggrauat peccatum: non ideo negat, quod interdum possit esse præuisum actu vel imputatiue, vt cum quis transit per agrum suum, & conculcat proprias segetes vt citius perueniat ad fornicandum: aut cum videt, aut tenetur præuidere, quod, si immoderate comedat, lædet propriam salutem: aut quod, si exerceat talem ludum, franget propria crura, in quibus casibus nocumentum proprium aggrauat peccatum, aut indirecte iuxta sensum secundæ conclusionis, si sequatur per accidens; aut directe, iuxta sensum quartæ, si sequatur per se. Sed ideo hoc fecit D. Thomas, quia voluit constituere hoc discrimen inter nocumenta propria, & aliena: quod ista facilius imputantur ad culpam, *tum quia*, cū homines regulariter sint magis soliciti ad cauendum propria damna, quàm aliena, minus possint propria imputari eorum negligentiæ; *tum etiam quia*, cum homines habeant maius ius in

bona propria, quàm in aliena facilius possunt ea exponere periculo, & non tenentur adeo solicite præuidere, & præcauere propria damna.

Quod si quæras, an, quando est præuisum nocumentum proprium & alienum, aggrauat magis peccatum nocumentum proprium, quàm alienum? *Respondetur*, cum D. THOMA articulo sequenti ad secundum, quod interdum aggrauet magis & interdum minus; *nam quando* nocumentum proprium fit in rebus, quæ subduntur dominio nostræ voluntatis, cuiusmodi sunt bona à nobis possessa: minus aggrauat peccatum, quàm nocumentum alienum; vt, minus peccat, qui in exemplo secundæ conclusionis comburit segetes proprias, quam qui comburit alienas; *quando vero* nocumentum proprium fit in rebus, quæ non subduntur dominio nostræ voluntatis, cuiusmodi sunt bona naturalia, & spiritualia: magis aggrauat peccatum, quàm nocumentum alienum, vt grauius peccat qui interficit seipsum, quam qui interficit alterum.

CIRCA solutionem tertij est

DVBIVM V.

An inducens mulierem ad fornicandum grauius peccet quàm homicida?

§ 1. *Proponuntur variæ sententiæ cum fundamentis.*

ET VT INTELLIGATVR id, de quo est difficultas, ADVERTE 1. quod in peccato inducentis ad fornicandum potest distinguduplex grauitas; vna essentialis, aut substantialis, quæ sumitur ex obiecto ipsius fornicationis; & altera quasi accidentaria, quæ sumitur ex eo, quod fornicator prouocet mulierem ad peccandum, & est ipsi causa ruinæ, & mortis spiritualis: & quantum ad *priorem* grauitatem omnes supponunt vt certum, peccatum istud superari ab homicidio: quantum ad *posteriorem* vero est difficultas vtrum ratione eius peccatum istud sit grauius homicidio, & in hoc sunt diuersæ sententiæ inter discipulos D. THOMÆ. Quæ vt rectius intelligantur,

NOTANDVM 2. quod dupliciter potest fornicator inducere mulierem ad fornicationem. *Primo* intendendo directe & formaliter hoc damnum spirituale ipsius, quod peccet & amittat vitam gratiæ; *Secundo* intendendo tantum propriam delectationem.

Hoc SVPPOSITO est PRIMA sententia eorum, qui dicunt, quod siue prouocet *primo* siue *secundo modo*, peccet leuius quàm homicida, & probatur *primo*, quia homicida est causa totalis & efficax homicidij, & infert vim alteri: qui vero prouocat mulierem ad peccandum, etiamsi directe intendat quod peccet, *non est* causa totalis & efficax mortis spiritualis alterius: quia nemo moritur

A spiritualiter nisi propria voluntate peccando, *neque* infert vim, quia solum peccat suadendo: ergo grauius peccat homicida.

SECVNDO vita corporalis semel amissa recuperari non potest, vita vero spiritualis potest recuperari per pænitentiam: ergo ex hac parte grauius damnum est priuari vita corporali, quàm priuari vita spirituali; & ex consequenti homicida infert alteri maius damnum, quàm prouocans ad peccandum.

TERTIO, peccatum scandali, siue mors spiritualis proximi sit directe intenta, siue indirecte, semper est eiusdem speciei, sicut peccatum homicidij siue occisio hominis sit indirecte intenta, siue indirecte, vt quando quis aliud intendens occidit hominem culpabiliter, semper est eiusdem speciei: sed quando mors spiritualis proximi est indirecte intenta, est minus graue peccatum scandali, quàm peccatum homicidij, vt DIVVS THOMAS concedit in hac solutione; ergo etiam quando est directe intenta.

B SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt, quod quomodocumque prouocet, peccat grauius quàm homicida, non omni ex parte, sed ex parte obiecti, quorum fundamenta adducemus postea.

TERTIA SENTENTIA inter has media est CAIETANI hoc loco, qui dicit duo: *Primum* est, quod quando is, qui prouocat mulierem ad peccandum, intendit directe mortem spiritualem ipsius, peccat grauius quam homicida. *Alterum* est, quod quando solum intendit eam indirecte, & consequenter, quia primario & directe intendit propriam delectationem, & ad eam consequitur mors spiritualis alterius, non peccat grauius quàm homicida. Et in vtroque sequuntur eum multi ex recentioribus, fundamentum *primi* est idem apud omnes, quod referam postea; fundamentum vero *secundi* est hoc, quod in illo ruina spiritualis proximi non dat actui inducendi ad fornicationem speciem peccati distinctam ab specie fornicationis, sed solum aggrauat maliciam fornicationis, vt circumstantia eius, ergo ratione huius

C nocumenti non est actus ille grauius peccatum, quàm homicidium. *Consequentia* patet, quia *nec est grauius quoad speciem*, cum semper maneat intra speciem fornicationis, quæ est minus mala quam species homicidij; *neque quoad circumstantias non mutantes speciem*, cùm potius ex parte istorum superetur ab homicidio, vt constat ex argumentis primæ sententiæ. *Antecedens* vero tripliciter probatur; *Primo* à CAIETANO, qui hoc loco & alijs (vt retuli dubio secundo) sequitur illam sententiam, quod neque ruina proximi spiritualis, neque vlla circumstantia det speciem, nisi sit formaliter volita. Quia mors spiritualis proximi in isto casu nullo modo est volita vt obiectum: ergo non potest dare speciem. *Consequentia* patet, quia (vt supra diximus ex sententia DIVI THOMÆ, & est satis euidens,) id quod nullo modo habet rationem obiecti respectu alicuius actus, siue voluntatis, siue cuiuscunque alterius potentiæ, non potest dare ei speciem; & *Antecedens* probatur, quia *neque* est volita vt medium ad delectationem, per se intentam, *neque* vt finis eius: *Confirmatur*, quia ista mors spiritualis nullo modo est intenta à peccante, sed conse-

quitur omnino præter eius intentionem: ergo non dat speciem suo actui. Probo antecedens, quia neque est intenta ab eo *vt homo* est, quia sic intendit delectationem absolute; neque *vt peccans* est, quia sic formaliter intendit delectationem ex fornicatione, aut inducere mulierem non suam ad illum actum turpem.

Secundo probatur ab alijs, quibus non placet illa sententia CAIETANI, quia saltem circumstantiæ generales omnium peccatorum, non dant speciem, nisi sint formaliter & directe intentæ: vt patet de inobedientia, superbia, odio Dei, & alijs similibus: sed huiusmodi est mors spiritualis respectu omnium peccatorum mortalium: ergo nisi sit formaliter intenta, non dat particularem speciem. *Dices minorem* solum esse veram de morte spirituali propria, non tamen de aliena, de qua nunc loquimur: quoniam hæc solum sequitur ad certum genus peccatorum. *Sed contra* quia vt circumstantia non det speciem nisi sit formaliter intenta, non est necesse quod conueniat omnibus peccatis, sed satis est quod conueniat certo generi peccatorum; sicut in omnibus peccatis contra præcepta Ecclesiæ est quidam contemptus potestatis Ecclesiasticæ, & in omnibus peccatis contra proximum est quoddam odium ipsius; & tamen neque in illis est determinata species contemptus, neque in istis species odij, nisi ista duo formaliter intendantur. Item quia omnibus peccatis mortalibus, quantum est de se, conuenit, quod ad ea consequatur mors spiritualis proximi, quia quodcunque peccatum mortale est ex se sufficiens exemplum ad mouendum ad aliud simile.

Tertio probatur ab aliis, quibus nulla ex istis rationibus placet: quia esse causam mortis spiritualis proximi non habet oppositionem cum speciali virtute, nisi sit formaliter intentum, ergo neque habet specialem malitiam; *Consequentia* patet, quia sicut malitia consistit in oppositione cum virtute, ita specialis malitia in speciali oppositione cum speciali virtute; & *antecedens* probatur, quoniam imprimis non opponitur iustitiæ, sicut neque cum est formaliter intentum seclusa vi, & fraude; quia circa ea, quorum habemus dominium, cuiusmodi sunt actiones nostræ, & bona spiritualia, quæ habemus, nemini scienti & volenti fit iniuria, de quo 2. 2. q. 48. & quæ. 62. in materia de restitutione; neque etiam opponitur charitati, quoniam sicut hæc respicit bonum Dei, vel proximi propter Deum, qua ratione est bonum ipsis, ita etiam actus oppositus ipsi debet respicere malum oppositum illi bono: & ex consequenti malum Dei aut proximi, qua ratione est malum ipsis; quia tota ratio oppositionis inter actus aut habitus sumitur ex oppositione inter obiecta ipsorum; & eodem modo potest probari, quod non opponatur misericordiæ, quoad actum correctionis fraternæ; vt dubio secundo retulimus ex D. THOMA, quia etiam correctio fraterna habet pro obiecto remotionem peccati à proximo, quatenus est malum ipsius; & huic obiecto non opponitur formaliter inductio proximi ad peccatum, quomodocunque, sed quatenus, est malum ipsius.

A

§. 2. *Vera sententia declaratur & probatur.*

PRIMA CONCLVSIO, *qui inducit mulierem ad fornicandum, intendendo formaliter & directe, quod peccet & amittat gratiam vitæ, peccat grauius quàm homicida; non solum quoad grauitatem essentialem & specificam, sed etiam quoad grauitatem totalem, quæ consurgit ex essentiali & accidentali.* PRIMA PARS probatur, quia mors spiritualis est obiectum peius quàm mors corporalis; ergo grauius peccatum est secundum essentiam velle formaliter mortem spiritualem alicuius, quàm homicidium; Patet *consequentia*, quoniam grauitas essentialis peccatorum sumitur ex obiectis, vt supra dixi.

Confirmatur, quoniam illud peccatum quod opponitur præstantiori virtuti, est grauius secundum essentiam, vt constat ex articulo quarto huius quæstionis: sed velle formaliter & directe mortem spiritualem proximi, cum opponatur charitati, opponitur præstantiori virtuti, quàm homicidium, quod opponitur iustitiæ; ergo est peccatum grauius secundum essentiam, quam homicidium.

B

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia grauitas accidentalis, quę simul cum essentiali constituit grauitatem totalem, sumitur ex circumstantijs, quæ sunt extra essentiam; sed ex parte actus volendi directe mortem spiritualem alterius non superatur ab homicidio, ergo neque quoad grauitatem accidentalem; Probatur *minor*, quia non superatur *in modo voluntarij*, cùm vtrobique sit volita mors æque intensè, & formaliter & directe; neque *in quantitate obiecti*, quoniam vtrobique est volita tantum mors; neque *in aliqua circumstantia* addente nouam speciem; Quod vero non sit satis superari in ijs, quæ referuntur in primo & secundo argumento primæ sententiæ, ostendimus facile in eorum solutione.

Sed obijcies, quia sequitur, esse grauius peccatum inducere prædicto modo mulierem ad fornicandum, quam interficere mille homines. *Respondetur* distinguendo consequens; si enim intelligatur de grauitate *essentiali*, & specifica, potest concedi sequela, si tamen intelligatur de grauitate *totali*, quæ resultat ex malitia specifica & accidentali seu indiuiduali, debet negari; quoniam ratione quantitatis obiecti crescit in posteriori peccato grauitas accidentalis, quod tamen non contingit in nostro casu.

C

SECVNDA CONCLVSIO, *qui inducit mulierem ad fornicandum non intendendo directe mortem spiritualem ipsius, sed propriam delectationem, peccat grauius quoad grauitatem essentialem quam homicida: non tamen quoad grauitatem totalem quæ resultat ex specifica & accidentali, seu indiuiduali.*

PRIMA PARS probatur, quoniam mors spiritualis, etiam vt volita indirecte, est peius obiectum quam mors corporalis volita directe; ergo dat peiorem speciem malitiæ actui, qui ad ipsam terminatur; Probatur *antecedens*, quoniam neutra mors constituitur in ratione obiecti propter modum, quo est volita; ergo quæ secundum se fuerit peior, erit etiam peior in ratione obiecti spe-

cificantis, quamuis sit minus intensè aut minus directe volita.

Confirmatur primo, quoniam actus, ex quo sequitur voluntarie mors spiritualis proximi, est in eadem specie scandali, siue mors sit intenta formaliter, siue solum virtualiter, vt patet ex ijs, quæ dixi in tertio dubio, & solet probari latius 2. 2. q. 43. art. 2. sed in priori casu est peccatum grauius secundum speciem, quàm homicidium, ergo etiam in secundo.

Confirmatur secundo, quia etiam in secundo casu opponitur charitati, & ex consequenti opponitur præstantiori virtuti, quam homicidium, quod opponitur iustitiæ.

Secvnda vero pars probatur, quia præter circumstantias, quæ referuntur in argumentis primæ sententiæ, reperitur in isto casu alia in homicidio, & non in scandalo, ratione cuius multum augetur malitia homicidij quoad grauitatem accidentalem; scilicet damnum esse formaliter intentum & ex consequenti, esse magis perfecte volitum; quam si non esset formaliter volitum sicut in scandalo, & ita magis peccat contra iustitiam, qui animo inferendi nocumentum conculcat segetes alienas, quàm qui id facit, vt citius transeat.

Sed contra vtramque conclusionem potest obijci, quod sequatur ex ijs, esse grauius peccatum inducere aliquem ad committendum peccatum veniale, siue hoc sit formaliter intentum siue non; quàm homicidium: & ex consequenti esse peccatum mortale; *hac secunda sequela* patet, quia est grauius homicidio, quod est peccatum mortale; *Prima* vero probatur, quia maius nocumentum proximi est peccatum veniale, cum sit culpa, respectu ipsius, quàm mors corporalis, quæ respectu eius non habet rationem actus; *Respondetur primo* negando *primam sequelam*, & ad probationem dicendum est, quod nocumentum (vt docet D. Thomas in solutione secundi) non aggrauat peccatum, nisi quatenus est causa maioris inordinationis in ipso: non autem potest esse causa inordinationis in actu ex quo prouenit, nisi quatenus inferatur contra ius, vt constat in iudice, qui, quamuis iubet suspendi latronem, non peccat ratione illius nocumenti, quia non est causa eius contra ius. & ideo illud nocumentum magis aggrauat, quod magis repugnant rectæ rationi, aut opponitur maiori & strictiori obligationi, quamuis sit in rebus inferioris ordinis; vt quamuis pecuniæ pertineant ad inferiorem ordinem, quàm honor, & integritas corporis, tamen furari centum aureos grauius peccatum est, quam leuiter lædere hominem, aut corpus alicuius: quia illud strictius prohibetur, quàm hoc; & ita contingit in casu argumenti, nam homicidium strictius prohibetur, & magis repugnat rectæ rationi, quàm inducere alterum ad peccandum venialiter. Neque mirum est, quod nocumentum in rebus inferioris ordinis repugnet magis rectæ rationi, quàm nocumentum in rebus superioris ordinis, si illud sit in suo ordine graue & maximum, istud vero leue & exiguum *Sed quoniam obijci* potest, peccatum scandali semper esse eiusdem speciei quantum ad malitiam scandali, siue sit inductio ad peccatum veniale, siue ad mortale, (vt D. Thomas docet de peccato veniali &

A mortali circa idem obiectum, quæstione præcedenti articulo 5.) & ex consequenti semper habere eandem grauitatem ex parte speciei; *Ideo secundo potest responderi*, admittendo *primam sequelam*, si consequens intelligatur præcisè de grauitate specifica, & negando secundam: & ad probationem respondetur, scandalum illud solum dici grauius furto magnæ quantitatis, aut homicidio ex parte speciei, ex quo non sequitur debere esse actu mortale, sicut odium Dei secundum speciem est grauius quocũque furto, & homicidio: & tamen propter defectum deliberationis potest non esse peccatum mortale; & similiter lædere corpus alicuius est grauius peccatum secundum speciem, quàm furtum: & tamen si læsio sit exigua, non erit peccatum mortale, propter paruitatem materiæ, & ita in nostro casu scandalum illud non est peccatum mortale propter leuitatem materiæ; & ratio in omnibus est eadem, scilicet quod esse mortale non conuenit actu alicui peccato ratione suæ differentiæ specificæ præcisè sumptæ, sed adiunctis conditionibus, quę ipsi conueniunt de facto, & in indiuiduo: cuiusmodi sunt perfecta deliberatio, quantitas sufficiens ex parte materiæ, siue obiecti, & alię similes, de quo agendum est infra q. 88. art. 1. *neque* ex hoc sequitur, concedendum esse sine addito, quod inducere ad peccatum veniale sit grauius peccatum, quàm homicidium, aut furtum graue: *quia* (vt dixi articulo 3. huius quæstionis) illud peccatum est dicendum simpliciter grauius, quod omnibus consideratis est grauius secundum moralem æstimationem.

§. 3: *Ad argumenta aliarum sententiarum.*

Ad primvm & secvndvm primæ sententiæ respondetur, duas illas circumstantias, quæ reperiuntur in homicidio, non præponderare excessui malitiæ, quæ ex obiecto directè intento cernitur in peccato intendentis formaliter & directe mortem spiritualem, aut peccatum mortale C alterius; alias eisdem argumentis probaretur, odium, blasphemiam, hæresin, & alia similia peccata, esse minus grauia quam homicidium, quia etiam ex eis non sequitur efficaciter damnum Deo, sed solum secundum affectum; & *præterea* quodcunque damnum illatum per huiusmodi peccata esse irreparabile; & addi potest *ad secundum* quod quamuis mors spiritualis sit reparabilis ex diuina misericordia per pænitentiam; tamen quantum est de se, & viribus naturæ, est irreparabilis, quemadmodum mors corporalis.

Ad tertivm concessa maiori negranda est minor, si intelligatur de grauitate specifica, cuius rationem assignaui in secunda conclusione; neque D. Thomas docuit oppositum in illa solutione, quoniam loquitur de grauitate totali; quæ est maior in homicidio, quàm in scandalo, quando mors spiritualis proximi non est intenta formaliter, & directe; quoniam grauitas accidentalis propter illas duas circumstantias est maior, vt dixi in conclusione citata.

Ad primvm tertiæ sententiæ, respondetur negando antecedens, & ad probationem dico, non

esse

esse necessarium vt aliquid sit obiectum specificans actum voluntatis, quod sit in rigore medium aut finis: sed satis esse, quod tanquam effectus sequatur certo ex altero eorum, iuxta sensum explicatum in quarto dubio; & hoc modo habet rationem obiecti mors spiritualis proximi in isto casu, quoniam sequitur certo & per se ex actu inducendi ad fornicandum.

Ad confirmationem nego antecedens: & ad probationem dico, quod in illo casu homo vt peccans intendit virtualiter mortem spiritualem proximi, & hoc est satis, vt ab ea sumat actus fornicationis speciem scandali, vt explicui in primo dubio.

Ad secundam respondetur, quod vt cępi explicare in solutione quarti argumenti dubij secundi, dupliciter aliqua circumstantia est communis omnibus aut pluribus peccatis: *Primo* quoniam aduenit eis supposita propria specie vniuscuiusque, & grauitate quam intra eam habet; sicut circumstantia sacrilegij aduenit homicidio, fornicationi, & furto; *Secundo* quia est conditio intrinseca ipsis aut secundum rationes specificas, aut secundum grauitatem, quam habent de facto & in indiuiduo intra proprias species; quando est communis secundo modo, non dat speciem nisi sit formaliter & directe intenta, & ita sunt communes circumstantiæ, quæ referuntur in maiori argumenti quia includuntur in ipsa violatione legis Dei, quæ est propria ratio peccati, nam violare legem superioris est in exercitio non obedire ei quod pertinet ad inobedientiam; & est nolle subijci quod pertinet ad superbiam; & auerti à Deo saltem vt legislatore, vel quantum ad eius præceptum, pertinet ad odium, quia vt docet D. THOMAS 2. 2. q. 34. art. 2. sicut voluntas per se inhæret ei, quod amat: ita secundum se refugit id, quod odit; & similiter auersio à Deo vt ab vltimo fine, quæ reperitur solum in peccatis mortalibus, consistit in grauitate quam habet de facto intra propriã speciem, quod scilicet sit tanta, vt merito dissoluat amicitiam, vt loco citato explicui. Quando vero aliqua circumstantia est communis *priori modo*, si secundum se importat deformitatem ad rationem, bene potest dare speciem actui, quamuis non sit formaliter & directe intenta, vt constat in exemplo proposito sacrilegij, & ita est communis circumstantia omnium aut aliquorum peccatorum mortalium, esse causas vel occasiones mortis spiritualis proximi; quia *imprimis* hoc non est intrinsecum ipsis, secundum proprias rationes formales, quæ consistunt in violationibus specialium præceptorum, cum conditionibus requisitis ad peccatum mortale: sed sequitur ex eis; & *præterea* secundum se importat deformitatem non minus, quàm esse causam nocumenti in rebus externis, aut in corpore.

Ad vltimam respondetur, negando antecedens, & ad probationem dico, quod esse illo modo causam mortis spiritualis proximi opponitur charitati mediate vt imperanti actum oppositum; misericordiæ vero immediate & vt elicienti actum correctionis fraternæ; cui opponitur formaliter; & ad obiectionem contra hoc propositam; Respondetur negando quod mors spiritualis proximi, prout est obiectum scandali, non opponatur remotioni peccati ab ipso proximo, prout est obiectum correctionis fraternæ; quia sicut ista habet rationem obiecti, in quantum est bonum proximi: ita illa in quantum est malum eiusdem; *Neque obstat* quod ista sit formaliter & directe volita, in quantum est tale bonum: & illa non sit eodem modo volita, in quantum est malum proximi; sed solum virtualiter, quia vt duo obiecta materialia dicantur formaliter opposita in genere moris, non requiritur quod sint volita eodem modo; sed satis est quod opponantur in ratione boni & mali respectu eiusdem, & per ordinem ad pręceptum vel præcepta eiusdem virtutis.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm peccatum aggrauetur ratione personæ, in quam peccatur?

PRIMA CONCLVSIO, *necesse est, peccatum aggrauari secundum conditionem personæ, in quam peccatur.*

SECVNDA CONCLVSIO, *non quacunque conditio personæ in quam peccatur, aggrauat peccatum: sed illa sola, quæ attenditur in personis in ordine ad Deum, vel peccantem, aut ad proximos.*

TERTIA CONCLVSIO, *ex parte Dei peccatum fit grauius, quia persona, in quam peccatur, est magis coniuncta Deo, vel ratione virtutis, vel ratione officij.*

QVARTA CONCLVSIO, *ex parte ipsius tanto aliquis grauius peccat, quanto in personam magis sibi coniunctam, seu naturali necessitudine, seu beneficijs, seu quacunque coniunctione peccauerit.*

VLTIMA CONCLVSIO, *ex parte proximi tanto grauius peccatur, quanto peccatum plures tangit, & ideo peccatum quod committitur contra personam publicam, puta principem qui gerat personam totius multitudinis, grauius est quam quod committitur contra priuatam, & similiter iniuria quæ fit alicui famosæ seu celebri personæ, videtur esse grauior, ex hoc quod in scandalum & tribulationem plurimorum redundat.*

COMMENTARIVS.

NOTA PRIMO, Conclusiones istas posse habere duos sensus: *Primus* est, ratione cuiuscunque ex illis conditionibus personæ, in quam peccatur, habere peccatum semper aliquam grauitatem, & hanc tanto esse maiorem non simpliciter, nec respectu grauitatis quam potest habere peccatum ex ratione alterius conditionis, sed in proprio genere; quanto est maior excessus in conditione illa, quæ est eius causa vel ratio; *Alter* est, tanto aliquod peccatum esse simpliciter grauius, quanto magis excedit ex parte personæ, contra quam committitur. *Primus* est vniuersaliter verus, & videtur intentus à D. THOMA: quoniam in conclusione non comparat peccata simpliciter quoad grauitatem, sed determinatè quoad eam, quæ sumitur ex conditione aliqua in particulari. *Secundus* vero non est vniuersaliter verus, sed solum in casu, quo cætera, quæ pertinent ad grauitatem, sunt paria in peccatis, in

ter quæ fit comparatio: quoniam bene poteſt contingere, quod peccatum grauius altero ex parte perſonæ, in quam peccatur, ſit minus graue ratione obiecti, & aliarum circumſtantiarum; vt minus graue eſt furtum commiſſum contra hominem ſanctum, quàm homicidium non ſancti.

Ex his ſequitur ſolutio duarum obiectionum, quæ proponi poſſunt contra concluſiones. *Prima* eſt, eſſe grauius peccatum interficere peccatorem, quem probabiliter credimus eſſe damnandum: quàm interficere iuſtum; & tamen iuſtus eſt magis coniunctus Deo; *Altera* eſt, eſſe grauius peccatum id, quod committitur contra patrem, quàm id quod committitur contra magis ſanctum, vt colligitur ex D. Thoma 2. 2. q. 26. art. 8. & tamen magis ſanctus eſt perſona dignior. Nam ad *primum* reſpondetur, quod interficere peccatorem in illo caſu eſſet ſimpliciter grauius peccatum ratione circumſtantiæ, ſcilicet nocumenti inſeparabilis: quod tantum eſt, vt præponderet exceſſui in dignitate perſonæ. Neque hoc eſt contra D. Thomam, quoniam (vt dixi) *vel* non loquitur de maiori grauitate ſimpliciter; *vel* ſi de ea loquatur, debet intelligi cum cætera ſint paria; neque etiam obſtat id, quod obijcit Almainus tract. 1. moral. ca. 8. in additione, ſcilicet, quod alias nunquam liceret vim vi repellere, & occidere iniuſtum aggreſſorem: quia ſequitur idem nocumentum, ſcilicet æterna damnatio ipſius; Poteſt enim reſponderi, non eſſe eandem rationem: quia nocumentum in iſto caſu non eſt voluntarium interficienti aggreſſorem, quia non tenetur vitare ipſum, relinquendo ius propriç defenſionis; & ideo non imputatur ei, vt explicui articulo præcedenti; quod tamen non habet locum in caſu, de quo loquimur, quoniam ſupponimus interfici peccatorem iniuſte & cum præuiſione illius nocumenti, & obligatione vitandi ipſum; quia nihil eſt quod excuſet ab ea. *Ad ſecundam* reſpondetur concedendo id, quod obijcitur: quia magis tenemur diligere parentes, & conſanguineos, quàm extraneos, ſaltem quantum ad bona, quæ pertinent aliquo modo ad coniunctionem naturalem, quæ fundatur in conſanguinitate; & ideo grauius peccatum eſt offendere ipſos, quam offendere extraneos. Et ad impugnationem reſpondetur, quod licet maior ſanctitas ſit maior dignitas in ſe, & in ordine ad præmium beatitudinis: tamen in ordine ad morem ipſis exhibendum, præſertim reſpectu illorum bonorum, maior dignitas & maius ius eſt coniunctio naturalis; Neque hoc eſt contra D. Thomam in iſto articulo, quia (vt dixi) non comparat peccata ſimpliciter quoad grauitatem, ſed determinate quoad eam, quæ ſumitur ex conditione aliqua in particulari.

Et ſi quæras quæ iſtarum conditionum aggrauat magis peccatum quantum eſt de ſe, ſiue conferendo titulos vnius conditionis inter ſe, vt coniunctionem cum Deo ratione virtutis, cum coniunctione cum ipſo ratione officij; ſiue conferendo vnam conditionem cum alia, vt coniunctionem nobiſcum ratione conſanguinitatis, cum officio publico? Reſpondetur ſolutionem huius difficultatis pendere ex ſolutione alterius, ſcilicet quæ iſtarum conditionum inducat maiorem obligationem ſecundum charitatem, & rectam rationem diligendi perſonam, in quam peccatur; quo-

A niam illa quæ fuerit cauſa maioris obligationis, aggrauabit magis peccatum, quantum eſt de ſe: quia vbi violatur maior obligatio, committitur grauius peccatum. Verum explicare hoc non eſt huius loci, & de eo, videri poteſt D. Thomas 2. 2. q. 26. vbi agit de ordine charitatis.

Secundo notandum, conditionem perſonæ dupliciter aggrauare, *primo* mutando ſpeciem, vt cum vel ex natura rei, vel præcepto aliquo iuris, poſitiui importat ſpecialem deformitatem, aut oppoſitionem cum virtute: vt occidere ſacerdotem, eſt ſacrilegium, & occidere patrem eſt parricidium; & ſimiliter accedere ad virginem eſt ſtuprum, & accedere ad conſanguineam eſt inceſtus: & ſic in alijs; verum non eſt neceſſarium quod circumſtantia perſonæ, quç addita vim peccato mutat ſpeciem, mutet eam ſi addatur alijs; vt circumſtantia conſanguinitatis, quæ in peccato homicidij, aut luxuriæ mutat ſpeciem, non mutat eam in peccato detractionis, aut furti. *Secundo* aggrauat circumſtantia perſonæ intra eandem ſpeciem, vt occidere virum ſanctum eſt grauius pec-
B catum intra ſpeciem homicidij, & detrahere conſanguineis intra ſpeciem detractionis.

Et ſi quæras an circumſtantia perſonæ, in quam peccatur, quando non mutat ſpeciem, aggrauet malitiam notabiliter, & mortaliter? *Reſpondetur* cum diſtinctione: *aut enim* circumſtantia iſta adiungitur peccato mortali; *aut veniali* & in *primo* caſu dicunt *aliqui* regulariter non ita aggrauare, ſed in aliquo euẽtu. vt ſi occiſus ſit vir doctiſſimus aut ſanctiſſimus, qui maxime prodeſſet reipub. aut dux aliquis inſignis. Verum eſt, quod in iſto exemplo poſſet alicui videri, circumſtantiam illam mutare ſpeciem, quia importat ſpecialem oppoſitionem cum charitate, aut cum iuſtitia legali; quoniam ſicut iſta inclinat partes ad bonum totius reipublicæ: ita etiam repugnat ipſi, quod pars inferat voluntarie damnum Reipublicæ. Sed quidquid ſit de mutatione ſpeciei, certum eſt notabiliter aggrauare, quia ratione ipſius extenditur ad multos graue damnum. In *poſteriori* autem caſu dicendum eſt, nunquam ita aggrauare: quod effi-
C caciter oſtenditur ex doctrina D. Thomæ de malo q. 7. art. 4. nam *vel* peccatum illud eſt veniale ex proprio genere: *vel* ex proprio genere mortale, & veniale de facto propter defectum alicuius conditionis requiſitæ ad peccatum mortale: *ſi primum* per nullam circumſtantiam, quæ non mutat ſpeciem, poterit fieri mortale, quia illud peccatum dicitur veniale ex genere ſuo, quod intra proprium genus & ſpeciem non poteſt eſſe mortale; *ſi ſecundum*, non poterit fieri mortale, niſi ſuppleatur ille defectus, ratione cuius eſt veniale; conſtat autem non ſuppleri propter dignitatem, aut conditionem perſonæ, in quam peccatur. Quod ſic probo, peccatum, quod ex genere ſuo eſt mortale, ſolum poteſt eſſe de facto veniale propter duos defectus, ſcilicet propter defectum quantitatis propriæ materiæ; aut propter defectum plenæ deliberationis: ſed neuter defectus ſuppletur ratione circumſtantiæ perſonæ, in quam peccatur; ergo abſolute non ſuppletur ille defectus, propter quem eſt veniale. Probatur *iſta minor*. quia imprimis deliberatio non fit magis perfecta, neque etiam materia fit maior: ſi enim obolus eſt exigua materia in furto, etiam erit exigua, quamuis furtum committi-

mittatur contra virum sanctum, aut maximæ dignitatis; ex quo patet non esse eandem rationem quantum ad hoc de augmento obiecti, & de augmento dignitatis personæ in quam peccatur: quia per augmentum obiecti suppletur primus defectus, quoniam additur maior quantitas propriæ materiæ, non vero per augmentum dignitatis personæ.

TERTIO NOTANDVM, quod quamuis D. THOMAS expresse solum loquatur de conditione personæ creatæ: tamen ex doctrina huius articuli aperte colligitur, quod peccatum mortale quatenus auertit à Deo vt fine vltimo, habet quandam infinitatem, non quidem simpliciter, (quoniam ad hoc esset necessarium, quod ex parte proprij obiecti esset infinite malum) sed secundum quid, quoniam nulla est ratio, propter quam ex conditione personæ creatæ, quæ attenditur in ordine ad Deum, augeatur grauitas peccati, & non augeatur ratione ipsius Dei; & cum nulla sit proportio inter augmentū, quod sumitur ex dignitate personæ creatæ; & illud, quod sumitur ex dignitate Dei, sicut neque inter ipsas dignitates: sequitur, quod istud debeat esse aliquo modo infinitum; sed hoc latius explicandum est infra quæstion. 88.

CIRCA SOLVTIONEM SECVNDI, *aduerte*, quod si quis voluerit defendere cum CANO 4. parte relectionis de pænitentia, & cum alijs, nos habere dominium gratiæ, quæ est in nobis: poterit respondere ad verba huius solutionis, D. THO. in eis non id negare absolute, sed solum dicere, bona spiritualia non subdi dominio voluntatis, comparatione facta ad bona possessa; quasi diceret, non ita plene subdi, sicut illa, quia non possumus ea transferre ad alios, sicut pecunias, quarum sumus domini.

CIRCA SOLVTIONEM TERTII, solet inquiri, verum iniuria facta diuiti aut nobili, & potenti, sit grauius peccatum, quàm similis iniuria facta pauperi, aut ignobili, & de infima plebe? Et communiter Respondetur affirmatiue ex D. THOMA quodlib. 10. art. 12. & 2. 2. q. 63. art. 3. quem sequitur SOTVS lib. 3. de iustitia q. 6. art. 6. & ratio colligitur ex tertia conclusione huius articuli, quia diuites & potentes atque nobiles sunt potiores partes reipublicæ sæcularis, & ideo iniuria ipsis facta redundat in maius damnum reipublicæ, quia per eam læduntur præcipuæ partes ipsius. *Item* quia isti sunt magis conspicui & noti in republica, & ita eorum iniuria plus notatur ab alijs, & ex consequenti cedit magis in scandalum & tribulationem aliorum. *Neque obstat* illud; IACOBI 2. *etenim si introierit in conuentum vestrum vir annulum aureum habens &c.* vbi cum reprehendat, tanquam peccatum, exhibere maiorem reuerentiam diuiti, quàm pauperi: consequenter videtur docere, non esse magis debitum honorem magis diuiti. *Nam respondetur*, IACOBVM loqui de honore, qui debetur alicui ratione propriæ virtutis, non autem de eo, qui debetur ei ratione status, quem habet in republica.

ARTICVLVS X.

Vtrum magnitudo personæ peccantis aggrauet peccatum?

PRIMA CONCLVSIO. *Peccata, quæ propter infirmitatem humanæ naturæ proueniunt ex surreptione, minus imputantur ei, qui est maior in virtute.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Peccata ex deliberatione procedentia tanto magis alicui imputantur, quanto maior est.*

COMMENTARIVS.

NOTA PRIMO, circumstantiam personæ peccantis interdum aggrauare mutando speciem, quod vt CAIETAN. aduertit supra q. 7. tunc solum contingit, cum peccatum voto, vel statui peccantis repugnat directe; vt si religiosus fornicetur, erit peccatum illud propter circumstantiam personæ in specie sacrilegij, quia est contra votum. Et si parochus aut Episcopus omittat ea, ad quæ tenetur ratione status; si tamen blasphemet solius blasphemiæ reus erit, & interdum intra eandem speciem, vt patet in isto exemplo; & quando non mutat speciem, non aggrauat notabiliter, regulariter loquendo, neque facit vnquam de peccato veniali mortale, sicut diximus articulo præcedenti de circumstantia personæ in quam peccatur; & asseritur expresse à D. THOMA q. 2. de malo art. 8. ad 5. & q. 7. art. 7. in corpore. In quo decepti aliqui, quos refert ANGESTVS capit. 8. moral. §. circumstantia personæ, notabili 2. qui dicebant, mendacium quod de se est veniale, effici in viris perfectis mortale.

SECVNDO NOTANDVM, *posse obijci* contra primam conclusionem quod D. THOMAS 2. 2. q. 186. art. 10. dicit; quodcunque peccatum religiosi, siue sit veniale, siue mortale, si non sit contra votum, neque fiat cum scandalo, aut contemptu, esse leuius peccato sæcularis eiusdem speciei: hic vero solum dicit peccata, quæ proueniunt ex surreptione esse leuiora. *Sed respondetur*, nullam esse repugnantiam in his locis, quoniam hic per *peccata ex surreptione*, non intellexit D. THOMAS solum venialia, sed etiam mortalia, quæ ex ignorantia & infirmitate procedunt. Et per *peccata ex deliberatione*, intellexit ea, quæ ex malitia aut contemptu committuntur; *neque* ita sumi surreptionem est alienum à D. THOMA, *nam* ipse quodlib. 9. art. 14. in solutione primi dicit, peccatum Petri negantis Christum, non fuisse ex surreptione, *vt surreptio opponitur deliberationi*, sicut primi motus dicuntur esse ex surreptione: sed *vt opponitur electioni*, quia Petrus non peccauit ex electione, quasi ex certa malitia, sed ex passione timoris, & subdit, hanc surreptionem non excusare à mortali.

Verum vt intelligatur sensus huius conclusionis, *aduerte*, quod peccata illa cæteris paribus, hoc est supposita æqualitate ex parte obiecti, conatus, occasionis, & negligentiæ reprimendi &c. semper

sunt grauiora in religiosis, & viris magis perfectis vt euidenter colligitur ex omnibus rationibus, quibus D. THOMAS probauit secundam conclusionem. Neque hoc est contra *primam*, quoniam sensus ipsius est, quod vt plurimum hæc peccata sunt leniora in viris perfectioribus, quoniam plærunq; solent prouenire ex minori negligentia & minori conatu, quia ipsi maiori cura & diligentia conantur placere Deo in omnibus, & vitare quęcunque peccata.

In fine huius quæstionis proposueram explicare quomodo ex his omnibus, quæ diximus pertinere ad grauitatem peccati commissionis, possit aggrauari malitia omissionis: sed quia nimium immorati sumus in hac quæstione, sufficiant nunc ea quę de ea re dixi supra q. 71. art. 5. in fine.

QVÆSTIO LXXIV.

DE SVBIECTO PECCATORVM.

RATIO ORDINIS

SVpponit D. Thomas in hac quæstione tanquam certum, hominem ipsum, qui exercet actionem lege prohibitam, aut omittit præceptum, esse proprium subiectum peccati. In quo videntur errasse VALENTINIVS & MANICHÆVS, qui, vt refert CASTRO lib. 12. aduersus hæreses verb. *peccatum* hæresi. 3. dicebant, peccatum non esse à libero arbitrio, sed à dęmone, & consequenter tenebantur dicere, peccatum esse in ipso dæmone, quoniam peccatum denominat peccantem, & est in eo, & peccans dicitur is, à quo procedit peccatum, & non qui nullo modo est eius principium. Vult autem hoc supposito explicare, in quibus potentijs hominis sit peccatum, vt in subiecto proximo: loquiturque de peccato actuali, & non de habituali, quod manet transacto actuali, quoniam de eo agit infra q. 86.

ARTICVLVS I.

Vtrùm voluntas sit subiectum peccati?

CONCLVSIO, *Peccatum est in voluntate sicut in subiecto.*

COMMENTARIVS.

A

IN HAC conclusione aliquid est certum, & aliquid dubium: nam certum est secundum fidem, in voluntate esse vere & proprie peccatum, & solum eius consensum sufficere, vt aliquid sit peccatum, vt patet Math. 5. 6. & 7. *Confirmatur*, quoniam in voluntate Angeli potuit hac

B

ratione esse peccatum; & in hoc errauerunt Iudæi constituentes totam iniustitiam, atque adeo totum peccatum in exterioribus actibus, vt colligitur ex Math. 5. & refertur à IOSEPHO lib. 12. Antiquit. cap. 13. contra quos est illud psalmi. 65. *si aspexi in corde meo iniquitatem*, & quod actus voluntatis directe prohibetur nono & decimo præcepto decalogi; & quod omnia, quę diximus supra requiri ad malitiam moralem & ad peccatum possunt conuenire consensui voluntatis, separato ab omni actu externo.

Sed est

DVBIVM.

An debeat intelligi de omni peccato, ita vt sensus eius sit, omne peccatum esse in voluntate, vt in subiecto?

§ 1. *Pars negatiua.*

ET *ratio* dubitãdi *pro parte negatiua*, est, quod actus externi sunt peccata. Dicimus enim, furtum & homicidium esse peccatum, & idem est de actibus appetitus sensitiui, & tamen actus isti, cum sint materiales, non possunt esse in voluntate, quæ est immaterialis vt in subiecto.

Confirmatur quoniam ex ratione, qua D. THOMAS probat hanc conclusionem, colligitur oppositum: nam in ea supponit vt certum, omnes actus morales, siue sint virtutum, siue peccatorum, esse actus immanentes; & ex consequenti manere in potentia, quæ est eorum principium vt in subiecto; ex quo aperte sequitur, actus aliarum potentiarum, qui sunt peccata, esse in ipsis potentijs, atque proinde non esse in voluntate, quoniam idem accidens non potest esse in subiectis realiter distinctis.

AD

AD HOC CONRADVS dicit duo: *Primum* est conclusionem istam propositam fuisse à D. THOMA indefinite, & ideo non debere verificari in omnibus peccatis, sed in aliquibus, scilicet in illis, quæ sunt actus interni eliciti à voluntate.

Alterum est, intelligendam esse conclusionem istam de omni peccato, saltem quoad formale & principale peccati, quod est esse liberum aut voluntarium, quoniam hoc habent actus ab actibus voluntatis, quibus medijs imperantur; addit tamē dupliciter posse esse voluntarium actum alterius potentiæ, scil. *directe* vt cum voluntas directe & positiue mouet ad eum, aut *indirecte*, vt cum non ita mouet, sed potest, & tenetur impedire talem actum, & non impedit; & quod in *primo* casu est in voluntate formale peccati positiue, quia est in ipsa actus positiuus, à quo peccatum illud habet esse voluntarium; In *posteriori* vero solum est in ea formale actus peccati, sicut priuatio, quia peccatum illud non habet quod sit voluntarium ab actu positiuo voluntatis, sed solum à priuatione actus debiti ad impediendum ipsum, & hæc priuatio est in voluntate. Et postea subdit, quod in isto casu peccatum est in voluntate, non proprie subiectiue, sed moraliter imputatiue.

§ 2. *Resolutio quæstionis, pro parte affirmatiua.*

DICO PRIMO, *conclusio articuli, licet indefinite sit proposita, tamen intelligenda est vniuersaliter de omnibus peccatis.* Probatur quoniam D. THOMAS colligit eam ex duobus principijs vniuersalibus, hoc modo: omnis actus immanens est in suo principio tanquam in subiecto; sed omnes actus morales siue sint actus virtutum, siue peccatorum sunt immanentes: ergo sunt in voluntate, quæ est eorum principium, tanquam in subiecto. *Maiorem* probat D. THOMAS ex discrimine apud omnes recepto inter actiones immanentes & transeuntes; *minorem* vero non probat, sed relinquit eam vt notam; sed CAIETANVS probat eam, quoniam actus boni aut mali moraliter habent effectum formalem in nobis existentem, ergo etiam ipsi sunt in nobis, & ex consequenti sunt immanentes, & non transeuntes. *Antecedens* patet, quia cum sumus actu boni, aut mali moraliter ratione actuum; tanquam formarum, ita quod esse nos ita bonos aut malos, est effectus ipsorum actuum in genere causæ formalis; *consequentia* vero probatur, quia causa formalis non potest separari, subiecto à suo effectu, sicut causa efficiens, quia effectus causæ formalis non est aliud, quàm ipsam esse vnitam subiecto.

Neque obstat quod à forma extrinseca possit aliquid denominari formaliter tale, vt ab actione transeunte, quæ est passio, denominatur formaliter agens, & à visione, quæ est in oculo meo denominatur paries formaliter visus: *nam quicquid sit* de principio formali, vnde sumuntur istæ denominationes, est magnum discrimen, quoniam actio, quæ est in passo, non est causa formalis alicuius effectus existentis in agente, sed solum cuiusdam denominationis extrinsecæ, & idem est de visione respectu parietis, at vero nos non solum denominamur, sed sumus actu boni aut mali ratione nostrorum actuum.

Quod si obiicias hoc argumento solum probari

A quod peccatum debeat esse in peccante, non vero quod determinate sit in voluntate; *Respondetur* vtrumque probari, quia etiam ipsa voluntas est bona vel mala ratione actuum moralium. Et præterea quoniam actus immanentes non solum sunt in agente, sed etiā in potentia, à qua procedūt, tanquam à principio, & omnes actus morales procedunt hoc modo à voluntate, quia vt DIVVS THOMAS, docet in articulo proprium est actuum moralium esse voluntarios, & voluntarium dicitur quod procedit à voluntate tanquam à principio.

DICO SECVNDO: *non solum sunt omnia peccata in voluntate, tanquam in primo mouente, sed etiam tanquam in subiecto.* Probatur *primo* quoniam D. THOMAS hoc voluit docere, nam vt probet illam conclusionem, non assumit pro medio, quod voluntas in homine sit primum mouens respectu aliarum potentiarum, sed quod actus immanentes manent in principio à quo procedunt, tanquam in subiecto; Et in solutione tertij, vt explicet quomodo voluntas possit esse subiectum peccati, quamuis sit causa efficiens, dicit, quod solum in causis, quæ agunt actione transeunti, & quæ non mouent se repugnat esse idem

B causam efficientem & subiectum actionis. *Item* quia ratio, qua præcedentem conclusionem probauimus, conuincit hoc aperte: si enim omnis actio immanens est in suo principio, tanquam in subiecto; & omne peccatum est actio immanens, bene sequitur quod omne peccatum sit in voluntate, tanquam in subiecto, & non solum tanquam in mouente.

DICO TERTIO, *id à quo formaliter, aut tanquam à ratione formali, omnia peccata habent, quod sint voluntaria, est in voluntate tanquam in subiecto: & hoc satis est vt ipsa peccata dicantur esse eodem modo in voluntate.* Probatur PRIMA PARS, quia id, quo formaliter actus aliquis est in potestate voluntatis, est subiectiue in ipsa voluntate: ergo & id, quo formaliter est voluntarius; *Consequentia* patet, quoniam actum aliquem esse voluntarium, est esse in potestate voluntatis, vt sit vel non sit. Et *antecedens* probatur, quoniam à duobus tantū habet actus aliquis formaliter, siue

C tanquā à ratione formali, quod sit in potestate voluntatis, scilicet *aut à propria entitate*, quatenus importat intrinsecam indifferentiam, quæ explicatur per habitudinem ad voluntatem operantem cum indifferentia, vt cum est actus elicitus immediate à voluntate: & de hac indifferentia certum est esse subiectiue in voluntate, quoniam est ipsa entitas actus; *aut ab alio actu* elicito immediate à voluntate, vt cum est actus, qui tantum est in potestate voluntatis, vt imperatus ab ipsa, & de illo actu etiam est idem certum propter eandem rationem, scilicet quia etiam est volitio elicita à voluntate.

Neque obstat quod calor, qui est in ligno habeat esse à calore qui est in igne: *quia non* habet esse ab eo vt à causa, vel ratione formali ipsius, sed tanquā à virtute effectiua.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quoniā actus, qui est materiale peccati, non est subiectum malitiæ, à qua formaliter habet esse peccatum, nisi in quantum est voluntarius, sed vt voluntarius est subiectiue in voluntate; ergo etiam

vt peccatum. Probatur minor, quoniam est in voluntate, quantum ad id, quo formaliter constituitur in esse voluntarij. Pro quo *aduerte* id, quod D. THOMAS supra quæst. 17. artic. 4. sæpe docet, scilicet actum internum & externum, siue elicitum & imperatum, constituere vnum numero voluntarium, & subiectum malitiæ moralis; & nos dicere nunc, partem formalem huius subiecti in ratione subiecti esse in voluntate. An vero etiam ipsa malitia moralis sit subiectiue solum in voluntate, vel partim in voluntate, & partim in actu imperato, explicabitur articulo sequēti.

SED CONTRA Conclusionem hanc est argumentum, quia motus impudici sensualitatis, quamuis voluntas nullum eliciat actum circa eas, sed solum possit, & teneatur reprimere eos, & non reprimat; sunt peccata: & tamen non sunt in voluntate, quia non pendent ab aliquo actu ipsius; ergo non omnia peccata sunt in voluntate.

Respondetur, negando minorem, & ad probationem dicendum est, quod vt peccatum aliquod sit in voluntate, satis est esse voluntarium, & motus illos in casu posito esse voluntarios indirecte, propter negationem actus debiti, quæ solet appellari actus interpretatiuus; An vero malitia eorum sit commissionis, vel omissionis, & quo modo sit in voluntate, explicabitur articulo quarto.

EX HIS PATET solutio argumenti & confirmationis, manet siquidem explicatum, esse satis vt omnia peccata sint in voluntate quod sint in ea, quantum ad id, à quo formaliter habeant esse voluntaria, quamuis secundum proprias entitates sint in alijs potentijs.

ARTICVLVS II.

Vtrùm sola voluntas sit subiectum peccati?

CONCLVSIO. ***Non solum voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illæ potentiæ, quæ possunt mouere ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem.***

COMMENTARIVS.

CIRCA quam est

DVBIVM.

Vtrum sit vera?

§ 1. *Fundamenta pro explicatione dubij.*

ET RATIO DVBITANDI *pro parte negatiua* est, quoniam aperte videtur repugnare cōclusioni præcedentis articuli: si enim in alijs potentijs distinctis à voluntate, potest reperiri peccatum: ergo saltem peccata, quæ fuerint eis, non erunt in voluntate; quia idem numero accidens nō potest esse in subiectis distinctis; & ex consequenti, non poterit esse vniuersaliter verum, omnia peccata esse in voluntate vt in subiecto, sicut in conclusione præcedentis articuli affirmatur, saltem iuxta nostram explicationem.

A PRO SOLVTIONE, *aduerte primo*, in peccato, quod est actus potentiæ distinctæ à voluntate, posse considerari tria; scilicet *entitatem ipsius actus, rationem voluntarij, & malitiam moralem*, à qua formaliter habet esse malum & peccatum, de quorum distinctione dixi multa supra quæst. 18. artic. 10. Et *de primo* nulla est in præsenti difficultas, quoniam certum est, entitatem actus esse in potentia, quæ est principium immediatum, si sit actus immanens; aut in passo, si sit transiens; *de secundo vero* & potissimum *de tertio* solet esse difficultas.

Secundo aduerte, actum illum vt D. THOMAS docet supra q. 10. ar. 1. in corpore, & ad 1. posse sumi duobus modis: *Primo* vt obiectum apprehensum per rationem, & propositum voluntati, antequam fiat; Et *secundo* in executione & exercitio, vt cum actu fit à potentia mota à voluntate. *Priori modo* antecedit actum voluntatis, saltem ordine naturæ, & non est eius effectus; *Posteriori vero modo* subsequitur eum, & est eius effectus; non quidē *elicitiue* sed *motiue & imperatiue*, quia producitur à potentia

B mota & applicata à voluntate ad agendum.

Tertio aduerte, posse distingui in illo actu duplicem malitiam moralem, *vnam obiectiuam*, quæ cōuenit ipsi, quatenus habet rationem obiecti; & *alteram formalem*, quæ solum conuenit ei, quatenus habet rationem vitij aut peccati.

§ 2. *Resolutio dubij.*

PRIMA CONCLVSIO. *Malitia obiectiua conuenit actibus aliarum potentiarum primo & per se: & ex consequenti ipsi actus secundum se, & sine dependentia ab actu voluntatis sunt formaliter & intrinsece mali hoc genere malitiæ.* Probatur PRIMA PARS quoniam ideo volitio alicuius ex illis actibus est mala, quia ipse actus est obiectum malum, v.g. ideo volitio homicidij est mala, quia homicidiū est malum; ergo prius est, illum actum esse malum, quàm volitionem esse malam; & ex cōsequenti ille actus secundum se est malus.

C *Confirmatur primo*, quoniam volitio sumit suam maliciam ab actu, ad quem mouet aliam potētiam, tanquam ab obiecto à quo specificatur; ergo necesse est actum illum esse malum vt obiectum.

Confirmatur secundo, quoniam lex prius prohibet actus illos, & consequenter atque ratione ipsorum prohibet actum voluntatis, qui terminatur ad eas; ergo actus illi prius sunt mali, saltem vt obiecta, patet *consequentia*, quia sunt repugnantes & difformes legi prohibenti ipsas.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia aperte sequitur ex ista; si enim actus illi, prius sunt ita mali, quàm actus voluntatis: non poterunt participare illam malitiam ab actu voluntatis; & ex consequenti secundum se, & sine dependentia ab actu voluntatis, habebunt eum.

Confirmatur quoniam hæc malicia consistit in deformitate, & dissonantia à recta ratione; & hæc difformitas conuenit illis actibus, etiam si non sint voliti à voluntate, & ex consequenti independenter ab actu voluntatis: vt v.g. homicidium, quamuis non sit actu volitum, est dissonum rectæ rationi.

SED

SED OBIICIES, actus occidendi hominem, (& idem est de quocumque alio ex illis actibus,) non est secundum se malus neque prohibitus lege, sed solum vt factus à voluntate libera: quoniam secundum se est indifferens vt fiat à bruto, vel ab amente, vel ab ebrio; ergo malitia obiectiua non conuenit ei independenter à volũtate. *Respondetur*, quod, cum dicimus, actum illum esse formaliter malum malitia obiectiua sine dependentia ab actu voluntatis, loquimur de actu voluntatis in actu exercito, non vero in actu signato; hoc est, de exercitio alicuius actus in particulari, & non de actu voluntatis in communi; quoniam nullus actus prohibetur à lege neque est malus obiectiue, nisi quatenus fieri potest à voluntate libera, & in ordine ad ipsã: tamen, antequam fiat, potest esse malus, & prohibitus ipsi voluntati.

EX HAC CONCLVSIONE SEQVITVR, peccatum sumptum pro malo moraliter malitia obiectiua, quod appellatur peccatum obiectiuè, non esse in voluntate, tanquam in subiecto; sed vel in apprehensione intellectus, vel in in suo principio immediato, si sit actus immanens, aut in passo extrinseco, si sit transiens. Probatur, quoniam peccatum ita sumptum solum constat entitate actus, & malitia obiectiua: sed nihil horum est subiectiue in voluntate, imo vtrumque cõuenit huic peccato in quocunque ex illis statibus, ergo; Verum *aduertendum est*, intelligendum esse hoc, quando peccatum ita sumptum est actus potentiæ distinctæ à voluntate, si enim sit actus elicitus immediate à voluntate, v.g. odium Dei, aut proximi; erit in ipsa subiectiue. Neque repugnat istis actibus esse malos, aut peccata obiectiue; quia præscindendo ab executione, aut exercitio, repugnant legi & regulæ.

SECVNDA CONCLVSIO, *actus aliarum potentiarum si præcise considerentur quatenus procedunt ab eis, aut secundum se, non sunt mali malitia formali, neque peccata in exercitio aut executione sine per modum demeriti*. Ita DIVVS THOMAS quæst. 2. de malo, artic. 2. probatur, quoniam secundum istam rationem non sunt liberi.

SED OBIICIES, malitia moralis formaliter consistit in difformitate ad rectam rationem: sed hæc difformitas conuenit illis actibus sumptis secundum se, & sine dependentia ab actu voluntatis; ergo & malitia formalis. *Respondetur* distinguendo maiorem, si enim intelligatur de malitia morali obiectiua, est vera: si tamen intelligatur de malitia morali formali, est falsa; quoniam ad malitiam istam non sufficit quæcunque difformitas, sed requiritur difformitas actionis, vel omissionis liberæ: quod facile intelligetur ex ijs, quæ dixi de bonitate morali supra quæst. 18. articulo primo, & hæc difformitas non conuenit illis actibus sumptis illo modo. *Neque obstat*, quod vtrumque conueniat eis ratione actus voluntatis, à quo procedunt; *quoniam* actus voluntatis comparatur ad eos quantum ad hoc, sicut forma ad materiam, & ideo potest dare eis quod sint formaliter tales; sicut paries est formaliter albus, quamuis hoc habeat ab albedine, & est formaliter visus, licet hoc conueniat ei ratione visionis.

TERTIA CONCLVSIO, *actus illi, si considerentur quatenus subordinantur motioni vel imperio voluntatis, sunt mali malitia morali, & peccata formaliter: verum hoc non conuenit eis ratione malitia, quæ sit in ipsis inhæsiue & intrinsece; sed denominatione extrinseca sumpta à malitia, quæ est in actu voluntatis a quo procedunt*. PRIMA PARS probatur *primo*, quoniam illis actibus ita sumptis conueniunt omnia, quæ requiruntur ad malitiam moralem formalem: sunt enim formaliter liberi & difformes rectç rationi.

Confirmatur, quia voluntas tenetur se conformare rectæ rationi, aut regulæ superioris in omnibus actibus, qui subduntur suæ potestati: ergo etiã in istis, de quibus loquimur; & ex consequenti, si in eis non se conformet, peccabit ratione eorum.

Et præterea, hoc colligitur ex vsu scripturæ, in qua frequenter damnantur actus illi, vt mali & peccata, vt Matth. 5. ad Roman. 6. 1. Corinth. 6. & ad Galat. 5. *Et ex definitione* S. AVGVSTINI, *peccatum est dictum vel factum &c.* constat enim, actus istos esse lege prohibitos: *Et tandem ex obligatione*, qua tenemur confiteri eos, non solum ad explicandum internos, sed etiam ratione sui, quomodo solum tenemur confiteri ea, quæ formaliter sunt peccata.

SECVNDA ETIAM PARS probatur *primo*, quia peccatum includit esse voluntarium, vt colligitur ex DIVO AVGVSTINO dicente: Peccatum adeo est voluntarium, vt id, quod non est voluntarium, non possit esse peccatum: sed actibus de quibus loquimur non conuenit esse voluntarios aut liberos, nisi denominatione extrinseca ab actu voluntatis, quo sunt voliti aut imperati; ergo neque esse malos moraliter aut peccata.

Secundò, peccato conuenit esse auersionem à Deo vel à recta ratione, & esse vituperabile & dignum pœna: sed hæc omnia solum cõueniunt actibus, de quibus loquimur, denominatione extrinseca sumpta ab eisdem actibus.

Tertiò probatur testimonijs D. THOMÆ, nam imprimis supra quæst. 20. art. 2. ad 3. inquit, actus externos esse voluntarios, quatenus procedunt à voluntate, & ideo in eis posse esse differentiam boni & mali. Vbi aperte docet, non aliter conuenire eis esse bonos aut malos, quàm esse voluntarios; & hoc solum conuenire eis, quatenus procedunt à voluntate, atque adeo extrinsece: quia non procedunt à voluntate immediate, sed medio actu ipsius. Et artic. tertio ad 3. vt explicet, qua ratione sit vna bonitas in actu interno & externo, quamuis ab interno deriuetur ad externum; inquit, non deriuari secundum causalitatem vniuocam, vt communicatur calor cum calidum calefacit; sed secundum analogiam, vel proportionem: & ideo posse esse vnam numero bonitatem in vtroque actu: quia ad huiusmodi deriuationem non requiritur multiplicatio eius, quod deriuatur, sicut (inquit) a sano, quod est in animali, deriuatur, sanum ad vrinam & medicinam, & tamen non est in istis sanitas distincta ab ea, quæ est in animali, sed eadem numero sanitas, quæ subiectiue est in animali, efficitur per medicinam, & significatur per vrinam. Circa quem locum CAIETAN. in fine explicationis corporis illius articuli inquit, ex eo colligi, deriuationem bonitatis vel malitiæ ex actu

in actum non esse formalem, sed denominatiuam tantùm, quod ipse magis explicat statim in quæstione, in solutione ad tertium; vbi ex prædicto testimonio desumit hæc sententia argumentum istud; Quando aliquid dicitur tale ex ordine ad aliud, dicitur tale denominatiue, & non oportet quod sit tale formaliter aut intrinsece: sed actus potentiæ distinctę à voluntate solum dicitur malus malitia formali ex ordine ad actum voluntatis, à quo procedit; ergo solum est malus isto genere maliciæ denominatione extrinseca sumpta à forma, quæ est in actu voluntatis. *Minor* patet, quia solum habet quod sit liber & humanus & regulabilis per rationem, in quo consistit esse morale ex illo ordine. *Maior* vero probatur à CAIETANO, quia quod habet aliquid in se formaliter, dicitur tale secundum seipsum, & non ex ordine ad aliud, vt inductiue patet; & potest amplius confirmari argumento, quod ibi insinuat DIVVS THOMAS: scilicet, quæ sola attributione vnius ad alterum dicuntur talia, non dicuntur talia à forma sibi inhærenti, sed à forma, quæ est in principali analogato; & ita D. THOM. illo loco intelligendus est de deriuatione secundum analogiam attributionis vnius ad alterum. Et tandem ipse D. THOM. articulo 4. illius quæstionis docet, actum externum non addere bonitatem aut malitiam essentialem supra internum efficacem: quod tamen non posset esse verum, si actus externus haberet propriam malitiam formaliter distinctam ab ea, quæ est in actu interno, quia quodcunque finitum per additionem partium eiusdem rationis redditur maius.

Et in hac sententia conueniunt ex scholasticis RICARD. in 2. d. 42. circa primum principale q. 1. in corp. & ad 3. DVRAND. ead. d. quæst. 1. num. 6. & 7. imo & SCOTVS in tota illa dist. sæpe dicit, peccatum formaliter solum esse in actu voluntatis, & materialiter in alijs actibus, quatenus imperantur à voluntate (quamuis quodlib. 18. oppositum insinuet, quoniam concedit esse in actu externo malitiam & imputabilitatem distinctam ab ea, quæ est in actu voluntatis) *Gabr.* quæst. vnica artic. 1. notab. 2. & art. 2. conclusione 1. vbi pro eadem sententia refert OKAMVM quodlib. 1. quæst. 20. & quodlib. 3. quæst. 13. 14. & 15. & in 3. quæst. 10. Ferrari. 3. contra gentes, cap. 10. & alij.

SED CONTRA posteriorem partem huius conclusionis argumentor, quia sequitur ex ea, quod nulla malitia formalis conueniat actibus aliarum potentiarum, quæ non sit deriuata ad eos ab actu voluntatis: quod videtur esse contra D. THOMAM supra quæst. 20. artic. 1. & 2. vbi docet in actu externo posse reperiri duas bonitates aut malitias, *vnam ex fine, & alteram ex obiecto & circumstantijs, & priorem* inueniri per prius in actu voluntatis, & ab eo deriuari ad externum, *posteriorem* vero non deriuari à voluntate, sed potius à ratione. RESPONDETVR D. THOMAM ibi non loqui determinate de bonitate aut malitia formali, sed solum voluisse constituere discrimen inter duas illas bonitates aut malitias, quantum ad ordinem prioritatis & posterioritatis, quo quæuis earum conuenit actui interno ab externo, quoniã hoc erat necessarium ad id, quod potissimum intendit D. THOMAS in illo articulo, quod

A est, explicare cuinam ex illis actibus conueniat prius bonitas aut malitia moralis. Discrimen autem consistit in hoc, quod malitia, quæ sumitur *ex obiecto*, conuenit aliquo modo prius actui externo, scilicet quatenus actus iste habet rationem obiecti, & conuenit ei ex ordine ad rationem, & independenter ab actu voluntatis; quamuis eidem actui prout habet rationem effectus, & in exercitio, conueniat ista malitia posterius, quam actui interno; quoniam ad eum ita sumptum deriuatur ista malitia ab actu interno: malitia vero quæ sumitur *ex fine*, nullo modo conuenit prius actui externo, hoc est, neque vt obiecto, neque vt effectui, siue in executione, sed deriuatur ad ipsum ab actu interno, cui primo & per se conuenit: quia malitia ista non conuenit actui externo, nisi quatenus ordinatur ad finem ex quo sumitur; vt v. g. homicidio non conuenit malitia furti, nisi quatenus ordinatur ad furtum, vt ad finem: quod autem ita ordinetur, non conuenit ipsi à propria natura, neque aliunde quàm ab actu voluntatis. Et potest doctrina ista reduci ad diuisionem malitiæ supra explicatam, in obiectiuam &
B formalem, si dicamus, malitiam, quæ sumitur ab obiecto, conuenire prius obiectiue actui externo; formaliter tamen, aut per modum malitiæ formalis conuenire prius interno: malitiam vero quæ sumitur ex fine neutro modo conuenire prius actui externo, quoniam, verbi gratia, in exemplo proposito, homicidium sumptum vt obiectum, & vt antecedit actum voluntatis, non ordinatur ad furtum, & ideo neque obiectiue habet malitiam furti.

§ 3. *Consectaria ex hac doctrina.*

EX DICTIS SEQVITVR PRIMO, quod loquendo de peccatis in exercitio, & quatenus imputantur ad culpam, vel demeritum, omnia peccata sunt subiectiue in voluntate, non solum quãtum ad id, à quo formaliter habent esse voluntaria, vt dixi articulo præcedenti: sed etiam quan-
C tum ad id, à quo tanquam à ratione formali habent esse formaliter peccata, hoc est quantum ad formale peccati. Probatur quoniam formale peccati, vt est imputabile ad culpam, & demeritum, est malitia moralis formalis: sed hæc respectu omnium peccatorum est subiectiue in voluntate, vt constat ex secunda conclusione: ergo & omnia peccata, quantùm ad formale peccati.

SECVNDO SEQVITVR, quod in potentijs distinctis à voluntate solum possunt esse peccata subiectiuè, aut inhęsiuè, quantum ad materiale peccati, non vero quantum ad formale. Probatur, quoniam actus, qui in illis potentijs dicuntur peccata, non sunt in eis inhæsiue quantum ad malitiam moralem, quæ est formale peccati, sed solum quantum ad proprias entitates, si sint actus immanentes.

Neque placet sententia quorundam, qui dicunt, vnam numero malitiam moralem esse inhæsiue in actu voluntatis, & in actu alterius potentiæ: quia isti duo actus, quatenus habent se vt mouens & mobile, & ex consequenti vt formale & materiale, constituunt

vnum

vnum integrum & completum subiectum illius malitiæ: sicut vna forma numeri, verbi gratia, ternarij est in tribus lapidibus distinctis: & vna forma artificialis, verbi gratia, domus est in rebus numero distinctis in genere naturæ. *Nam contra eos* potest obijci, quod *vel* malitia illa est *vna vnitate compositionis* ex diuersis partibus, ita vt vna pars sit in vno ex illis actibus; & alia in alio, & tota in toto, scilicet in constituto ex illis actibus; *vel est vna vnitate simplicitatis* & indiuisibilitatis, ita vt tota sit in quolibet ex illis actibus & tota in vtroque simul; *si primum* ergo crescit malicia propter solam additionem actus externi, quoniam additur noua & distincta pars malitiæ, quod est contra DIVVM THOMAM supra quæst. 20. artic. 4. *Si secundum*, sequitur quod eadem numero forma accidentalis inhæreat volitioni immateriali, & actui alicuius potentiæ qui sit materialis. *Item* cum forma accidentalis indiuiduetur per ordinem ad subiectum, in quo est, non poterit extendi ad inhærendum alteri subiecto etiam partiali; imo ille modus indiuisibilitatis videtur excedere perfectionem formæ accidentalis; *& tandem*, malitia quæ est in actu interno non potest informare externum, nisi media vnione qua internus vnitur cum eo, sicut forma cum materia: sed hæc vnio non fit per inhæsionem, ergo neque malitia informat actum externum inhærendo ei.

VLTIMO SEQVITVR, peccatum in sensu, quo diximus, posse esse in potentijs distinctis à voluntate, vt in subiecto; hoc est ita vt quantum ad materiale sit in eis inhæsiue, & quantum ad formale, scilicet quantum ad malitiam moralem sit tantum secundum denominationem extrinsecam, & in voluntate inhæsiue, nec solum esse subiectiue in omnibus potentijs, quæ in agendo subduntur imperio rationis, siue sint cognoscitiuæ, vt intellectus & vires sensitiuæ; siue appetitiuæ vt appetitus sensitiuus: sed etiam in organis siue instrumentis harum potentiarum, qualia sunt membra externa, vt manus, pedes &c. Et quoniam de potentijs facile admittitur ab omnibus, Probatur quod idem sit dicendum de istis membris: quoniam in membris internis sunt subiectiue multi actus voluntarij & inordinati; ergo & peccata. *Consequentia* patet, quia vt actus aliquis sit peccatum, solum requiruntur duo, scilicet quod sit voluntarius, & inordinatus; ergo vbicumque potuerit esse actus voluntarius inordinatus, ibi poterit reperiri peccatum subiectiue; quod D. THOMAS articulo sequenti supponit vt certum, vt probet posse esse in appetitu sensitiuo peccatum. *Et antecedens* probatur; quoniam imprimis in illis membris possunt esse actus immanentes, atque adeo existentes in ipsis subiectiue, vt in manibus & pedibus motus localis, & in lingua motus requisitus ad loquendum; & præterea isti actus possunt esse voluntarij & liberi, quia possunt actu subijci imperio rationis, sicut potentiæ à quibus immediate producuntur; & ita DIVVS THOMAS supra quæst. 17 articulo nono, docet vniuersaliter, eo modo se habere corporis membra, quantùm ad hoc, quod est, obedire rationi; sicut se habent potentiæ animæ, à quibus mouentur, & ex hoc colligit, quod quia

A vires sensitiuæ subduntur imperio rationis, & non vires naturales: ideo motus membrorum, quæ mouentur à potentijs sensitiuis, subduntur imperio rationis, nón autem motus membrorum qui consequuntur vires naturales. *Et tandem*, actus illi possunt esse inordinati, quia cum possint subijci imperio inordinato, etiam poterunt participare eius inordinationem & malitiam, saltem denominatione extrinseca. Et propter eandem rationem censeo dicendum esse idem de alijs instrumentis, quæ mouentur ab huiusmodi membris cum actuali subiectione ad liberum arbitrium; sicut mouetur baculus, aut gladius, cum eleuatur libere ad percutiendum alterum; Nam eleuatio illa, quamuis sit effectiue à manu, est subiectiue in gladio, & est voluntaria denominatione extrinseca ab actu interno voluntatis, quo imperatur; & simuliter est mala formaliter, & peccatum denominatione extrinseca sumpta à malitia eiusdem actus.

Neque ex hoc sequitur, quod membra externa, aut reliqua instrumenta dicantur peccare; *quia* non semper idem est subiectum inhæsionis, & denominationis; vt actio transiens inhæret B passo, & tamen non denominatur ab ea agere, quoniam agere non significat habere in se actionem, sed esse actu principium eius. Ita ergo neque membra, neque alia instrumenta dicentur peccare, quamuis sit in ipsis peccatum: quoniam peccare est esse principium liberum actionis, vel omissionis contra legem. Imo neque transacto peccato actuali manet in aliquo istorum peccatum habituale quod denominat peccatorem, quia non est in eis malitia moralis quæ est ratio formalis relinquendi talem terminum, sed in voluntate.

Neque etiam est hoc contra DIVVM THOMAM, qui in solutione tertij dicit, in appetitu sensitiuo esse peccatum tanquam in subiecto, non tamen in membris externis; *nam ibi* non vult negare, quod peccatum, quantum ad materiale, possit esse subiectiue in membris externis, cum articulo octauo huius quæstionis ad primum, & quæst. 2. de malo art. 2. ad 6. & quæst. 7. art. 6. C in corpore, concedat expresse, actus istorum membrorum posse esse peccata, imo & in vltimo loco id probet ratione, qua nos vsi sumus: sed solum vult docere, speciali quadam ratione attribui appetitui, magis quam membris externis, quod in eo sint peccata, tanquam in subiecto; ea vero est, quod appetitus sensitiuus concurrit ad actum peccati vt mouens seipsum, membra vero externa concurrunt vt mota ab alio, sicut instrumenta, vt magis explicabo articulo quarto.

AD ARGVMENTVM Respondetur, non esse inconueniens, quod idem peccatum secundum diuersa sit inhæsiue in distinctis subiectis: & ita cum in peccato possint considerari tria, scilicet *materiale* quod est entitas actus, *formale* quod est malitia moralis; & *conditio necessaria* vt materiale informetur malitia, quæ est esse voluntarium: DIVVS THOMAS in isto articulo, cum dicit peccata esse in potentijs distinctis à voluntate, loquitur de primo; & in articulo præcedenti, cum dicit, omnia peccata esse in voluntate, lo-

quitur

quitur de tertio, & nos ex alijs locis probauimus esse dicendum idem de secundo.

ARTICVLVS III.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

COMMENTARIVS.

PRO EXPLICATIONE huius & sequentis articuli explicandum est imprimis quid nomine sensualitatis significetur, in quo DVRAN: in 2. d. 24. q. 5. dicit, quod sicut liberum arbitrium non significat voluntatem & intellectum absolute, sed quatenus important habitudinem ad obiecta, à quibus non necessitatur; & sicut ratio non significat intellectum absolute, sed quatenus vtitur discursu ad inferendas conclusiones ex principijs, sic etiam sensualitas non significat appetitum sensitiuum absolute, sed quatenus habet adiunctam inordinationem, & corruptionem ex peccato, ratione cuius non subijcitur plene rationi, sed plerumque præuenit eius deliberationem. Sed D. THOMAS 1. p. q. 81. art. 1. & 2. & de veritate q. 25. art. 1. & Ricardus in 2. d. 24. circa secundum principale q. 5. dicunt nomine isto significari appetitum sensitiuum absolute, prout est virtus quædam appetitiua naturæ sensitiuæ, & continet duas potentias distinctas, scilicet irascibilem & concupiscibilem, secundum quam rationem non includit corruptionem illam, sed præcise importat virtutem appetitiuam, quæ versatur circa bona sensibilia. Et *quamuis* negari non possit, priorem acceptionem huius vocis esse à multis vsu receptam, vt ab AVGVSTINO tomo 2. Episto. 15. ad Nebridium, vbi inquit, totis animi viribus resistendum esse sensibus, & tomo 3. lib. 12. de Trinitate cap. 12. & 13. vbi ait, sensum corporis significari per serpentem. Genes. 3. *Tamen* etiam posterior acceptio est valde propria, & iuxta eam D. THOMAS 3. p. q. 18. artic. 2. dicit debere concedi, in Christo fuisse sensualitatem. Et in ea vsurpatur hoc loco à D. THOMA ista vox; nam vt probet suam conclusionem, dicit, actum sensualitatis, posse esse voluntarium, in quantum sensualitas, hoc est appetitus sensitiuus, nata est à voluntate moueri, vbi non continetur illa corruptio aut inordinatio. Neque AVGVSTINVS in locis citatis vtitur absolute nomine *sensus*, sed cum aliquo addito exprimente corruptionem illam: nam in priori dicit resistendum esse sensibus, quatenus aduersantur menti & intelligentiæ; & in *duobus vltimis sensum*, illum, quem assimilat serpenti, appellat carnalem, animalem, & corporalem.

Hoc supposito est.

DVBIVM PRIMVM.

An in sensualitate, hoc est in appetitu sensitiuo secundum se, possit esse peccatum?

§. 1. *Sententia affirmatiua Caietani.*

ET PRO EXPLICATIONE TITVLI *aduerte* appetitum sensitiuum posse considerari tribus modis. *Primo* quantum ad ea, quæ sunt sibi propria intra latitudinem naturæ sensitiuæ; hoc est, prout est communis nobis & brutis, *Secundo* quantum ad ea quæ participat ex coniunctione cum gradu intellectiuo, & quatenus procedit ex anima rationali tanquam ex radice; *Tertio* quatenus subordinatur actuali imperio voluntatis, vel formali, vel interpretatiuo, hoc est voluntati monenti ipsum, aut non reprimenti, cum potest, & tenetur reprimere. Dubium istud solum intelligitur de appetitu sensitiuo sumpto *secundo modo*, quoniam si sumatur primo modo non est capax peccati, vt constat in brutis; si vero sumatur *secundo modo* non explicatur id, quod appetitui conuenit secundum se, sed id quod habet ex imperio vel consensu voluntatis.

In hac re CAIETANVS articulo sequenti dicit, in appetitu sensitiuo ita sumpto posse reperiri peccatum veniale, & non mortale; & probatur hæc sententia PRIMO testimonijs D. THOMÆ. *Primum* habetur in solutione tertij, præcedentis articuli, vbi constituit hoc discrimen inter membra externa, & appetitum sensitiuum: quod *in isto* potest esse peccatum veniale, & non *in illis*; & comparat hæc sumpta secundum se, & non quatenus subordinantur motioni voluntatis, quoniam sic etiam in membris externis potest reperiri peccatum, vt nos diximus articulo præcedenti. *Alterum* habetur in solutione tertij, huius articuli, vbi inquit, quod motus sensualitatis præueniens rationem est peccatum veniale. *Postremum* habetur articulo sequenti, vbi docet D. THOMAS, in sensualitate posse reperiri peccatum veniale, & non mortale, & videtur certum, quod loquatur de sensualitate secundum se, quoniam vt subest motioni voluntatis capax est peccati mortalis.

SECVNDO, appetitus sensitiuus secundum se habet aliquam libertatem, ergo secundum se potest esse principium & subiectum peccati. *Consequentia* videtur nota, quoniam satis est, quod actus sit liber & circa obiectum malum, vt sit peccatum. *Antecedens* vero, quod est fundamentum potissimum CAIETANI, probatur tripliciter. PRIMO quia æstimatiua in nobis propter coniunctionem cum gradu intellectiuo habet hanc perfectionem magis, quam in brutis, quod discurrit, circa particularia, vtiturque comparatione vt D. THOMAS docet 1. p. q. 78. art. 2. cuius loci meminit hic in solutione primi: ergo etiam appetitus sensitiuus propter eandem coniunctionem, est in hoc perfectior, quàm in brutis, quod habet aliquid libertatis, saltem quantum sufficit ad peccatum veniale. Probatur consequentia, *tum* ex paritate rationis: *tum etiam*, quia libertas in potentia

tentia appetitiua oritur ex indifferentia in cognoscitiua, quę ei respondet.

SECVNDO probatur *idem antecedens*, quia passio appetitus solet remitti, & interdum tolli, omnino, aut etiam augeri, rationibus excogitatis in vniuersali ab intellectu, & applicatis aut determinatis ad particularia per cogitatiuam, ergo appetitus habet aliquam libertatem. Patet *consequentia* quia quod omnino caret libertate, non ducitur, aut mouetur persuasione facultatis cognoscitiuæ, sed determinatione propriæ naturæ.

TERTIO probatur *idem antecedens* quoniam ARIST. 1. Polit. cap. 5. quem D. THOMAS refert, & sequitur articulo præcedenti in solutione 3. inquit, appetitum sensitiuum moueri à ratione imperio politico, hoc est ciuili: constat autem nihil subiici huic imperio, nisi quod liberum est.

§. 2. *Resoluitur pars negatiua.*

CONCLVSIO, *actus appetitus sensitiui, si consideretur præcise quatenus ab ipso procedit, & sine respectu ad voluntatem, non potest habere rationem* B *peccati, etiam venialis; & ex consequenti in appetitu secundum se sumpto non potest reperiri peccatum.* Probatur PRIMO *testimonijs* sanctorũ, qui sine distinctione venialis vel mortalis peccati docent, non posse reperiri peccatum sine aliquo consensu voluntatis: AVGVSTINVS to. 1. lib. 1. de libero arbitrio cap. 25. inquirens vnde proueniat, quod malè faciamus, ita inquit, *vt ratio tractata monstrauit, id facimus ex libero voluntatis arbitrio.* De vera religio. cap. 14. ita inquit, *quare aut negandum est peccatum committi; aut fatendum est voluntate committi*, & idem dicit lib. 1. retract. cap. 15. tomo 3. libro de spiritu & litera. c. 3. & tomo 4. lib. 83 qq. q. 24. & qq. super Leuit. q. 24. & tomo 6. lib. de duabus animabus. cap. 10. & 11. & lib. 1. de sermone Dei in monte, cap. 12. vbi refert tres gradus, quibus perficitur peccatum, scilicet suggestionem, delectationem, & consensionem; & postremum, in quo dicit peccatum esse plenum, tribuit voluntati; & non appetitui, cui solum tribuit delectationem. Idem docent ORIGEN. ho- C mil. 27. in Num. CHRISOT. homi. 52. imperfecti in Mat. & homil. 13. super Epist. ad Romanos: GREGOR. lib. 4. moral. cap. 27. & PROSPER. lib. 3. de vita contemplatiua cap. 4. & idem videtur sentire D. THOMAS, qui in 2. d. 24. q. 3. art. 2. inquit, nullum motum pertinere ad genus moris, nisi procedat à voluntate, quæ est principium moralium, quia ibi incipit genus moris, vbi incipit dominium voluntatis; Et in hoc articulo ad primum, vt explicet, qua ratione in sensualitate, quæ est communis nobis & brutis, possit reperiri peccatum veniale; non dicit, causam esse, quod in nobis sensualitas secundum se sumpta habeat aliquam libertatem; sed quod in nobis est nata obedire rationi; & quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarij. & subiectum peccati. Et q. 7. art. 6. ad secundum, vt explicet hoc ipsum, inquit, ideo motum sensualitatis esse veniale, quia potest ipsum impedire; Et supra q. 24. art. 1. in corpore, inquit, in passionibus appetitus sensitiui, si secun-

A dum se considerentur, non esse bonum vel malum morale; sed solum quatenus subijcitur imperio rationis, & voluntatis; Et in solutione. 3. dicit, huiusmodi passiones non esse laudabiles aut vituperabiles secundum se, sed quatenus à ratione ordinantur.

Et confirmatur, quia concilium TRIDEN. sessione 5. decreto de peccato originali §. 5. definit concupiscentiam non nocere non consentientibus; vbi aperte, dicitur motum concupiscentiæ sine respectu ad voluntatem, ad quam proprie pertinet consentire, non esse peccatum: quoniam alias noceret etiam non consentientibus, cum quodcunque peccatum noceat peccanti.

SECVNDO probatur *ratione*, quoniam in appetitu sensitiuo *aut* non est libertas, *aut* saltem non est ea, quæ requiritur, vt possit esse principium peccati, quod sic probo: libertas ad peccandum requirit cognitionem sufficientem ad decernendum inter bonum & malum honestum in communi: sed appetitui sensitiuo sumpto secundum se non respondet talis cognitio; ergo in eo non est libertas sufficiens ad peccandum. *Maior* videtur nota, quoniam ideo amentes, & ebrij, & pueri antequam perueniant ad perfectum vsum rationis non possunt peccare, quia carent illa cognitione. Et *minor* probatur, quia ratio honestatis excedit ordinem sensibilium, & ex consequenti non potest cognosci à facultate sensitiua, sed solum ab intellectiua, & appetitus sensitiuus etiam in nobis non mouetur immediate ab intellectu, sed à cogitatiua, quæ est virtus sensitiua.

Confirmatur primo, quoniam appetitus sensitiuus secundum se non est capax actus honesti; ergo neque peccati; *consequentia* patet, quoniam ratio formalis peccati consistit in contrarietate ad honestatem, vel in priuatione eius; & idem subiectum est capax oppositorum, siue opponantur contrarie, siue priuatiue; *& antecedens* probatur, quoniam non habet pro obiecto bonum sub ratione honesti, sed sub ratione boni sensibilis; & in hoc differt ab appetitu intellectiuo.

Confirmatur secundo quoniam vt actus aliquis possit imputari agenti ad culpam, requiritur quod sit in potestate ipsius; ita vt habeat dominium C talis actus, vt D. THOMAS docet supra q. 21. art. 2. sed appetitus sensitiuus secundum se, aut homo eo mediante, non habet dominium alicuius actus; quoniam, vt ibidem docet D. THOMAS, & latius supra q. 1. art. 1. per voluntatem homo habet dominium sui actus.

TERTIO probatur hæc sententia, quia ex opposita sequuntur nonnulla inconuenientia. *Primum* est, eum, qui voluntate & appetitu fertur in obiectum malum in materia peccati mortalis, committere duplex peccatum, *vnum* mortale per voluntatem, & *alterum* veniale per appetitum sensitiuum. *Secundum* est, posse dæmonem efficaciter mouere nos ad peccandum, quia potest media alteratione primarum qualitatum excitare passionem in appetitu sensitiuo, ad quam sequatur concupiscentia siue motus ipsius appetitus: & sic Deus permittet nos tentari vltra id quod possumus, & non faciet cum tentatione prouentum: contra Paulum 1. Corin. 10. *Quod si dicas* posse appetitum propria libertate non concupiscere id, ad quod mouet passio excitata à dæmone: *se-*

quitur quod in appetitu sensitiuo secundum se, & ex consequenti sine ordine ad finem supernaturalem, possit esse meritum, quia sicut appetitus peccat concupiscendò, ita etiam libere resistendo passioni, aut non consentiendo ei, merebitur. *Tertium* est, eum qui voluntate omnino resistit motui insurgenti in appetitu sensitiuo, & tamen non potest eum reprimere, peccare venialiter propter illum motum, quod videtur esse contra CONCILIVM TRIDENTINVM loco citato. *Vltimum* est, quod in isto casu simul, & circa eandem materiam, mereatur quis per voluntatem, & peccet venialiter per appetitum sensitiuum. Patet sequela quia resistentia, aut repugnantia facta per Christi gratiam motui concupiscentiæ coronat resistentem, vt concilium dicit loco citato: & tamen simul ipse motus concupiscentiæ est peccatum veniale.

SED AD HÆC DVO vltima inconuenientia respondent aliqui, supponi in illo casu impossibile: scilicet quod voluntate perfecte resistente duret motus concupiscentiæ; quia cum voluntas, sit motor vniuersalis totius suppositi, poterit reprimere quoscumque motus aliarum virium.

Sed contrà quia hoc est contra experientiam & contra ARISTOTELEM, qui cum dixit appetitum sensitiuum non moueri à voluntate imperio *despotico*, sed *politico*, & ita vt possit resistere: insinuauit aperte, posse appetitum resistere cuicumque imperio, aut conatui voluntatis.

ALII vero dicunt, quod cum voluntas non potest reprimere concupiscentiam appetitus, neque ipse appetitus poterit eam reprimere: ex consequenti non imputabitur ei ad culpam.

Sed hoc etiam potest impugnari, quoniam nihil est in illo casu, ratione cuius appetitus impediatur ab vsu suæ libertatis: imo potius prouenit ab eo, quod non reprimatur à voluntate.

§. 3. *Censura de sententia Caietani.*

SED INQVIRI potest, an sententia CAIETANI sit adeo falsa, vt non liceat eam defendere? Ad hoc ALIQVI vt respondeant, supponunt, sententiam CAIET. posse habere duos sensus, *Primus* est appetitum sensitiuum secundum se habere libertatem sufficientem ad peccatum veniale, etiam postquam ratio aduertit ad motum ipsius, & voluntas resistit ei, & conatur reprimere eum; *Alter* est, libertatem illam solum conuenire appetitui antecedenter ad aduertentiam rationis, & ad repugnantiam voluntatis. Et *hoc supposito dicunt*, sententiam illam in *priori* sensu non esse satis tutam; in *posteriori* vero non esse dignam tam graui nota, sed posse dici improbabilem.

Sed vt ego verum fatear, non video qua ratione sententia ista, etiam in posteriori sensu, non contradicat testimonio CONCILII TRIDENTINI supra adducto, nisi dicamus CONCILIVM ibi non loqui de non consentientibus negatiue, sed de non consentientibus contrarie; hoc est de repugnantibus, nam verba Concilii sunt ista: *Quæ (scilicet* concupiscentia) *cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus, non valet.* Sed quamuis hoc videatur sufficere, vt posterior sensus non sit tam aperte contra concilium, sicut prior, tamen non sufficit vt non sit omnino contra ipsum. quoniam Concilium dicit quod *non nocet non consentientibus*. *Item*, quia ex *posteriori sensu* colligitur *prior*, qui est contra concilium; quod sic probo, Appetitus sensitiuus ante aduertentiam rationis, & resistentiam voluntatis, habet libertatem sufficientem ad peccatum veniale: sed propter huiusmodi aduertentiam non omittit ipse libertatem propriam; ergo etiam postea quam ratio aduertit, retinet eam, & ex consequenti habet omnia quæ requiruntur, vt suus motus possit esse peccatum veniale. Probatur *minor*, quia iuxta sententiam CAIETA. appetitus habet libertatem illam independenter à motione voluntatis.

§. 4. *Ad argumenta pro Caietani sententia.*

AD PRIMVM CAIETANI respondebimus explicando illa testimonia D. THOMÆ, eo ordine quo proposita sunt; & *ad primum* dico D. THOMAM ibi comparare appetitum cum membris externis, quatenus subordinantur motioni voluntatis, & nihilominus dixisse, non esse in membris peccatum; non quia nullo modo sit: sed quia non est eo modo, quo in appetitu sensitiuo, scilicet, vt in mouente se ad bonum, vel malum. Pro quo *aduerte*, quod materiale peccati, quod est inhæsiue in membris, aut potentijs distinctis à voluntate, (vt explicui articulo præcedenti) dupliciter potest esse in aliquo eorum, *primo* præcise, tanquam in subiecto moto à voluntate, *secundo* simul tanquam in moto & mouente seipsum ad bonum vel malum; & *priori* modo est in membris externis, *posteriori* vero in appetitu sensitiuo. Radix autem huius discriminis est diuersitas in modo, quo hæc omnia mouentur à voluntate, nam membra externa mouentur sola applicatione ipsorum ad opus facta à voluntate suo imperio, & ideo dicuntur concurrere ad actum peccati solum vt mota ab alio, quia immediate determinantur ad agendum ab imperio vel motione alterius; appetitus vero mouetur media appræhensione & cognitione, qua ipsi proponitur obiectum, in quod tendat, & ideo concurrit ad actum, vt mouens seipsum, quia determinatur ad agendum per formam propriam, scilicet per apprehensionem obiecti, & non per motionem alterius. Voluit autem D. THOMAS obseruare discrimen hoc, quoniam ex eo pendet ratio, propter quam in appetitu sensitiuo sint virtutes, & non in membris externis, vt explicabo in fine solutionis sequentis articuli. *Ad secundum testimonium* Respondetur, D. THOMAM ibi loqui de motu sensualitatis, qui quamuis præueniat vsum rationis actualem, tamen potuit & debuit impediri à ratione, & ex consequenti est voluntarius saltem indirecte, & non habet rationem peccati, sine ordine ad voluntatem.

Quod si obijcias, D. THOMAM dixisse, motum illum propter defectũ deliberationis, & quia nihil operatur in eo id, quod est principale in homine, esse tantum peccatum veniale, & non mortale; & ex consequenti non loqui de motu qui est voluntarius indirecte, quia voluntarium indirectum sufficit

sufficit quantum est ex parte voluntatis & deliberationis ad peccatum mortale, & est cum aliqua deliberatione, saltem virtuali & interpretatiua; *Respondetur* quod deliberatio virtualis, & voluntarium indirectum habet gradus inæquales, & potest reperiri aliquis, qui sufficiat ad peccatum veniale, & non ad mortale: (vt postea explicabo) & de isto loquitur D. THOMAS, & ita non dixit simpliciter, motum illum, non esse actum humanum; sed cum addito, non esse *perfecte actum humanum*, vbi insinuauit eum habere aliquo modo ea, quæ requiruntur ad actum humanum, licet non in gradu perfecto. *Ad vltimum testimonium*, respondebimus articulo sequenti.

AD SECVNDVM ARGVMENTVM, posset *primo* responderi, quod, quamuis appetitus sensitiuus secundum se habeat aliquam libertatem, non habet eam, quæ requiritur ad peccatum etiam veniale, vt explicabo in fine solutionis huius argumenti. *Secundo* Respondetur negando antecedens, & ad primam probationem potest *primo* negari antecedens; neque DIVVS THOMAS id dixit illo loco, sed solum, cogitatiuam in homine habere hanc excellentiam, quod quantum ad intentiones, (quas ibi distinguit à formis sensibilibus) cuiusmodi sunt commoditates, B & nocumenta propriæ naturæ, vtitur collatione quadam, vbi non loquitur de collatione proprie sumpta, qua ex cognitione proprietatum, quæ conueniunt extremis, & comparatione earum inter se, colligitur vnum extremum esse conueniens, aut disconueniens alteri: sed de quadam collatione imperfecta, quæ consistit in hoc, quod cogitatiua veluti quadam recordatione, ex vno in aliud quasi inuestigando progreditur, constat autem quod ad discursum non sufficit hæc posterior collatio, sed requiritur prior. *secundo* dici potest, quod quamuis in cogitatiua reperiatur aliquod vestigium discursus, non sequitur quod etiam in appetitu sensitiuo sit libertas : quoniam cogitatiua non proponit appetitui obiectum cum indifferentia ad opposita, sed cum determinatione ad vnum, & ita secundum illud vnum mouet ipsum determinate, vt D. THOMAS docet de virtute sensitiua in communi respectu appetitus 1. p. q. 81. art. 2. ad 3. Cum vero dicimus, libertatem po- C tentiæ appetitiuæ oriri ex indifferentia cognoscitiuæ, intelligitur de indifferentia in proponendo & mouendo. *Verum est*, quod, (vt ibi insinuat D. THOMAS) ista indifferentia in mouendo procedit ex eo, quod potētia cognoscitiua vtitur collatione, qua ex perfecta cognitione & pōderatione bonitatis obiecti indicat esse amandum sine exclusione oppositi: & ita D. THOMAS ibi colligit, quod potentia sensitiua mouet appetitum cum determinatione ad vnum, ex eo, quod nō vtitur collatione; quod est notandū pro præcedenti solutione. *Neq; ex eo* quod appetitus sensitiuus in nobis sit perfectior quā in brutis, sequitur quod secundum se, & sine subordinatione ad motionē voluntatis, habeat libertatem. Vt vult CAIET. *quia* excessus in perfectione potest consistere in hoc, quod in nobis est natus obedire rationi, & in hoc constituit eum D. THOMAS hic ad 1.

Ad 2. probationem, concesso antecedenti neganda est consequentia: & ad eius probationem dicendum est, debere illud intelligi de persuasione

A proprie sumpta, quę tamen non reperitur in cognitione sensitiua, qua mouetur appetitus; sed solum quædam apprehensio obiecti determinata ad vnū.

Ad tertiam probationem, respondetur cum D. THOMA 1. p. q. 81. ar. 3. ad 2. hoc esse discrimen inter imperium *despoticum* & *politicum*, quod *despoticum* est, quo dominus imperat seruis, qui non possunt ei resistere, quia nihil habent proprium; at vero *politicum* dicitur illud, quo aliquis imperat liberis, qui habent aliquid proprium, ratione cuius possunt reniti; & quāuis loquēdo cum isto rigore de vtroq; imperio, verum sit, vtrūq; postulare in subditis libertatē, saltem *naturalem*; & politicum vlterius requirere libertātē *eandem*, hoc est facultatē iure concessam ad resistendū: tamen secundum quandam similitudinem conuenit vtrumque imperium rationi, respectu corporis: nā respectu externorum mēbrorū conuenit ei imperium *despoticum*, quoniam mēbra ista ita subiiciuntur ipsi, sicut serui domino suo, hoc est sine vlla renitentia; At vero respectu appetitus sensitiui conuenit ei imperium *politicum*, quoniam appetitus habet aliquid proprium, ratione cuius potest ei resistere, scilicet motum propriū, hoc est, procedentem ex motione propria, & non ex directione & motione rationis. Itaque similitudo, ratione cuius tribuitur rationi respectu appetitus sensitiui imperium *politicum*, non fundatur in libertate ipsius appetitus, sed in facultate ad resistendum imperio rationis.

SED OBIICIES, quia *vel* posse resistere imperio voluntatis, conuenit appetitui ratione propriæ & intrinsecæ indifferentiæ, quam habet ad sequendū ipsum & ad oppositum; *vel* solum quia vehementius mouetur ab opposito, quam ab imperio volūtatis; *si primum* ergo appetitus secundum se & sine depēdentia à motione volūtatis habet libertatem, quoniā illa indifferētia est libertas; *si secundum* ergo non sunt constituendæ in appetitu virtutes aliquæ; probatur consequentia, *tū quia* ad superandū difficultatem, quam in operibus virtutū possumus pati ex hac resistētia appetitus principalis cōcurrit volūtas, quàm appetitus ipse: quoniā appetitus solū concurrit vt non motus vel tractus ab opposito volūtas vero cōcurrit efficacia sui imperij; ergo virtutes, quę ad hoc sunt necessariæ, potius sunt constituendæ in voluntate, quam in appetitu; *Tum etiam, quia* tota ratio ponendi habitum aut virtutem in aliqua potentia, est indifferentia ipsius ad apposita, vt colligitur ex doctrina D. THOMÆ supra, q. 50. & q. 56. ergo si appetitus sensitiuus non habet hanc indifferentiam, non est capax virtutis. *Neque sufficit*, quod habeat indifferentiam, quatenus subest voluntati mouenti cum indifferentia ad vtrumq; *quoniam* hoc modo etiam membra externa habent eam, & tamen non sunt subiecta virtutum.

Ad hoc aliqui, qui dissentiunt à CAIETANO, respondent, distinguendo duos gradus libertatis *Primum* dicunt consistere in indifferentia quadā ad agendum vel non agendū, & ad agendū hoc vel illud, sine vllo ordine ad honestatem, & conuenire amentibus, & pueris antequam perueniant ad perfectum vsum rationis, imo & brutis, quamuis non ita perfecte; quoniam si moueantur ab obiecto certo, & nulla sit causa qua retardentur, non est in eorum potestate non moueri in tale obiectum. *Secundum* vero dicunt consistere in indifferentia ad operandum bene vel male moraliter. Probantque pos-

se priorem gradum reperiri sine posteriori: quoniam libertas, seu indifferentia in agendo proportionatur cognitioni: sed potest reperiri lumen cognitionis sufficiens ad iudicandum vnum esse magis bonum in ordine ad naturam, aut ad delectationem, & ex consequenti magis acceptandum, quàm alterũ, & non ad discernendum perfecte inter bonum & malum morale; vt patet in amenti, qui iudicat melius esse sedere, quam præcipitare seipsum: & tamen nõ cognoscit discrimen inter bonum honestum, & malum oppositum; ergo etiã potest reperiri prior gradus libertatis sine posteriori. Atque ita explicant qua ratione appetitus sensitiuus in homine ratione intrinseca indifferentiæ possit reniti voluntati, & tamen non possit habere peccatum, etiam veniale: dicunt enim, ipsum secundum se habere priorem gradum libertatis, & non posteriorem, videturque desumpta ista diuisio libertatis ex VICTORIA in relectione de eo, ad quod tenetur homo veniens ad vsum rationis art. 5. quamuis ipse expresse solũ loquatur de voluntate, & non de appetitu sensitiuo; & sequitur MOLINA libro de concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, super articulum decimum tertium quæstionis decimę quartæ, disputatione secunda, & disputatione quadragesima quinta. Vbi etiam in brutis concedit priorem gradũ libertatis.

SED MIHI hæc sententia difficilis videtur, & vt omittam id, quod in ea dicitur de voluntate, quoniam de eo alibi est agendum; Argumentor contra id, quod dicitur de appetitu sensitiuo: quoniam *imprimis non conuenit ei libertas quoad specificationem*; quia hæc prærequirit cognitionem sufficientem ad considerandum singulas rationes bonitatis, & malitiæ, quæ reperiuntur in obiecto, & ad conferendum eas inter se, & ad colligendum ex tali collatione, quæ prępondererent alijs, quod tamen quia continet collationem & discursum valde perfectũ, imo & cognitionem finis sub ratione finis, nõ potest præstari à sensu à quo mouetur appetitus. Et propter eandem rationem *non habet libertatem quoad exercitium*, quoniam hæc requirit vim ad cognoscendum ipsum exercitium actus, & eius negationem, & rationes bonitatis & conuenientiæ, quæ sunt in vtroque, & quę earum excedunt alias, & hoc etiam superat perfectionẽ facultatis sensitiuę.

IDEO ALITER respondetur, appetitum sensitiuum solum repugnare rationi, quia vehementius trahitur, & mouetur ab opposito. Et ad obiectionẽ contra hoc propositum, neganda est consequentia: & ad primam probationem negandum est antecedens, si per *concurrere principalius*, intelligatur, esse causam magis propriam, & per se: quoniã sicut proprius motus appetitus sensitiui est propria causa illius difficultatis: ita cessatio ab illo motu erit propria causa carendi illa difficultate, quia *vbi affirmatio est causa affirmationis, &c.* & ideo virtus, quæ ordinatur ad superandum istam difficultatem, debet poni in appetitu sensitiuo: ibi enim debet applicari remedium, vbi est propria causa difficultatis.

Ad 2. probationem respondetur cum D. THOMA supra, quæstione 56. art. 4. quod quamuis appetitus sensitiuus secundum se careat libertate tamẽ vt natus est obedire rationi, potest operari libere, & isto modo est subiectum virtutis. Et ad obiectionem propositam de membris externis, respondetur, esse triplex discrimen inter ipsa & appetitum: *Primum* est, quod, vt dicebam in inexplicatione primi te-

A stimonij præcedentis argumenti, membra externa concurrunt ad actus liberos solum vt mota ab alio: at vero appetitus sensitiuus concurrit vt mouens seipsum, & media propria apprehensione: & propterea in ipso sunt constituendæ virtutes, & non in membris externis; quia hoc est discrimen inter agens, quod operatur vt mouens seipsum, & illud quod operatur præcise vt motum, & vt instrumentum: quod *primum* constituitur in actu ad agendũ per formam propriam, *secundum* vero per motionem principalis agentis, aut per subordinationem ad ipsum. Et hoc voluit significare D. THOMAS, cũ in corpore huius articuli dixit, esse proprium potentiarum, quæ possunt moueri à voluntate ad suos actus, esse subiecta virtutum; loquitur enim de potentijs, quæ simul mouentur, & mouent seipsas ad bonum & malum, cuiusmodi sunt solum irascibilis, & concupiscibilis; quoniam reliqua quantũ ad hoc potius operantur vt instrumenta, quam vt potentiæ; vt clarius supra quæstione 56. arti 4. in corpore, vbi dicit, ponendum esse habitum perficientem ad agendum in potentia mouente mota.

B *Alterum discrimen* est, quod membra externa ita mouentur à voluntate vt, si sint in sua naturali dispositione, nõ possint ei resistere, aut impedire eius motionem: at vero appetitus sensitiuus potest ei resistere, ratione proprij motus, ad quẽ concurrit mouendo seipsum: nam licet resistat vt motus, aut tractus ab opposito: tamen simul mouet seipsum, quia trahitur ab eo vt ab obiecto; & ideo in appetitu sẽsitiuo sunt necessariæ virtutes ad superandum difficultatem, quæ prouenit ex illa resistentia: & non in mẽbris externis. Et hoc videtur docere D. THOMAS supra, quæstione 56. art. 4. ad 3. vbi dicit, irascibilem & concupiscibilem habere proprios motus, quibus interdũ rationi repugnãt, & ideo in eis esse aliquas virtutes quibus bene disponantur ad actũ.

Tertium discrimen est, quod appetitus sensitiuus habet quendam modum indifferentiæ, seu potius indeterminationis, respectu oppositorum; nam licet non habeat libertatem, est principium motuum oppositorum, potest enim mouendo seipsum & nõ præcise vt motus, sequi imperium voluntatis, & ei resistere; & ideo ad tollendam hanc indetermina-
C tionẽ; sunt necessarij habitus in ipso, vt D. THO. docet sup. q. 50. a. 5. ad 1. quod tamẽ non habet locũ in mẽbris externis, quę sine resistẽtia obediũt volũtati.

II. DVBIVM.

Vtrum omnes motus appetitus sensitiui circa illicita sint peccata?

§. 1. *Sententiæ affirmatiuæ argumenta.*

VBI NON INQVIRIMVS, an sint peccata mortalia, an venialia; sed in communi, an sint peccata: & loquimur de istis motibus eo modo, quo dubio præcedẽti diximus, in eis posse reperiri rationẽ peccati, scilicet, per ordinem ad consensum voluntatis, vel formalem, vel interpretatiuum, hoc est, quatenus voluntas eis cõsentit, aut saltem non reprimit eos, cum potest & tenetur reprimere.

IN HAC RE multis placet *pars affirmatiua*, licet non explicent eam vno & eodem modo: nam (vt dicunt multi ex recentioribus) antiquorum Theologorum sententia fuit, omnes istos motus indistin-

ctc esse peccata, saltem venialia, & pro ea referuntur MAGISTER in 2. distinctione 21. §. *Porro sciendum*, vbi inquit, tentationem carnis non fieri sine peccato; vbi ait, quod si in motu sensuali sit tãtum illecebra peccati, est peccatum veniale, & leuissimũ & loquitur de eo, vt antecedit cogitationem delectationis & consensum voluntatis; & distinctione 24. §. *Nunc superest*. GVILIELMVS PARISIENSIS 2. parte Tractatus de sacramento matrimonij, ca. 7. cuius initium est. *Incipiamus ergo*. ALTISIODORENSIS lib. 2. summæ tractatu 28. ca. 1. ALEXANDER HALENSIS 2. par. summæ quæst. 109. membro 2. Et vere multum fauent isti huic sententiæ: nam quamuis dicant, se solum loqui de motibus, qui sunt in potestate voluntatis; tamen de singulis sine discrime affirmant, esse in eius potestate.

ALII vero distinguunt duplices motus in appetitu sensitiuo, quosdam *resultantes naturaliter* ex alteratione facta in organo, quoad quatuor primas qualitates, sicut ex nimio calore excitatur libido; & alios *prouenientes ex apprehensione imaginationis*; & *priores* dicũt non esse peccata, *posteriores* vero semper esse peccata, saltem venialia. Hanc sententiam cum ista limitatione sequuntur D. THOMAS in 2. distinctione 21. quæ. 1. art. 2. ad 5. & distinctione 24. quæst. vltima, art. 2. in corpore. & ad 4. & quæ. 7. de malo art. 6. ad 8. DVRAND. in 2 distinct. 2. q. 1. n. 9. PETRVS SOTO in tractatu de institut. sacerdotum 2. parte titulo, de peccatorum discrimine, lectione 8.

Fundamentum huius sententię *quoad priorem partem* est, quia cum dispositio corporalis non subiaceat imperio ratio rationis: neque motus appetitus sensitiui, quia ab ipsa excitantur, subijcientur ei, & ex consequenti, non poterunt esse peccata.

Quoad posteriorem vero partem probatur *primo* quia motus illi sunt inordinati, quia sunt circa obiecta illicita, vt supponimus, & præterea sunt volũtarij saltem indirecte, quia ratio potuit præuenire apprehensionem imaginationis, ex qua proueniunt & ita præueniendo potuit etiam impedire: ergo nihil eis deest ex requisitis ad peccatum.

Secundo, quia alias sequitur, reperiri motus illos in Christo, contra doctrinam D. THOMÆ 3. par. qu. 41. art. 1. ad 3. & omnium Theologorum. Probatur sequela, quia Christus subiectus fuit defectibus naturalibus, in quibus non est culpa, vt frigori, fami, & cæteris; & colligitur ex illo PAVLI ad Hebræos 4. *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato.*

Confirmatur quoniam D. THOMAS illo loco. ea ratione probat, non fuisse in Christo carnis tentationẽ, quia hæc non potest esse sine peccato, quod in Christo non est ponendum.

Secundo probatur testimonio AVGVSTINI, qui tomo 5. lib. 19. de ciuitate, ca. 4. ita inquit; *Neque enim nullum est vitium, cum (sicut dicit Apostolus) caro concupiscit aduersus spiritum*. Et tomo 7. lib. 4. contra Iulianum Pelag. cap. 2. loquens de motu concupiscentiæ ad illicita, sic ait; *Hoc ergo malum, quod non dicturus es bonum, nisi aduersus omnem veritatis turbam sic obsurdueris, vt clames, bonum esse concupiscere malum, quod nec inter surdos dicere audebis*. Imo & toto illo ca. probat, motus illos esse malos.

§. 2. *Eligitur sententia negatiua, vt certa.*

PRIMA CONCLVSIO. *Non omnis motus appetitus circa illicita, sunt peccata, etiamsi excitentur ex ap-*
A *prehensione sensitiua alicuius obiecti*. Ita tenent RICARDVS in 2. distinctione 24. circa 4 principale, quęstione 1. vbi inquit, Inordinationem sensualitatis posse esse sine omni culpa, si volũtas non sit causa illius inordinationis, nec omittendo, nec committendo, nec antecedenter, nec concomitanter. SCOT. d. 42. in sol. 3. q §. *Ad 1. de Apostolo* ALMAINVS tract. 3. mor. cap. 24. ANGEST. moral. in c. §. 2. *Tanta est*: in ipso textu, & in eius expositione. §. *His præmissis* CAPREOLVS in 2. d. 4 q vnica art. 3. in solutione ad 1. DVRANDI contra 1. concl. & distin. 24. quæst. vnica, articulo 3. in solutione ad primum contra 1. conclusionem, vbi inquit, actus, qui non sunt deliberati, neque actu, neque potentia; hoc est, de quibus non est deliberatũ, neque potuit deliberari, (sicut sunt primi motus subito tãgentes mẽtem) nõ esse in potestate nostra: & ex consequenti non imputãtur nobis ad culpã. CORD. l. 1 q. 23. dubio 9. CONRA. late in expositione solutionis 2. argumenti huius articuli & alii expositores D. THOMÆ,

PROBATVR primo, quia in Cõc. Trid. ss 5 decreto de peccato originali §. 5. ita definitur de cõcupiscẽtia, *quæ cũ ad agonẽ relicta sit, nocere nõ cõsentiẽtibus sed viriliter per Christi Iesu gratiã repugnãtibus, non valet*,
B vbi duo sũt aduertenda: *Primũ*. quod conciliũ non loquitur de concupiscentia solũ quoad actũ primũ, sc. deprauationẽ naturæ: sed etiã quod actum secũdũ, sc. motus, qui ex illa deprauatione oriũtur, quoniã loquitur de ea, quatenus possumus cõsentire & repugnare, quod aperte intelligitur de illis motibus quoniam ante eos non habet locũ cõsensus, aut resistentia, neq; certamen; ex quo efficaciter colligitur intentũ, quoniam iuxta doctrinã istam concedi debet, reperiri casũ, in quo motus concupiscẽtię circa illicita nõ noceat nobis, & ex consequẽti nõ imputetur ad culpã. *Alterũ* est, conciliũ supponere vt certũ, motus istos posse excitari in nobis ante omnem consensũ voluntatis, & etiam posse continuari repugnante volũtate: quoniã dicit, non *nocere non consentientibus, sed viriliter repugnantibus*; Ex quo etiam potest alio modo colligi intentũ, quoniã, cũ nihil sit peccatũ, nisi sit volũtarium, bene sequitur, motus istos posse esse in nobis sine culpa, si possunt esse sine cõsensu volũtatis. *Neq; potest respõderi*, conciliũ esse intelligendũ tantũ de motibus, qui insur-
C gũt ex organi alteratione; *quoniã* conciliũ loquitur absolute, & sine vlla limitatione de concupiscentia.

SECVNDO nõ solũ ex organi immutatione, sed etiã ex apprehensione imaginatiuæ possũt insurgere in nobis motus cõcupiscentiæ circa illicita, sine cõsensu & negligẽtia volũtatis, ergo & sine culpa, *Cõsequẽtia* patet ex testimonijs sanctorũ, quibus dubio præcedẽti probatũ cõtra CAIE. nõ reperiri peccatũ sine ordine ad cõsensũ voluntatis, aut formalẽ, aut interpretatiuũ Et videtur colligi ex testimonio adducto CONC. TRI. nã ibi dicitur, cõcupiscẽtiæ motũ nõ nocere nõ consentiẽtibus; ergo ante omnem cõsensũ volũtatis nõ potest imputari ad culpã; quoniã noceret ei, cui imputaretur. *Antecedẽs* vero probatur: *quia* posita imaginatione obiecti turpis, naturaliter, & subito insurgit motus in sẽsualitate, vt cõstat experientia: & colligitur ex AVGVS. t. 1. l. 3. de libero arbitrio dicente, impossibile esse, quod nõ tãgamur visis: *Sed* prędicta imaginatio nõ sẽper potest à nostra volũtate impediri: quia sæpe insurgit ex subita & insperata visione obiecti præsentis, quã nos nullo modo possumus præuenire aut vitare: & sæpe

etiam

etiã sine noua sensatione externa, & nobis alijs de rebus cogitãtibus; *ergo* neq; motus cõcupiscẽtiæ potest à nobis impediri, ne insurgat, & ex cõsequẽti insurgit sine consensu, aut negligentia voluntatis.

Cõfirmatur 1. quia Deus nõ obligat ad impossibile, vt definitur, in CON. TRI. ss. 6. decreto de iustificatione c. 11 & can. 18. ergo neque obligat ad impediendũ, ne insurgãt motus de quibus in isto argumẽto loquimur: ergo motus illi nõ sũt peccata. *Hæc 2. consequẽtia* patet: quia nõ potest esse peccatum, de quo hic loquimur, sine violatione legis; Et *prima probatur*, quia nõ est in nostra potestate præuenire, ne insurgãt illi motus. *Neq; potest respõderi*, esse hoc in nostra potestate quoad singulos motus, licet nõ quoad omnes; *quoniã* in argumẽto loquimur de motu determinato, & de apprehensione imaginationis determinata.

Cõfirmatur 2. quia, si motus isti, quos impedire nõ possumus, essẽt peccata; nõ posset esse verũ id, quod Paulus dicit. 1. ad Corinth. 10. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari, supra id quod potestis.*

TERTIO PROBATVR testimonijs scripturæ. Nã imprimis ECCLES. 18. dicitur, *post cõcupiscentias tuas ne eas*, id est, vt exponit AVG. t. 7. l. 5. cõtra Iulia. c. 5. ne cõsẽtias eis: & statim; *Si præstes animæ tuæ cõcupiscẽtias eius, faciet te gaudiũ inimicis tuis*, hoc est, vt exponit ibidẽ AVG. Si præstiteris animæ tuæ desideria eius mala, sc. cõsentiẽdo eis, faciet te gaudiũ diabolo & angelis eius, qui sũt inimici atq; inuidi nostri; vbi aperte supponitur, posse esse in nobis desideria mala appetitus, sine cõsẽsu volũtatis, & sine peccato, quoniã per peccatũ efficimur gaudiũ diabolo. Item PAVLVS cũ ad Rõ. 7. etiã de iustificatis sub sua persona disseruis, (vt AVG. multis in locis, & præcipue t. 1. l. 2. retract. c. 1. & t. 7. l. 6. cõtra Iulianũ c. 11. cõtẽdit) exaggerasset vitiũ & corruptionẽ peccati habitãtis in carne, hoc est cõcupiscẽtiæ; & dixisset, se mẽte seruire legi Dei, carne vero tãtũ legi peccati, hoc est, tyrannidi cõcupiscentię, & fomitis (vt exponit CHRYSO.) atq; proinde simul pati motus illos cõcupiscẽtiæ, & volũtate atq; mẽte resistere eis; intulit in principio c. 8. *Nihil ergo nũc dãnationis est* (sc. propter motus illos impuros insurgẽtes ex cõcupiscẽtia) *ijs, qui sũt in Christo Iesu*, (sc. renati per baptismũ) *qui nõ secundũ carne ambulant*, id est, qui nõ obediũt nec cõsentiũt impuris illis motibus, quos caro excitat & suggerit. Et postea in eodẽ ca. *Ergo fratres debitores sumus, nõ carni, vt secundũ carnẽ viuamus: si enim secundũ carnẽ vixeritis, moriemini; si autẽ spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis.* Vbi admonet, non esse viuendũ ex carnis libidine, sed ex præscripto spiritus, & eius vigore mortificãdas esse carnis cupiditates, quas iuxta CHRYSOS. intelligit per facta carnis, vt euadamus eã mortẽ, ad quã, eis cõsentiẽdo, properamus. Atq; proinde supponit, posse in nobis excitari cupiditates istas, sine cõsẽsu volũtatis, & sine culpa. Et tandẽ IACOBI 1, ita dicitur *vnusquisq; tentatur à sua concupiscentia abstractus & illectus: deinde cõcupiscẽtia, cũ cõceperit, parit peccatũ*, Vbi aperte significatur, motũ, quo cõcupiscentia allicit & attrahit voluntatem, vt assentiat ei, nõ esse peccatũ, sed præcedere eius *partũ*. Et ita AVG. t. 7. l. 5. cõtra Iulianũ c. 5. exponẽs ista verba sic ait. (*concupiscentia nõ parit* (sc. peccatum) *nisi conceperit: nõ concipit, nisi illexerit*, hoc est, ad malũ perpetrandũ obtinuerit voluntatis assensum. & idem repetit lib. 6. c. 11.

VLTIMO PROBATVR testimonijs sanctorũ. Nã imprimis AVGV. docet hoc expresse in isto testimonio: & in eodẽ l. c. 3. vbi sic ait, *Frustra dictũ est, post cõcupiscẽtias tuas nõ eas, si iã quisq; reus est, quia tumultuãtes, & ad mala trahere nitentes sẽtit eas, nec eas sequitur, si nõ eis traditur, exercens aduersus eas gloriosa certamina*; & alijs innumeris locis, quæ optime cõgetũt Hieron. Turria. l. 2. cõfessionis Augustinianæ, c. 2. n. 2. vsque ad finẽ. Et Tiletanus in apologia pro Cõc. Trid. p. 1. c. de reliquijs peccati originalis post baptismũ In quo exponit canones cõcilij de peccato originali, qui habẽtur. ss. 5. Idẽ dicũt ANSEL. super illud ad Rom. 7. *Sed quod habitat in me peccatum*; & super verba, quę retuli ex c. 8. BED. t. 8. in illud Psal. 4. *Sacrificate sacrificiũ iustitiæ*. GRE. l. 6. expositionis in 1. Reg. c. 2. circa finẽ: vbi adducẽs illud ad Rom. 7. *Iã nõ ego operor illud, quod habitat in me, peccatũ*, dicit, ex peccato originali prouenire, quod lex mẽbrorũ, hoc est concupiscẽtia, excitet in nobis motus carnis inordinatos, pręter volũtatẽ nostrã, & nobis inuitis: vbi aperte insinuat, posse motus istos excitari sine peccato, quia nemo inuitẽ peccat. Et toto illo c. & præcedẽti multa dicit ad hoc propositũ. Et l. 21. mo. c. 3. vbi ita inquit. *Et nimirũ mẽtẽ nequaquã cogitatio immũda inquinat, cũ pulsat, sed cũ hanc sibi per delectationẽ subiugat*; & statim adducens pro hac sentẽtia illud. 1. Cor. 10. *Tẽtatio vos nõ apprehẽdit, nisi humana*; sic ait; *Humana quippe tentatio est, qua plerũq; in cogitatione tangimur etiã nolentes quia vt nõnũquã etiã illicita ad animũ veniãt, hoc vtiq; in nobismetipsis ex humanitatis corruptibilis põdere prouenit*. Et BERN. ser. 56. in Cantica: vbi loquẽs de primis motibus cõcupiscẽtiæ, & de cõsensu volũtatis, & de executione operis, & de cõsuetudine, ita inquit: *Cura ergo cõcupiscẽtia priori totis resistere viribus, vt non pertrahat in cõsensũ, & omnis deinceps malignitatis fabrica euanescit nec est omnino quod spõsũ prohibeat appropinquare tibi, præter solũ parietẽ corporis.* Quibus verbis aperte supponit, primos illos motus nõ esse peccata: quoniã etiã ipsi impedirẽt eã approximationẽ spõsi, de quo ibi loquitur BER. Et idem docet expresse ser. 5. de quadrag. cuius initium est. *Caritas qua pro vobis.*

§. 3. *Contra Kemnitij hæretici explicationem. Item que contra Henricum doctorem solennem.*

EX HAC CONCLVSIONE *sequitur* 1. reijciẽdã esse omnino sentẽtiã, quę dixerit, omnes motus appetitus circa illicita esse peccata, siue quia õnes sũt in potestate volũtatis, vt retulimus dixisse aliquos Theologos; siue quia non est hoc necessariũ, vt sint peccata, sed sufficit deordinatio & deformitas, quẽ secũdũ se habẽt, vt dicũt Hæretici, cõtra quos directe pugnat definitio Con. Trid. & testimonia scripturæ, & sanctorum supra adducta.

Neq; admittẽdũ est id quod KEMNITIVS hæretic[9] (vt refert TILETAN. l. c.) respõdet ad testim. AVG. sc. intelligẽda esse de peccato sũpto *politicè*, & secũdũ vulgi vsurpationẽ, iuxta quã requiritur ad ipsũ, quod sit volũtariũ: nõ tamẽ in ordine ad legẽ Dei. *Quoniã*, vt sup. probaui, peccatum sumptũ ad legem Dei, & prout respectu ei[9] imputatur ad culpã, debet esse volũtariũ. *Et cõfirmari* potest, quoniã scriptura solũ imputat ad culpã violationẽ volũtariã legis, vt Deut. 28. *Quod si audire nolueris vocẽ domini Dei tui, vt custodias & facias omnia mãdata eius, & cæremonias quas ego præcipio tibi hodie: venẽt super te omnes maledictiones istæ.* Et c. 30. *Cõsidera, quod hodie proposuerim in cõspectu tuo vitã & bonũ, & è contrario mortẽ & malũ, vt diligas dominũ Deũ tuũ.* & post pauca: *Si autem*

auerſum fuerit cor tuum, & audire nolueris. &c. Item Iſaiæ 1. *Si volueritis & audieritis me, bona terræ comedetis: quod ſi nolueritis, & me ad iracundiam prouocaueritis gladius deuorabit vos*: Et Math. 15. *de corde exeunt cogitationes malæ, homicidia, adulteria, &c. hæc ſunt quæ coinquinant hominem.*

SECVNDO ſequitur, etiam eſſe reijciendam ſententiam HENRICI, qui quodlibeto 6.q.22. dicit, motus iſtos in renatis eſſe formaliter peccata actualia, quia per propriam cuiuſque concupiſcentiam committuntur; & vt ſint voluntarij, quãtum requiritur ad peccatũ actuale, ſatis eſſe, quod reducantur ad actum proprię voluntatis, in quantum ſcilicet aliquis non curat ſuſcipere ſacramẽtum regeneratiuum; aut ad actum voluntatis primi parentis, qui fuit principium concupiſcentiæ, ex qua iſti motus procedunt. *Et contra eum* faciunt omnia, quæ adducta ſunt pro noſtra concluſione, ſi recte perpendantur.

Et Confirmatur: quia *vel* ratio diſparitatis ſumitur *ex defectu* baptiſmi in nõ renatis, *vel ex eo* quod eis tantum voluntarij ſunt illi motus, *Primum dici non poteſt*, quia vt recte aduertit D. THOM. infra q. 89. art.5. Dignitas perſonæ non minuit peccatum, ſed potius auget, vt etiam ipſe docuit q. præcedenti art.10. & ita motus ſenſualitatis non minus erunt peccata in baptizatis, quia ſunt baptizati, quã in non baptizatis. *Neque ſecundum*, quia eodẽ modo procedunt in omnibus iſti motus ex voluntate Adæ, ſcilicet, vt ex remouente iuſtitiam originalem, qua impedirentur. Quod vero iſti motus in nõ renatis non dicantur voluntarij per ordinem ad voluntates ipſorum, quatenus non curant ſuſcipere baptiſmum, probatur: quia per baptiſmum nõ fit, ne inſurgant: ergo neque per voluntariam nõ ſuſceptionem baptiſmi fit, quod inſurgant. *Et præterea*, quia poteſt contingere, quod non ſit voluntaria iſta non ſuſceptio baptiſmi, vt in ignorante inuincibiliter baptiſmum.

Neque obſtat, quod, cum CONCILIVM TRIDENTINVM loco citato definit, motus iſtos nõ eſſe peccata, loquatur ſolum de renatis; *quoniam* per hoc non negauit, eſſe eandem rationem de non renatis: ſed definiuit ſolum expreſſe id, quod ſuo inſtituto erat neceſſarium; nam quoniam dixerat, per baptiſmum remitti peccatum originale, & tolli totũ id, quod veram & propriam rationem peccati habet: ideo voluit explicare, concupiſcentiam in baptizatis non eſſe proprie peccatum; & in quo ſenſu ſit accipiendum, cum ab Apoſtolo Paulo appellatur peccatum.

Neque etiam obſtat, quod in teſtimonio adducto ex principio capitis 8. Epiſtolæ ad Romanos, loquatur de baptizatis; *non enim voluit* ſignificare, fieri per baptiſmum, vt motus cõcupiſcentiæ, qui ante ipſam eſſent peccata, non ſint peccata poſt ipſum; ſed quoniam motus illi, quamuis ſecũdum ſe non eſſent peccata, poterant cedere nobis in dãnationem, extorquendo ſua importunitate & violentia à nobis conſenſum: ideo voluit explicare, quod neque hoc modo eſt aliquid damnationis in renatis, quia per Chriſtum peculiariter factum eſt hoc, quod neque natura, neque lex ſcripta præſtare potuit, vt iam non ita poſſit cõcupiſcentia exercere in nos ſuam vim & tyrãnidem; nam quamuis ipſa ſuis motibus nos pręueniat, & ſolicitet: tamen per gratiam, quę nobis beneficio Chriſti cõfertur, poſſumus nõ obedire ipſi, & reſiſtere ſuis motibus, & ita in ijs, qui renati ſunt, non ſolum eſt verũ, nihil eſſe damnationis propter motus concupiſcentiæ, quia huiuſmodi motus ſecundum ſe, non ſint peccata: ſed etiam, quia non ſunt adeo potentes ad extorquendum conſenſum, propter vires gratiæ quas ipſi renati habent.

§. 4. *Quando motus circa illicita ſint vel non ſint peccata.*

SECVNDA CONCLVSIO, *Illi tantum motus concupiſcentiæ circa illicita ſunt peccata, quibus voluntas aliquo modo conſentit, ſcilicet aut formaliter, aut virtualiter, aut interpretatiue.* Pro explicatione & probatione huius concluſionis, ADVERTE, voluntatem tribus modis poſſe conſentire alicui motui appetitus. *Primo formaliter*, vt cum habet volitionem formalem terminatam actu ad ipſum, vt ſi velit excitare eam, aut in eo iam excitato complaceat formaliter. *Secundo virtualiter*, vt cum vult aliquid, quod eſt cauſa illius motus ſicut cogitationes, & ſermones de rebus obſcænis, ſunt cauſę motuum venereorum. *Tertio interpretatiue*, & indirecte, vt cum poteſt, & tenetur reprimere motus illos, aut eis aliquo modo reſiſtere, & non id facit.

Hoc ſuppoſito probatur concluſio, Et *imprimis* quod motus, quibus voluntas non conſentit aliquo ex iſtis modis, non ſint peccata, ſatis patet ex eis, quæ diximus dubio præcedenti, vbi probauimus motum appetitus ſenſitiui ſecundum ſe, & ſine ordine ad conſenſum voluntatis, non eſſe peccatum; & ex præcedenti concluſione.

Quod vero ſatis ſit, voluntatẽ conſentire quocũque ex illis tribus modis, probatur: quia ſatis eſt, vt motus appetitus ſit voluntarius; & quicunque motus voluntarius habens malum obiectum eſt malum & peccatum.

Verum aduertendum eſt, quod, cum dicimus, ſufficere quemcunque conſenſum voluntatis ex illis tribus, vt motus appetitus imputetur ad culpam: ſupponimus adeſſe omnia, quæ ex parte deliberationis requiruntur ad peccatum; nam hic non diſputamus, an, ſicut in appetitu ſenſitiuo, ita etiam in voluntate dentur motus ſubiti, præuenientes deliberationem actualem, & facultatem, cum requiſitis ad deliberandum, quæ ſit ſufficiens ad diſcernendum ſaltem inter bonum & malum in communi, de quo forſan poſtea dicemus aliquid.

TERTIA CONCLVSIO, *Vt voluntas dicatur cõſentire virtualiter prædictis motibus, non ſatis eſt, quod præbeat quomodocunque, aut qualemcunque cauſam ipſorum; ſed requiritur, quod aut præbeat cauſam per ſe, aut ſaltem cauſam per accidens, cum actuali præuiſione ipſorum motuum, vt futurorum ex vi talis cauſæ; aut ſaltem periculi imminentis eorum, dummodo neceſſitas aut vtilitas talis cauſæ non excuſet ab obligatione vitandi illos motus.* Hæc concluſio quoad omnes ſuas partes patet ex eis, quæ dixi quæſtione præcedenti, articulo 8. dubio 4. de nocumento, quod ſequitur per accidens ex peccato, & explicabitur magis art.8. huius quæſtionis.

VLTIMA CONCLVSIO, *Vt voluntas poſſit reprimere motus appetitus, ſicut requiritur vt non reprimendo cenſeatur conſentire eis interpretatiue,*

necessarium est quod intellectus actu aduertat, eos excitari aut excitatos esse. Probatur *primo*, quoniam D. Tho. in solutione 2. argumẽti huius articuli, vt explicet qua ratione voluntas possit vitare motus inordinatos appetitus, ita vt imputentur ipsi ad culpam, inquit, quod potest reprimere singulos, si pręsentiat eos: constat autem quod *præsentire* est actu cognoscere siue aduertere.

Deinde probatur ratione: quia volũtas non potest velle aliquid, nisi sit actu cognitũ, iuxta illud nihil volitum quin præcognitũ: ergo neque potest reprimere motum appetitus, nisi talis motus sit actu cognitus ab intellectu. *Patet consequentia*, quia voluntas reprimit motum volendo reprimere, aut apponere media, quæ ad id sunt necessaria: ergo ipse motus est obiectum volitionis illius, aut pars obiecti totalis, quod est ipse motus vt reprimendus, & ex cõsequẽti necessario debet esse cognitus.

Confirmatur primo, quia voluntas nõ potest velle occidere aliquẽ hominẽ determinate, nisi præsupposita cognitione eiusdẽ hominis: ergo neque potest velle reprimere aliquẽ motũ concupiscentiæ determinatum, nisi pręsupposita cognitione actuali talis motus.

Confirmatur secundo, quia vt voluntas possit reprimere aliquem motum sensualitatis, sicut requiritur ad propositum, non satis est, quod habeat potentiam remotam ad reprimendum; alias de nullo motu posset dici, quod est inuoluntarius, quia voluntas non possit reprimere eum: sed requiritur quod habeat potentiam proximam hoc est cum omnibus requisitis vt reducat se in actum reprimendi, & resistendi: sed vnum ex istis est aduerti motus illos, ergo.

Sed quæres, *an necessarium sit, motus illos aduerti quantum ad eorum malitiam, & quatenus sunt lege prohibiti; vel potius sit satis aduerti secundum eorum entitatem & substantiam naturalem?* Respondetur, supponendum esse, quod non adsit ignorãtia inuincibilis, quæ opponatur scientiæ habituali de malitia vel prohibitione, quoniam hæc sine dubio excusant à culpa; sed solum inconsideratio, aut inaduertentia actualis; & hoc supposito, vtendum est distinctione: *aut* enim motus illi sunt mali, quia prohibiti iure naturali; *aut* quia prohibiti iure positiuo; Et *de prioribus* dico, satis esse aduerti quoad entitates determinatas ad proprios terminos in genere naturæ; vt v. g. quod est appetitus accedendi ad non suam; aut sumendi vindictam, vel accipiendi alienum sine consensu domini, quamuis nõ aduertatur esse istos actus malos, aut lege prohibitos. *De posterioribus* vero dico, nõ satis esse hoc, sed necessariũ esse aduerti, quod sunt mali, aut prohibiti, vel dubij, vel periculosi, vel digni examine; si enim aliquis sentiat in se appetitum commedendi carnes tempore, quo est prohibitum comedere, & non recordetur prohibitionis, neque aduertat actum illum esse malum, aut periculosum, neque de eo aliquo modo dubitet: non peccabit, si non reprimat appetitum illum, sicut neque, qui cum simili inaduertentia comedat. Et ratio discriminis est, quia *prohibitio & malitia est necessario adiuncta prioribus actibus*, & ideo sufficit cognitio eorum quoad suum materiale, vt voluntas habeat sufficiens principium, vt possit excitare & applicare intellectum ad considerandum ipsum quoad prohibitionem vel malitiam, & hoc est satis, vt inconsideratio harũ conditionum scilicet prohibitionis, & malitiæ respectu eorum, non sit inuincibilis, sed voluntaria indirecte, & ex consequenti, vt non reddat inuoluntarios illos motus quantum ad malitiã vel prohibitionẽ. At vero *posterioribus actibus prohibitio & malitia adiungitur accidentaliter & omnino cõtingenter*, & ideo consideratio eorum quoad suas entitates naturales non sufficit, vt voluntas habeat sufficiens principium ad applicandum intellectum ad considerandum prohibitionem vel malitiam. Et hoc est aduertendũ quãdo inconsideratio actualis sit inuoluntaria & inuincibilis, & excuset à peccato, de quo dicemus plura infra q. 76.

Ex dictis in hoc dubio intelligitur facile illa cõmunis diuisio motuum appetitus in motus primo primos, & secundo primos, & deliberatos. Nã *primo primi* dicuntur, qui præueniunt omnem deliberationem & negligentiam rationis & voluntatis ad reprimendum: & *secundo primi*, quia præueniunt plenam deliberationem rationis, & consensum voluntatis, non tamen omnẽ, sed fiunt cum aliqua deliberatione, vel formali, vel interpretatiua quæ dicitur semiplena, & inchoata. Et tandem *deliberati* dicuntur, qui sequuntur plenam & perfectam deliberationem rationis, siue formalem, siue virtualem & consensum voluntatis. *De primis* diximus, carere omni culpa; & de reliquis hactenus solum est explicatum non esse sine culpa; postea vero, cum agemus de delectatione morosa dicemus in *secundo primis* esse culpam venialẽ, & plene deliberatis esse culpam mortalem, si materia sit mortalis. An vero etiam in voluntate sint distinguẽdi isti tres actus, forsan explicabitur in fine huius quæstionis.

§. 5. *Ad argumenta initio dubij proposita.*

Ad primum respondetur, negando antecedẽs quoad secundam partem, scilicet omnes illos motus esse voluntarios; & ad probationem negandũ est, quod ratio possit semper præuenire apprehensionem imaginationis, ex qua illi motus insurgunt, & ita impedire eam: quia sæpe imaginatio excitatur à causa quæ non subiacet nostræ voluntati, vt ab alteratione secundum aliquam qualitatem; vel à dæmone, vt docet D. Thomas q. 3. de malo art. 4. vel visione aut conditione alicuius obiecti, vt dicebam in argumento quo probaui primam conclusionem. *Quod si obijcias*, motus istos semper esse voluntarios, saltem volũtate primi parentis, vt supra retuli ex Henrico; *Respondetur*, nõ sufficere hoc ad peccatum actuale, de quo in præsenti loquimur, sed requiri quod sit voluntarium propria voluntate.

Ad secundum respondetur negando sequelã, & ad probationem dicendum est cum D. Thoma 3. parte quæst. 24. art. 4. Christum non assumpsisse defectus naturales, qui repugnant plenitudini scientiæ, & gratiæ, quam ipse habuit; & huiusmodi motus repugnare plenitudini gratiæ & virtutum, quæ non minus cohibebat omnes istos motus in Christo quam iustitia originalis in Adã. Est etiam secunda ratio, quod cum motus isti sint mali obiectiue, & tales suapte natura, quod si essent voliti, essent mali moraliter

videtur indecens quod fuerint in Christo. Et addi potest 3. Quod cum motus isti solum excusentur à culpa propter defectum deliberationis, & aduertentiæ, & propter impotentiam ad impediendum ne insurgant: non possent esse sine culpa in Christo, qui poterat eos vitare, & nullum habebat actum sine aduertentia & deliberatione.

Ad tertium respondetur, Avgvstinvm tribus de causis dicere, motus illos esse malos, & vitia, quamuis proprie non sint peccata; *Prima* quoniam sunt mali obiectiue, & accedente consensu voluntatis sunt peccata; *Secunda* quoniam sunt effectus peccati, & inclinant ad consensum voluntatis, qui est peccatum; *Tertia*, quoniam sunt quædã deprauatio & corruptio naturæ, quæ est satis vt possint dici vitium & malum ipsius: & omnes istę rationes insinuantur ab Avgvstino locis adductis in argumento, & alijs multis congestis à Turriano & Tiletano locis supra citatis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum mortale?

Conclvsio. *Peccatum mortale non potest esse in sensualitate sed solum in ratione. Et addendum est ex solutione tertij, posse esse in ea peccatum veniale.*

COMMENTARIVS.

I. DVBIVM.

An sit vera conclusio articuli?

Tota ratio dubitandi circa conclusionem hanc sumitur ex eis, quę dicta sunt articulo pręcedẽti. Nam *vel* D. Tho. loquitur in ea de sensualitate secundum se, *vel* quatenus subest imperio voluntatis; *si priori modo* loquatur, sequitur esse falsam secundam partem conclusionis, scilicet, peccatum veniale posse esse in sensualitate, nam (vt loco citato probaui) motus sensualitatis sumpti secũdum se, & sine ordine ad voluntatem, nullam habent rationem culpæ; *Si vero loquatur posteriori modo*, sequitur esse falsam primam partem conclusionis, quoniã motus sensualitatis vt subest voluntati bene potest esse peccatum mortale, si habeat pro obiecto materiã peccati mortalis v.g. fornicationem, vel homicidium, & adsit plena deliberatio & consensus voluntatis sufficiens ad peccatum mortale.

In hac dubitatione magis est difficultas *de sensu* D. Tho. quam *de re*. Nam *de re satis constat, debere concedi, posse esse peccatũ mortale in appetitu sensitiuo*, quatenus subest imperio voluntatis, ita tamẽ vt peccatũ illud, quoad suum materiale sit subiectiue in appetitu, & quoad formale sit in volũtate, vt explicui art. 2. huius quæst. & probatur exẽplo adducto in ratione dubitandi: nam in eo casu non potest negari motum appetitus esse peccatũ mortale, cum ex suppositione neque ex parte materiæ aut obiecti, neque ex parte deliberationis, neque ex parte cõsensus desit ei aliquid ex ijs, quæ requiruntur vt aliquis actus sit peccatum mortale.

A *Et Confirmatur* ratione desumpta ex D. Thom. art. præcedenti: Nã in illa potentia potest esse peccatum mortale, cuius actus potest esse voluntarius & inordinatus inordinatione propria peccati mortalis: sed actus sensualitatis potest esse voluntarius, in quantũ sensualitas nata est moueri à voluntate; & potest esse inordinatus illo modo, si versetur circa materiam prohibitã pręcepto obligante sub mortali; ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale.

Quod si ita obycias, inordinatio peccati mortalis, cum consistat in auersione à fine vltimo, necessario est in voluntate, cuius est ordinare & mouere in finem, quoniam opposita habent idem subiectũ: ergo non est in sensualitate. *Respondetur* distinguẽdo antecedens; *si enim sit eius sensus* quod illa inordinatio est *formaliter & subiectiue in voluntate*, verũ est; *si tamen sensus sit*, quod ita est in eo, vt nullo modo deriuetur ad alias potẽtias, vel ad earũ actus, falsum est; quia sicut à libertate imperij volũtatis habẽt actus sensualitatis, & reliquarũ potentiarũ, quę ei subijciuntur, quod sint liberi, saltem secundum denominationem extrinsecam; ita etiam ab eius
B inordinatione formali habent quod sint formaliter inordinati & mali secundum eandem denominationem, quam D. Tho. appellat esse liberos & inordinatos participatiue.

Sed difficvltas est, *cur* D. Tho. *id negauerit de peccato mortali, & concesserit de veniali*? Ad quam *respondet* Caiet. D. Thom. tribuisse sensualitati peccatum veniale, quia conuenit ipsi consideratę secundũ se, & secundũ sibi propria: & denegasse peccatum mortale, quia solũ cõuenit ipsi ratione volũtatis, & quatenus subest eius imperio. *Sed hæc* sententia satis impugnata est art. præcedenti. *Alij dicunt*, D. Thom. nomine sensualitatis intelligere appetitũ sensitiuũ non absolute, sed quatenus suis motibus præuenit deliberationẽ rationis, & secundum istã rationem solum esse capacem peccati venialis. *Sed neque* hoc placet, quoniam (vt art. pręcedenti probaui) D. Tho. hic sumit sensualitatẽ pro appetitu. *Item*, quia rationes, quibus D. Tho. in argumento, *Sed contra*; & in corpore articuli probat, non esse in sensualitate peccatum mortale, habent eandem vim respectu appetitus absolute sumpti.

Ideo aliter respondetur, D. Tho. non negare, peccatum mortale esse in sensualitate, vt in subiecto: sed solum tanquam in principio suo; & hoc modo
C concedere esse in ipsa peccatum veniale. Ratio vero discriminis est; quia ad peccatũ mortale requiritur plena deliberatio aut formalis, aut interpretatiua; & hęc nihil habet ratione cuius possit sensualitas dici principiũ ipsius, sed omnino pertinet ad rationem: at vero ad peccatum veniale sufficit semiplena & imperfecta deliberatio, & hæc saltem quantum ad imperfectionem, habet pro principio sensualitatem, quia sensualitas, quatenus suis motibus præuenit rationem, potest esse causa, vt imperfecte deliberemus circa agenda vel vitanda.

Secvndo potest dubitari, supposito quod actus appetitus sensitiui possit esse peccatum mortale & veniale; *quando erit mortale, & quando veniale*? sed de hoc dicemus art. 8. vbi explicabimus eandem difficultatem de delectatione morosa.

VLTIMVM DVBIVM.

An quando motus appetitus est peccatum mortale, aut veniale, propter negligentiam voluntatis in reprimendo ipsum; sit peccatum commissionis, vel omissionis?

§. 1. *Scotus affirmat esse peccatum omissionis.*

ET LOQVIMVR in casu, quo voluntas nullum habet consensum formalem, neque perfectum, qui sufficiat ad peccatum mortale, neque imperfectum, qui sufficiat ad veniale; nam quando habet aliquem consensum ex istis, nihil deest ad peccatum commissionis. AD HOC SCOTVS in 2. distinctione 42. in solutione 3. quęstionis §. *ad primum*, dicit esse peccatum omissionis. Et idem videtur sentire ALMAINVS tract. 3. Moral. capite 24. vbi etiam refert pro eadem sententia Henricum, qui videtur eam sequi quodlibeto 6. quæstione 32. & probatur, quoniam tota malitia & inordinatio istius motus, est formaliter & subiectiue in voluntate, vt ex supradictis constat: sed in voluntate nulla est malitia aut inordinatio præter eam, quæ consistit in omissione actus reprimendi: ergo tota malitia illius motus consistit in omissione, & ex consequenti est peccatum omissionis.

Confirmatur, quia negligentia in reprimendo non importat actum, sed omissionem actus debiti:

Confirmatur secundo, quoniam si nauta sit negligens in gubernatione nauis, & ex eo sequatur submersio nauis, peccat peccato omissionis: & idem est de eo, qui non dat eleemosynam constituto in extrema necessitate, qui propterea moritur; ergo similiter negligentia voluntatis in reprimendo motus appetitus est peccatum omissionis.

§. 2. *Melius tamen Caietanus, esse peccatum commissionis.*

SED NIHILOMINVS *oppositum existimo esse verius*, cum CAIETANO articulo præcedenti, & CORDVBA libro 1. quæstione 23. dubio 15. Et probatur; quia peccatum istud consistit in violatione præcepti negatiui, v. g. non fornicandi, si motus appetitus sit circa res venereas: ergo est peccatum commissionis: *antecedens* patet, quia peccatum istud non est contra duo præcepta, quorum vnum sit affirmatiuum & alterum negatiuũ, alias haberet duas malitias specie distinctas; sed contra vnum negatiuum primario, quo prohibetur ille motus, & consequenter negatio actus reprimendi ipsum. Et *consequentia* probatur quia, vt dixi supra quæstione 71. art. 5. præceptum negatiuum non violatur omissione, sed commissione.

Et Confirmatur primo, quia (vt ibi dixi) volitio formalis omittendi v. g. audire sacrum, est peccatum omissionis, quamuis sit actus, quia est cõtra A pręceptũ affirmatiuum: ergo similiter negatio actus reprimendi motum illum est peccatum commissionis, quoniam opponitur præcepto negatiuo.

Confirmatur secundo, quoniam malitia obiectiua à qua sumitur tota malitia formalis, quæ constituit hoc peccatum, consistit in oppositione cum pręcepto negatiuo: ergo etiam malitia formalis; & ex consequenti constituit peccatum commissionis.

§. 3. *Soluitur fundamentum Scoti.*

AD ARGVMENTVM concessa maiori & minori neganda est consequentia, quoniam omissio non sumitur eodem modo in minori, & in consequente; nam in *minore* sumitur pro negatione, aut carentia actus debiti absolute; in *consequenti* vero sumitur determinate pro peccato omissionis; & inter hæc duo est magnum discrimen, nam carentia actus debiti potest opponi pręcepto negatiuo, ratione cuius sit debitus, saltem consequenter, ille actus, vt explicui; at vero peccatum omissionis B importat oppositionem cum præcepto affirmatiuo. Et ita dico, inordinationem, de qua in minori dicitur, in omissione actus reprimendi motum sensualitatis esse inordinationem peccati commissionis.

Et ex hoc patet solutio ad primam confirmationem. *Ad secundam*, transeat antecedens, & nego consequentiã; & ratio discriminis est, quia in *casibus antecedentis*, negationes actuum gubernandi nauim, & dandi eleemosynam, opponuntur præceptis affirmatiuis, at vero negligentia voluntatis *in casu consequentis* opponitur præcepto negatiuo. *Verum* est quod CAIETANVS dicit, peccatũ, quod est in primo exemplo antecedentis, esse commissionis, quia forte existimauit opponi præcepto negatiuo.

ARTICVLVS V.

Vtrum in ratione possit esse peccatum?

PRIMA CONCLVSIO. *In ratione sumpta secundum* C *se, hoc est, quatenus est cognoscitiua veri, reperitur peccatum, quando habet ignorantiam, vel errorem circa id, quod potest & debet scire.*

SECVNDA CONCLVSIO. *In ratione sumpta quatenus est directiua aliarum virium, est peccatum, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.*

COMMENTARIVS.

CIRCA tititulum *Nota*, rationem & intellectũ esse vnam potentiam, quę per respectum ad distinctos actus appellatur his diuersis nominibus: nã quatenus discursu quodam, & quasi motu tendit ex vna in aliud, ad acquirendam cognitionem alicuius veritatis, dicitur *ratio*: quatenus vero simplici apprehensione, & quasi quiescendo, intelligit veritatem, dicitur *intellectus*: de quo discrimine agit D. THO. 1. parte q. 79. art. 8. & ita idem est inquirere, *an in ratione possit esse peccatũ & an possit esse in intellectu* & hoc vult explicare D. T. in hoc art.

CIRCA primam conclusionem *aduerte primo*, D. THO-

D. Thomam in ea docere, certa quædam peccata, scilicet ea, quæ ex genere suo consummantur in intellectu, esse secundum proprias species in intellectu ipso, tanquam in subiecto: & reducere ea ad duo capita, quæ sunt *error positiuus & ignorãtia* eorũ quę possumus, & tenemur scire, de quibus satis constat quod secundum suas proprias species sint subiectiue in intellectu, quoniam isto modo est in eo cognitio veritatis, cui opponuntur; & quod etiã possint esse peccata probatur, quoniam possunt opponi aut cognitioni, aut perfectioni ipsius, quã possumus & debemus habere; & peccatum in aliqua potentia appellatur defectus operationis debitæ, aut perfectionis ipsius operationis.

Quando tamen sint actu peccata explicat Caietanus, cõstituendo inter ipsa hoc discrimẽ, quod *ignorantia* nõ semper est peccatum, etiamsi sit voluntaria: sed solum est peccatum, quando est de rebus, quas possumus, & tenemur scire; *error* vero, si est voluntarius, semper est peccatum, etiamsi sit de rebus, quas nõ tenemur scire. Et probatur, quoniam *error* est contrarius & repugnans naturæ rationali, quatenus rationalis est: ergo si sit voluntarius, erit peccatum; *consequentia* patet; quia vt aliquis actus sit peccatũ, satis est, quod repugnet naturę rationali, & sit voluntarius; & *antecedens* probatur; quia quicunque *error* repugnat perfectioni intellectus, quæ consistit in cognitione veritatis.

Confirmatur primo, quia licet non teneamur scire omnia, tenemur tamen non abuti potentijs cõtra naturalem ordinem ipsarum; est autem contra ordinem à natura inditum intellectui, assentiri falso, scienter, & consulto.

Confirmatur secundo, quia error est quoddã malũ naturale intellectus, & non potest ordinari in bonũ finem, ergo peccatum est velle ipsum scienter.

Sed obiicies. Error intellectus circa res, quas nõ tenemur scire, nõ potest esse voluntarius: ergo neque peccatum; *consequentia* patet, quia nihil potest esse peccatum, nisi sit voluntarium: *Et antecedens* probatur, quia intellectus non potest assentiri alicui obiecto, nisi proponatur ipsi vt verum, & cum motiuo ad assentiendũ ei vt vero; quia sicut volũtas non potest amare aliquid nisi vt bonum, quoniam obiectum amoris est bonum: ita intellectus non poterit assentiri obiecto nisi vt vero, quia etiã obiectum assensus est verum: Quod autem hoc sufficiat, vt error non sit voluntarius, probatur; *Tum quia* non prouenit ex voluntate specificatio actus intellectus, id est quod sit assensus falsi, atque proinde neque quod sit error, sed ex motiuo ad assentiendum, quod est veritas: *Tum etiam, quia* alias etiam quando assensus opinatiuus est, de facto falsus, dicetur ille error voluntarius, & peccatum, quod nemo concedet.

Ad hoc, qui concedunt posse voluntatem applicare & determinare intellectum ad assentiendũ cuicunque obiecto, quamuis in eo nulla appareat ratio veritatis; respondent facile, negando antecedens: & ad probationem negant id quod in ea assumitur vt certum de intellectu. *Alij* vero, qui id non admittunt, dicunt argumentum hoc solum concludere, nõ esse possibilem casum, in quo quis voluntarie assentiatur falso: non tamen quod in errore circa prædictam materiam non possit committi peccatum; quia si quis data opera conetur ad assentiendum falso, ille conatus erit peccatum.

A *Sed hoc non placet*, quia cum conatus ille non sit actus intellectus, sed volũtatis: sequitur quod peccatum hoc non sit in intellectu, sed in voluntate. *Item*, quia falsum est non esse possibilem illum casum, vt statim explicabo.

Et ideo aliter Respondetur negando antecedens, & ad probationem dico; quod quamuis intellectus non possit assentiri alicui obiecto, nisi ad hoc habeat aliqua motiua ex parte ipsius obiecti: tamẽ non est necessarium huiusmodi motiua esse sufficientia ad determinandum ipsum ad assentiendum; & quãdo sunt sufficientia potest intellectus determinari à libera electione voluntatis, vt D. Thom. docet 2.2.q.1.art.4. & ideo si tunc intellectus decipiatur, dicetur eius error voluntarius, quia quod in illo casu assentiatur, non prouenit totaliter ex pondere motiuorum, sed ex motione voluntatis. *Et ad id quod obijcitur* de assensu opinatiuo dicendum est, quod cũ intellectus assentitur circa opinabilia sine motiuo sufficienti ad iudicandum esse probabilia, tunc eius error dicitur voluntarius: quando vero errat opinando probabiliter, hoc est cum motiuo sufficienti ad opinandum, tunc error non est voluntarius.

B Secundo aduertendum circa eandem conclusionem, quod malitia & deformitas moralis, à qua error & ignorantia intellectus habent formaliter quod sint peccata, non est in intellectu, neque in eius actibus inhæsiue: sed tota in voluntate, vt cõstat ex eis, quę supra diximus de appetitu sensitiuo; nã quãtum ad hoc nihil amplius habet intellectus cõsideratus secundum se, quam appetitus. Et probatur, quoniã operatio intellectus, quæ est cognitio veritatis, non est secundũ se formaliter libera, sed vt subiacet voluntati, & ita hoc docet D. Tho. art.1. huius quæstionis ad secundum.

Circa secundam conclusionem aduertendum D. Tho. in ea loqui de omnibus peccatis, etiamsi secundum proprias species consummentur in alijs potentijs, & de omnibus dicere, esse aliquo modo in intellectu, scilicet tanquã in dirigente voluntatẽ in suis actibus; nam quoniã ad ipsum pertinet dirigere voluntatem, ideo ipsi peculiariter tribuuntur omnia peccata, quatenus vel mouet ad actus illicitos, dirigendo ad id, quod non est honestum: vel nõ cohibet motus malos, negligẽdo, vel omittendo dirigere ad id, quod est honestum; & ita quędã ex illis peccatis tribuuntur ipsi propter positiuam causalitatem & directionem; & alia propter negligentiam, vel omissionem dirigẽdi; vbi aperte supponit D. Thom. non esse peccatũ in alijs potentijs, nisi præcedat aliquis defectus in intellectu vt dirigente eas: si enim intellectus perfecte, & sine defectu dirigat, nulla erit ratio, propter quam ipsi vt dirigẽti tribuatur peccatum aliarum virium, quia eo posito nullo modo procedet tale peccatum ab intellectu vt dirigente, sed omnino procedet ex libertate voluntatis, de quo dicemus infra quæstione 77.

C Sed inquiri possunt duo circa hoc, *Primum est*, an, quando peccatum, quod consummatur in alia potentia, tribuitur intellectui vt dirigenti voluntatem, tribuatur ei formaliter, saltem secundario, & denominatione extrinseca sumpta à malitia illius peccati, quæ primario est in voluntate; ita vt etiam actus, quo intellectus dirigit voluntatem, dicatur malus formaliter malitia illius peccati.

Et idem quæri poteſt de voluntaria negligentia dirigendi. *Ad hoc* CAIETANVS abſolute reſpondet affirmatiue, quoniam exiſtimat, actum, quo intellectus immediate dirigit voluntatem, eſſe imperium, quod eſt actus intellectus moti à volūtate, & explicatur his verbis, *Fac hoc*; & in iſto actu reperitur voluntarium, quoniam ſubordinatur motioni voluntatis; & etiam reperitur inordinatio illius peccati, quoniam ſubordinatur motioni inordinatæ ratione obiecti illius peccati vt colligitur ex D. THO. hic art. 2. & ſupra q. 17. Pro quo *aduerte*, quod ad actum peccati concurrunt ſimul duo actus partis rationalis, vnus intellectus, & alter voluntatis: & quamuis concurrunt ſimul tēpore, tamen præcedunt ſe inuicem in diuerſo genere cauſæ: nam in genere cauſæ formalis pręcedit actus intellectus, quoniam dirigit voluntatem proponēdo ei obiectū, quod eſt mouere primo quoad ſpecificationem; tamen in genere cauſæ efficientis præcedit actus voluntatis, quoniam ex actu intellectus non ſequitur opus niſi ratione impulſus voluntatis, quæ eſt primum mouens quoad exercitium; & ille actus intellectus, prout ſubordinatur actui voluntatis, & quaſi accipit ab eo virtutem, dicitur imperium. ALII vero dicunt, peccatum illud tantum eſſe in intellectu, tanquam in principio & cauſa malæ electionis; & non formaliter; quoniā exiſtimant, actum, quo intellectus dirigit voluntatem, non eſſe illud imperium, ſed iudicium, quod omnino antecedit actum voluntatis, ex quo immediate procedit peccatum, & ideo non poteſt participare à voluntate eius malitiam formaliter. Sed hęc alibi ſunt examinanda: & nunc ſatis ſit explicuiſſe, qua ratione ſit verum ſecundum vtrāque ſententiam omnia peccata eſſe aliquo modo in intellectu.

SECVNDO inquiri, poteſt, an actus, quo intellectus dirigit voluntatem, ſiue ſit imperium, ſiue iudicium, habeat ſecundum ſe propriam malitiam moralem, quæ ſit diſtincta à malitia peccati, quod ex eo ſequitur, & conſiſtat in defectu aliquo pertinente ad intellectum? ſed de hoc agemus infra quæſtione 77.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum moroſæ delectationis ſit in ratione?

CONCLVSIO. *Peccatum iſtud eſt in intellectu, quatenus ex deliberatione excitat paſſiones illicitas, vel non reprimit motum paſſionis illicitum, poſtquam deliberauit, eſſe inordinatum.*

COMMENTARIVS.

HÆC CONCLVSIO manet explicata ex ſecunda articuli præcedentis; eſt enim eius ſenſus; Peccatum iſtud eſſe in ratione, vt in principio directiuo; cū quo ſtat, quod ſit in voluntate vt in principio mouente ad exercitium, & quoad formale peccati: & quod in appetitu ſenſitiuo ſit tanquam in principio proxime elicitiuo, & ſecundum ſuam entitatem, vt D. THO.

A docuit articulo 3. Et etiam *aduerte* intelligendam eſſe de deliberatione formali, aut virtuali, vel interpretatiua.

ARTICVLVS VII.

Vtrum peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſuperiori?

CONCLVSIO. *Ad rationem ſuperiorem proprie pertinet conſenſus in actum: ad rationem vero inferiorem pertinet conſenſus ad delectationem, quamuis aliquando etiam pertineat ad ſuperiorem.*

COMMENTARIVS.

QVÆSTIONEM hanc cum alijs, quæ pertinent ad artic. 9. & 10. excitauit D. THOM. propter AVGVSTINVM, qui tomo ſecundo libro 12. de Trinitate capite 12. dicit expreſſe, peccatum, quod cōſiſtit in conſenſu ad opus, pertinere ad rationem
B ſuperiorem, quam comparat Adamo; & peccatum quod conſiſtit in delectationis cogitatione, pertinere ad inferiorem, quam comparat mulieri hoc eſt Euæ deceptæ à ſerpente. Quid autem ſint ratio ſuperior, & inferior, & quomodo differant inter ſe, explicant ex profeſſo ſcholaſtici cum MAGISTRO in 2. diſtinctione 24. & D. THOMAS 1. parte quæſtione 79. articulo 9. & de veritate quæſtione 15. articulo 42. Et nunc ad eius explicationem *aduerte*: quod quamuis aliquando iſtæ voces vſurpentur à Theologis ad ſignificandū diſtinctas potentias, ſcilicet intellectum, & cogitatiuam; tamen frequentius ſumuntur pro vna potentia, ſcilicet intellectu, qui ratione diuerſarum operationum aut propter diuerſa motiua, vel diſtinctas regulas ſuarum operationum, dicitur ratio ſuperior, & inferior; vt etiam docet expreſſe AVGVSTINVS libro citato capite tertio in principio: Nam quatenus reſpicit regulas æternas & diuinas, dicitur ratio ſuperior, & quatenus reſpicit rationes tēporales, & inferiores, dicitur ratio inferior; & quoniam intellectus poteſt reſpicere vtraſque rationes & regulas ſpeculationis, quæ pertinet ad intellectum ſpeculatiuum; & actionis quæ
C pertinet ad practicū: ideo diuiſio hæc poteſt adaptari intellectui ſpeculatiuo, & practico. Nunc autē ſolum loquimur de ea, quatenus conuenit intellectui practico: & ita per *rationem ſuperiorem* intelligimus intellectum, *quatenus conuertitur ad conſulendum rationes æternas & diuinas*, ſcilicet *voluntatem & legem Dei*, tanquam regulas ad iudicandum de agendis; & *per inferiorem* intelligimus eundem intellectum *quatenus iudicat de actibus virtutum aut vitiorum per temporalia*, nimirum per damna aut emolumenta temporalia, quæ ex ipſis ſequantur.

HOC SVPPOSITO argumentor *primo* contra concluſionem. Conſenſus quicunque ſiue in operationem, ſiue in delectationem, eſt actus elicitus à voluntate: ergo peccatum, quod conſiſtit in conſenſu, nō pertinet ad rationem, neque ſuperiorem, neque inferiorem. *Probatur* conſequentia, quia vtraque ratio ſumitur pro intellectu, & non pro voluntate vt dixi.

Secundo, homo aduertens solum ad rationes temporales, & non ad æternas, potest consentire in actum: & è conuerso aduertens solum ad æternas & non ad temporales potest consentire in delectationem: ergo potest dari casus in quo consensus in actum pertineat solum ad rationem inferiorem, & consensus in delectationem ad superiorem; Probatur *antecedens*, quoad *priorem partem*; quia infidelis qui nihil audiuit de lege Dei, potest consentire in actum malum v.g. in fornicationem; & idem est de eo, qui ignorat inuincibiliter esse Deum; & de fideli, qui habet naturalem & inuincibilem obliuionem aut inaduertentiam actualem prohibitionis alicuius actus. *Quoad secundam* etiam probatur: quia non repugnat, quod, qui consentit in delectationem cogitandi aliquid cōtra fidem, recordetur prohibitionis factæ per legem Dei, & non alicuius rationis temporalis v. g. emolumenti aut damni.

Tertio quotiescumque homo consentit in delectationem cogitationis secundum rationem inferiorem, hoc est propter motiuum temporale, consentit etiam in eam secundum rationem superiorem: & quotiescunque consentit in actum secundum rationem superiorem, consentit etiam in ipsum secundum rationem inferiorem: ergo vterque consensus pertinet semper ad vtramque rationem, & non vnus ad vnam, & alter ad alteram. *Prima pars* probatur argumento simili illi, quo Diu. THOMAS ad 2. probat idem de peccato consensus in actum; nam ratio superior non solum tenetur dirigere secundum legem Dei actus humanos, sed etiam delectationes; ergo sicut propter istam obligationem censetur consentire in actum malum, cum non reprimit ipsum, quia si considerat legem contemnit ipsam expresse; si vero non considerat, negligit per modum omissionis, quia omittit id, ad quod tenetur, ita propter eandem obligationem censebitur consentire in delectationem malam, cum non reprimit eam. *Secunda etiam pars* probatur, quia non poterit ille actus, supposito quod sit malus, habere rationem motiui nisi sub aliqua ratione boni temporalis v.g. vtilis, vel delectabilis, & hæc pertinet ad rationem inferiorem.

AD PRIMVM, concesso antecedenti neganda est consequentia: & ad probationem dico, ex ea solum colligi, quod consensus non pertineat ad rationem, vt ad principium elicitiuum; non tamen quod nullo modo pertineat, quia potest pertinere vt ad principium directiuum, quatenus procedit ex iuditio, & eius directione. Itaque consensus tam in actum, quam in delectationem potest pertinere ad voluntatem vt ad principium elicitiuum, & ad intellectum vt ad principium directiuū, quod non satis aduertit ÆGIDIVS Rom. in 2. distinctione 24. 2. parte, questione 1. articulo 1. qui conuictus hoc argumento, dicit, hanc diuisionem principalius fieri in voluntate, quam in intellectu. Neque tamen propterea negamus, posse etiam fieri in voluntate; nam voluntas, quatenus sequitur directionem rationis superioris, potest dici ratio superior; & quatenus sequitur directionem rationis inferioris, potest appellari ratio inferior; quamuis aliqui malint voluntatem secundum istas rationes appellari portionem superiorem, & inferiorem, quoniam nomen rationis videtur proprium potentię cognoscitiuæ.

AD SECVNDVM Respondetur, negando antecedens: *& ad probationem primæ partis* dico, quod quamuis infidelis nihil audierit de lege supernaturali Dei, potest habere cognitionem legis naturalis, quæ pertinet ad legem æternam Dei; & nego posse aliquem omnino ignorare inuincibiliter esse Deum, si habeat vsum rationis sufficientem ad discernendum inter bonum & malum honestum, sicut requiritur ad peccandum: quoniam in hac cognitione includitur saltem virtualiter, & in confuso, cognitio Dei, vt explicui supra quæstione 71. articulo 6. in fine. Et de eo qui habuerit actualem inaduertentiam inuincibilem prohibitionis alicuius actus, dico, excusari à peccato, & ita non consentire secundum rationem inferiorem in actum malum formaliter; quando vero reperiatur talis inaduertentia inuincibilis, explicandum est infrà quæstione 76.

Ad probationem vero secundæ partis nego, non repugnare illud: quoniam ipsa delectatio, quæ in illo casu deberet esse motiuum voluntatis, est bonum quoddam temporale, & ex consequenti pertinet ad rationem inferiorem.

AD VLTIMVM varie solet responderi; sed mihi placet solutio CAIETANI hoc loco, qui dicit, sententiam D. THOMÆ accipiendum esse secundum quandam appropriationem, ita vt, quamuis vtraque ratio concurrat ad vtrumque consensum, scilicet ad consensum in actum, & ad consensum in delectationem; tamen peculiariter prior consensus attribuitur & appropriatur rationi superiori, & posterior inferiori: quemadmodum, quamuis omnia opera trinitatis ad extra sint indiuisa personis diuinis, tamen secundum appropriationem opera potentiæ tribuuntur Patri, & opera sapientiæ, Filio, & opera amoris spiritui sancto. Ratio autem huius appropriationis in nostro casu est ea, quæ assignatur in articulo. In qua *aduerte*, quod cum D. THOMAS dicit, delectationem esse quid præambulum ad actum, non loquitur de ea in executione, quoniam sic consequitur ad actum, sed prout est in apprehensione. Et hoc modo est verum, quod præcedit actum, & inducit ad ipsum; quia ex apprehensione delectationis, quæ consequitur ad actum, mouetur aliquis ad consentiendum in ipsum actum; & ad formam argumenti, concedo totum antecedens, quamuis CAIETANVS concedat solum priorem partem eius: in quo meo iudicio decipitur; quoniam ratio proposita in argumento probat efficaciter etiam secundam esse concedendam, & ex ea potest sumi solutio argumenti, quo CAIETANVS vtitur pro sua sententia.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum consensus in delectationem sit peccatum mortale?

PRIMA CONCLVSIO. *Quando delectatio, quæ consequitur ad cogitationem rei illicitæ, non habet pro obiecto ipsam rem illicitam, sed cogitationem, vt cum quis reflectens supra suam cogitationem gaudet se illud intelligere: tum consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed potest esse bonus moraliter, aut* malus

malus solum venialiter: bonus quidem quando cogitatio est vtilis, vel ad audiendas confessiones, vel ad alium bonum finem; malus vero venialiter, quando cogitatio est vana & inutilis.

SECVNDA CONCLVSIO, *Quando delectatio habet pro obiecto rem ipsam illicitam cogitatam, tunc consensus deliberatus in delectationem, quãuis sit cum animo non consentiendi in rem cogitatam, est peccatum vel mortale vel veniale iuxta malitiam rei cogitata.*

COMMENTARIVS.

DOCTRINA huius articuli difficilis est, sed valde vtilis ad mores, & ad eius explicationem ADVERTE PRIMO, delectationem esse actum potentiæ appetitiuę, cuius ratio consistit in quadam quiete & complacentia, orta ex appræhensione boni præsentis, vt D. THOM. docet supra quæstione 31. articulo 1. Et quamuis possit totum hoc reperiri tam in appetitu sensitiuo, quam in intellectiuo, hoc est in voluntate, vt etiã docet D. THOM. articulo 4. illius quæstionis: tamen hoc loco expresse agit de delectatione, quæ est passio appetitus sensitiui, licet quantum attinet ad pręsentem difficultatem sit eadem ratio de vtraque.

SECVNDO ADVERTE, quod bonum dupliciter potest fieri nobis præsens, & quasi vnitum, sicut requiritur, vt in eo delectemur: scilicet reipsa, & in executione, aut media apprehensione, & cogitatione; & ideo delectatio non solum consequitur ad adeptionem alicuius boni in executione, sed etiam ad cogitationem de ipso; verum in pręsenti solum agimus de hac posteriori delectatione, quoniam de priori certum est, iudicandum esse quantum ad bonitatem & malitiam sicut de opere, ad quod consequitur.

TERTIO aduerte, quod quamuis Diu. THOMAS expresse solum loquatur de delectatione, quæ consequitur ad cogitationem de rebus turpibus & venereis: tamen ea, quæ de ipsa dicit, debent proportionaliter intelligi de delectationibus, quæ consequuntur ad cogitationes de alijs rebus illicitis, vt ad cogitationem de sumptione vindictę, de homicidio, & similibus, & ita hoc supponit vt certum D. THOM. in solutione quinti.

VLTIMO aduerte, quod, vt delectatio ista sit peccatum mortale, tria requiruntur: *Primum* est deliberatio, siue aduertentia ex parte intellectus; *Secundum*, consensus ex parte voluntatis; Et *tertium*, grauitas malitiæ ex parte obiecti, sufficiens ad peccatum mortale, hoc est, quod id, de quo est talis delectatio, sit peccatum mortale; & hæc omnia sunt adeo necessaria, vt quouis eorum deficiente, delectatio non sit peccatum mortale; & ideo de singulis dicemus tribus dubijs distinctis.

ET vt incipiamus à primo, scilicet à deliberatione, sit

A

I. DVBIVM.

Quid requiratur ex parte deliberationis siue aduertentiæ intellectus, vt delectatio de obiecto illicito cogitato sit peccatum mortale?

§. 1. *Prima sententia Occami, sufficere deliberationem eam, qua sufficit ad peccatum veniale.*

VBI SVPPONIMVS, requiri aliquam aduertentiam, ad hoc, vt motus appetitus circa illicita sit peccatum: & inquirimus, quanta requiratur, vt sit peccatum mortale; hoc est, an sufficiat illa, quæ sufficit ad peccatum veniale: ita vt propter defectum deliberationis, & aduertentiæ, nunquam motus appetitus desinat esse peccatum mortale; vel potius requiratur alia maior.

B IN QVA RE est prima sententia OKAM, qui (vt referunt ALMAINVS tractatu 3. Moral. cap. 24. & CORDVBA libro 1. quæstione 23. dubio 10. in solutione primæ rationis primę opinionis) sensit, quamcumque deliberationem sufficientem ad peccatum veniale, sufficere ad peccatum mortale, si versetur circa materiam peccati mortalis. Et Probatur PRIMO, quoniam deliberatio illa sufficit, vt voluntas consentiat libere: ergo etiam sufficit ad peccatum mortale, si sit circa materiam peccati mortalis; *antecedens* patet, quia sufficit, vt consensus voluntatis sit peccatum veniale, quod non potest conuenire nisi actui libero; Et *consequentia* probatur quia ad peccatum mortale satis est consensus liber circa materiam prohibitam sub mortali.

SECVNDO, cum homo habet inperfectam deliberationem aut aduertentiam formalem, qualis est illa, quæ sufficit ad peccatum veniale, habet perfectam deliberationem saltem interpretatiuam qualis est illa, quæ sufficit ad peccatum mortale: ergo etiam habet totum, quod requiritur ex parte aduertentiæ ad peccatum mortale. Probatur *antecedens*, quoniam ad perfectam aduertentiam interC pretatiuam sufficiunt potentia, & obligatio ad perfecte aduertendum: & vtramque habet homo in illo casu, quod sic probo; imprimis habet obligationem, quia cum obligatio ad aduertendum circa agenda proueniat ex obligatione præcepti ad agendum aliquid vel omittendum; si præceptũ obligauerit sub mortali, vt in nostro casu, necessaria erit & debita aduertentia perfecta. Et pręterea habet etiam potentiam, quia nulla est causa impotentiæ; *nam neque prouenit* ex defectu virtutis, aut intellectus ad aduertendum actu, aut in voluntate ad applicandum ipsum ad aduertendum; quoniam quicumque potest peccare venialiter, habet potentiam, quantum est ex natura sua, peccare mortaliter, vt postea dicemus; & idem est iudiciũ de potentia ad deliberandum, vel aduertendum sicut requiritur ad peccatum; *neque etiam prouenit* ex aliquo impedimento superaddito istis potentijs, neque ex defectu temporis, quia peccatum mortale est maius malum, quã veniale, & facilius

est co-

Digitized by Google

est cognoscere maius malum, quam minus malũ in eodem ordine; ergo impossibile est quod aliquis, propter quamcunque ex illis causis, possit habere cognitionem aut aduertentiam sufficientem ad peccatum veniale, & non ad mortale, neque potest assignari alia ratio illius impotentiæ.

VLTIMO, aduertentia, quæ requiritur ad peccatum mortale, neque ex parte obiecti, neque ex parte alicuius modi sibi proprij, excedit eam, quæ sufficit ad peccatum veniale: ergo non est necessarium, quod in aliquo excedat, & ex consequenti eadem aduertentia potest sufficere ad vtrumque peccatum. *Consequentia* patet, quia vna aduertentia non potest dici perfectior altera, nisi aliquo ex illis modis, sicut de quacumque cognitione dicendum est. Et *antecedens* probatur, *quoad priorem partem*, quia cum ambæ inaduertentiæ habeant idem obiectum, non potest vna earum dici perfectior altera ex parte obiecti, nisi quia attingit plures conditiones talis obiecti; & tamen in nostro casu constat, excessum non consistere in hoc; quia (vt postea dicemus) cum æqualitate quãtum ad hoc stat, quod vna aduertentia sufficiat ad peccatum mortale, & non altera. *Quoad secundam etiam partem* probatur, quia modus ille erit aliqua perfectio cognitionis & iudicij, vt maior euidentia, & claritas, aut firmitas & certitudo, aut etiam conatus: & videtur falsum quod inæqualitas aduertentiæ quantum ad has proprietates sufficiat, vt circa eandem materiam peccati mortalis vnũ peccatum sit mortale, & alterum veniale; quia sequitur ex eo, quod similis inæqualitas circa materiam peccati venialis v.g. mendaciũ, sufficiat vt vna delectatio sit peccatũ veniale, & altera nullo modo sit peccatũ. Probatur *sequela*, quia imperfectio aduertẽtiæ quantũ ad illas proprietates diminuit infinite malitiam peccati in priori casu, cum faciat de mortali veniale, & ex consequenti auferat aliquam malitiam infinitam, scilicet mortalem; ergo etiam in posteriori: at non potest diminui infinite in facto esse malitia peccati venialis; nisi tota auferatur, & ex consequenti non maneat peccatum, quoniam est finita: ergo sufficit illa inæqualitas aduertentiæ circa materiam peccati venialis, vt vna delectatio sit peccatum veniale, & altera nullo modo sit peccatum.

§. 2. *Resoluitur quæstio. Deliberatio semiplena, & plena explicatur.*

PRIMA CONCLVSIO, *insurgente in appetitu delectatione circa obiectum cogitatum, quod sit materia peccati mortalis, potest esse in intellectu duplex deliberatio circa huiusmodi delectationẽ: vna imperfecta & semiplena, quæ sufficiat ad hoc vt illa delectatio sit peccatum veniale, & non vt sit mortale; & altera perfecta & plena, quæ sufficiat vt sit peccatum mortale.* Probatur PRIMO ex communi sententia Scholasticorum, qui etiam circa materiam peccati mortalis distinguunt tres motus in appetitu sensitiuo, vt dixi articulo 4. scilicet *primo primos*, *secundo primos*, & *deliberatos*, & ex his dicunt, *primos*, quia præueniunt omnem deliberationem & aduertentiam, non esse peccata; & *secundos*, quia sunt cum deliberatione semiplena & imperfecta, esse peccata venialia; & *tertios*, quia sunt cum plena & perfecta deliberatione, esse peccata mortalia. Et prætereà etiam docent, peccata venialia esse triplicia, *quædam* ex genere suo, aut ex obiecto; *alia* ex paruitate materiæ; & *alia* ex surreptione: quod tamen non posset esse verum, nisi aliqua peccata essent venialia propter defectum deliberationis & aduertentiæ quoniam hæc dicuntur venialia ex surreptione.

A

SECVNDO probatur, supponendo dari in nobis deliberationem semiplenam & imperfectam, quia experientia constat in semidormientibus, & in semiebrijs, qui discernunt imperfecte inter bonum & malum rationis: & vnusquisque experitur se multa agere cum imperfecta deliberatione; & hoc supposito argumentor sic: Actus nostri solum sunt perfecte voluntarij, cum procedunt ex perfecta deliberatione; ergo etiam tunc solum possunt imputari nobis ad culpam perfectam, & consummatam, qualis est mortalis, & non cum procedunt ex deliberatione imperfecta. *Antecedens* patet ex doctrina D. THOMÆ, supra quæstione prima articulo primo; & *consequentia* probatur; quoniam actus nostri in tantum sunt laudabiles vel culpabiles, in quantum sunt voluntarij, vt etiam docet D. THOMAS supra quæstione 21. artic. 2. ergo solum possunt esse plene culpabiles, cum sunt plene voluntarij, & ex consequenti cum sunt plene deliberati.

B

Confirmatur, quia malitia moralis est grauissimum malum, cum propter eam excludamur ab amicitia Dei, & damnemur ad æternas pœnas; ergo non reperitur in nostris operibus, nisi fiant cum plena deliberatione. Patet *consequentia*, quia non est credendum de misericordia Dei, quod voluerit nos incurrere tot mala dependenter à nostris operibus, nisi factis cum plena deliberatione, qui propter corruptionem appetitus sensitiui sumus tam fragiles.

SECVNDA CONCLVSIO. *Vt deliberatio circa delectationes istas sumptas secundum se sit perfecta & plena, ita vt sufficiat ad peccatum mortale, duo requiruntur: Primum est aduertentia formalis, siue iudicium de malitia & prohibitione delectationis; & alterum est firmitas talis iudicij & aduertentiæ.* Ad huius explicationem ADVERTE, quod quamuis, deliberatio incipiat ab inquisitione an aliquid sit faciendum vel omittendum, & an sit bonum vel malum, & terminetur ad iudicium dictans alterum istorum: tamen in præsenti sumitur pro isto iudicio, quoniam ratione eius habent actus nostri quod sint deliberati; si enim aliquis solum vteretur inquisitione, & nihil concluderet iudicando, non diceretur operari deliberate; & hoc iudicium appellamus non aduertentiam; quoniam licet inquisitio, à qua procedit, possit dici aduertentia (dicimus enim, eum, qui inquirit an aliquid sit faciendum, aduertere quid debeat facere) tamen non est perfecta aduertentia circa rem, quæ est materia illius inquisitionis, ante iudicium. Quare sensus nostræ conclusionis est, quod, vt delectatio de obiecto illicito cogitato sit peccatum mortale, requiritur ex parte intellectus iudicium firmum de malitia, vel prohibitione, aut periculo ipsius delectationis: IN QVO conueniunt PETRVS soto libro de institutione sacerdotum, tractatu de peccatorum discrimine, lect. 9. vbi dicit, ad plenam aduertentiam requiri, quod quis attendat, & quid cogitet, & quid

C

sit contra

sit contra diuina præcepta: Et subdit, quod quicquid fit, antequam quis aduertat, an sit peccatum, vel contra Dei præceptum, an non; magis pertinet ad surreptionem, quam ad voluntatem. Et postea, inter negationem & plenitudinem aduertentiæ, dicit esse medium quendam gradum, in quo cum tepiditate quadam & somno consideramus illicitas cogitationes; vbi aperte dicit, requiri ad plenam deliberationem, quod sit cum consideratione firma & determinata, vt postea explicabo. Idem sentiunt expresse quantum ad vtramque cõditionem CORDV. ALMAI. loco citato, & ANGEST. capite 6. moral. §. *vsque adeo* dubio primo post 3. conclusionem, & CONRAD. articulo 6. huius quæstionis in corpore & ad tertium, Et VICTORIA in relectione de eo, ad quod tenetur veniens ad vsum rationis, 2. parte numero 11. circa finem. Et quantum ad primam, SILVESTER verbo delectatio, num 2. dicto. 4.

Et probatur PRIMA PARS, scilicet quod requiritur aduertentia malitię, vel prohibitionis, *primo* testimonijs DIV. THOMÆ, nam quæstione 15. de veritate articulo 4. ad 10. inquit, quod antequam ratio delectationem perpendat, vel nocumentum ipsius, non habet interpretatiuum consensum, etiamsi non resistat; & in argumento, loquitur de consensu, qui sufficiat ad peccatum mortale. Et articulo 6. huius quæstionis in corpore dicit, tunc esse peccatum morosæ delectationis propter defectum reprimendi motum appetitus, cum aliquis, postquam deliberauit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus immoratur circa ipsum; vbi aperte docet, requiri deliberationem circa inordinationem actus.

Nec obstat, quod articulo 7. ad 2. dicat, quod etiam quando ratio non considerat legem Dei, committitur peccatum; quia non considerare est negligere per modum cuiusdam omissionis; *nam dici* potest, quod loquitur de peccato veniali, vel de peccato in communi, hoc est, non determinando an sit veniale, vel mortale.

Secundo probatur ratione, quantum ad omnem deliberationem, circa motus appetitus de obiecto illicito, quæ sufficiat ad peccatum, etiamsi tantum sit veniale, requiritur aduertentia illorum motuũ secundum suas entitates naturales, vt explicui supra articulo 4. ergo ad deliberationem, quæ propter suam plenitudinem & perfectionem sufficit ad peccatum mortale, requiritur maior aduertentia: sed non potest dici maior, saltem in materia morum, de qua loquimur, nisi terminetur ad illos motus secundum aliquam conditionem pertinentem ad genus moris, scilicet secundum eorum malitiam, aut prohibitionem: ergo.

Dices satis esse, vt deliberatio sit maior & plena, quod intellectus possit aduertere, licet actu non aduertat, ad malitiam vel prohibitionem delectationis; quoniam propter potentiam ad aduertendum dicetur illa deliberatio plena, saltem virtualiter.

Sed contra: quia ista potentia etiam est in deliberatione, quæ tantum sufficit ad peccatum veniale, quoniam alias esset omnino inuoluntaria malitia, vel prohibitio delectationis, & ex consequenti non posset imputari ad culpam.

A *Confirmatur*, quia supposito quod in vtraque deliberatione sit formalis aduertentia delectationis secundum suam entitatem, & potentia ad aduertendum malitiam vel prohibitionem, nulla erit ratio inæqualitatis inter eas, & ex consequenti neque vt vna sit minus plena & perfecta, & minus sufficiens ad peccatum mortale, quam altera: quoniam & quantum ad actum & quantum ad potentiam sunt æquales inter se.

Dices, posse deliberationes illas esse inæquales, quia potentia ad cõsiderandum malitiam vel prohibitionem delectationis potest interdum facile reduci in actum, & interdum difficillime: & in priori casu constituit deliberationem plenam, in posteriori vero semiplenam.

Sed contra; quia sequitur, quod nullo modo possit à nobis cognosci, quando aliquis excusatur à peccato mortali propter defectum deliberationis, & quando non excusatur: quia non potest cognosci quando adest illa difficultas, ratione cuius deliberatio est semiplena.

B *Neque potest responderi*, satis esse, cognosci hoc à Deo; *quoniam* etiam debet esse aliquod signum, quo possit à nobis cognosci, cum propter peccatum mortale incurramus tantum malum, quod excludamur ab amicitia Dei, & efficiamur digni pœna ęterna; & oppositum videtur alienum à misericordia Dei, & à legibus amicitię.

SED INQVIRI potest, *an, vt deliberatio sit plena, requiratur aduertentia malitiæ, non solum in communi, sed etiam in particulari*, hoc est, quod aduertat delectationem non solum esse malam, sed etiam esse malam mortaliter. Ad hoc VICTORIA, ANGEST. & CORDV. respondent affirmatiue. *Sed mihi* oppositum videtur verius, itaque existimo, satis esse ex parte deliberationis ad peccatum mortale, quod aliquis aduertat delectationem esse malam, vel prohibitam, licet non aduertat in particulari esse malam mortaliter, dum modo ipse non iudicet probabiliter esse solum malam venialiter. Et probatur, quoniam aduertentia malitiæ est aduertentia periculi peccati mortalis, quod est plena, quantum requiritur ad peccatum mortale: *consequentia* patet, quia sicut exponere se periculo peccandi mortaliter est peccatum mortale; ita etiam aduertentia huius periculi erit sufficiens ad
C peccandum mortaliter. Et *antecedens* probatur, quia, supposita perfecta aduertentia malitię, nullus potest operari sine periculo peccandi mortaliter, nisi prius examinet in particulari, an tale opus sit peccatum mortale, vel solum veniale.

SECVNDA etiam pars conclusionis probatur, quia, nisi iudicium sit firmum, non potest dici perfectum & plenum, vt patet in semidormientibus & semiebrijs, quorum actus in materia peccati mortalis excusamus à peccato mortali, propter imperfectionem iudicij, quamuis fiant cum actuali aduertentia malitiæ. Et similis imperfectio iudicij potest reperiri etiam in vigilia, quoniam reperiuntur causæ, ex quibus possit prouenire, vt statim dicam. Et hoc concedunt, prẹter authores supra citatos, CAIET. in summa verbo *delectatio morosa*, parum post principium; vbi dicit, posse aliquem, postquam cepit aduertere, impediri impetu passionis, ne plene aduertat; Et expressius

NAVA. in Manuali præludio 9. num. 11. Et IOANNES MAIOR in 3.d.17.q. 14. in fine.

EX HAC parte sequitur, posse contingere, quod ex duabus deliberationibus terminatis ad obiectū secundum easdem conditiones v.g. & quantum ad entitatem, & quantum ad malitiam, vna sit plena & perfecta, & altera imperfecta. Probatur, quia potest contingere quod vna habeat firmitatem hanc, de qua loquimur, & altera careat ipsa.

SED argumentor *primo* contra *primam conclusionis partem*, quoniam vt motus externi sint peccata mortalia, est sufficiens deliberatio ea, quæ includit aduertentiam formalem actus secundū suā entitatem, cum potentia ad aduertendum maliciā, vel prohibitionem, vt patet in homicidio, & in alijs: ergo idem dicēdum est de motibus appetitus.

Secundo argumentor contra *secundam partem*; si quis operetur cum iudicio dubio, & formidoloso de malitia, vel prohibitione operis, exponit se periculo peccandi mortaliter: ergo nō requiritur firmitas iudicij, vt deliberatio sit plena & sufficiēs ad peccatum mortale; patet *consequentia*, quia propter hanc rationem diximus paulo superius, sufficere aduertentiam malitiæ in communi.

AD PRIMAM horum respōdetur, quod quamuis *antecedens* sit verum in casu, quo quis habet scientiam habitualem malitiæ, vel prohibitionis, & respectu actuum, qui sunt intrinsece mali: quoniam actus isti statim in seipsis præseferunt esse malos, & dissonos à lege, vt dicam q.76; tamen *cōsequentia* est negāda: Et ratio discriminis est duplex, *prima* quia motus externi non impediunt aduertētiam & deliberationem, sicut motus appetitus; & ideo in illis facilius potest aduerti malitia, supposita aduertentia entitatis, quam in istis; *secunda*, quod motus externi subduntur plene dominio rationis & voluntatis; at vero motus appetitus non ita subduntur, sed sæpe præueniunt rationem imo & resistunt ei, & ideo maior aduertentia actualis requiritur, vt isti sint peccata mortalia, quam vt illi.

AD SECVNDVM Respondetur ex duplici capite posse prouenire, quod iudicium de malitia delectationis nō sit firmum, scilicet, ex rationibus & motiuis sufficientibus ad dubitandum de ea; aut ex defectu luminis intellectus, vel temporis, aut aliorū, quę requiruntur ad deliberandum. Nam *imprimis*, propter vehementiam passionis potest fieri, vt intellectus attendat ad eius bonitatem sensibilem, & aut nullo modo, aut imperfecte cōsideret eius malitiam moralem, quod solet appellari execęatio, & obtenebratio intellectus; Et *deinde*, cū intellectus habeat virtutem finitam, necesse est vt ex magna attentione ad aliquod obiectum impediatur, ne possit perfecte attendere ad alia; Et *præterea*, cum in hac vita pendeat in suis actibus ex phantasmatibus, & istorum vsus possit esse minus perfectus, vel propter aliquam malam dispositionem organi, vel propter defectum temporis, vel etiam propter ipsorum phantasmatum confusionem & obscuritatem; necesse est, vt propter easdem causas iudiciū intellectus sit minus perfectum; & omnia ista possunt reperiri in vigilia. Et *hoc supposito*, ad formam argumenti dico, *antecedens* solum esse verum, si intelligatur de indicio infirmo, aut formidoloso priori modo; sicut contingit, cum quis operatur cum conscientia dubia; non autem si intelligatur de iudicio infirmo posteriori modo: & nos in isto sensu diximus requiri quod iudicium de malitia obiecti non sit infirmum.

VLTIMA CONCLVSIO, *Vt delectationes istæ imputentur in sua causa ad culpam mortalem, sufficit aduertentia, vel formalis, vel interpretatiua periculi probabilis, quod sequeretur ex tali causa*. Ad huius explicationē & probationem ADVERTE, quod qui præbet causam, ex qua sequantur huiusmodi delectationes potest se habere tribus modis, quantum attinet ad deliberationem, vel aduertentiam intellectus. *Primo*, ita vt neque aduertat actu, neque rationabiliter possit more humano aduertere, quod sequentur, quia neque audiuit ab alijs, neque ipse expertus est, quod regulariter, & vt plurimum sequantur. *Secundo*, aduertendo actu quod sequentur; & *Tertio*, aduertendo interpretatiue, quod est posse, & debere aduertere; vt cum quis expertus est, quod faciendo hoc, aut illud patitur inordinatos motus appetitus, & nōn habet obliuionem naturalem & inuincibilem experimenti. In *primo* casu nullum est peccatum. In *secundo* vero & tertio dicimus, posse reperiri pecccatum mortale, quantum est ex parte aduertentiæ, & deliberationis; & de *secundo* satis notum est; de *tertio* vero probatur, quoniam satis est similis aduertentia bibenti talem vini quantitatē, ex qua possit inebriari vt imputetur ad culpā alienatio mentis, & mala quę in ea cōstitutus facit, vt explicui quæstione præcedenti articulo 8.

Et si quæras, cur sufficiat minor aduertentia, vt delectationes istæ imputentur ad culpam mortalē in sua causa, quam vt imputentur secundum se. *Respondetur*, rationem esse, quia secundum se subduntur minus rationi, & magis impediunt deliberationem, & aduertentiam, vt paulo superius dixi.

§.3. *Ad argumenta initio proposita*

AD PRIMVM respondetur, quod quamuis deliberatio illa sufficiat, vt consensus voluntatis sit liber, non sufficit vt sit *plene liber*: quoniā vt actus aliquis sit plene liber, requiritur quod procedat ex plena deliberatione, & ad peccatum mortale non sufficit actus quomodocunque liber, sed requiritur plene liber.

AD SECVNDVM respondetur, negādo antecedēs, & ad probationem nego reperiri in eo casu potētiam & obligationem, sicut requiruntur ad aduertentiā interpretatiuam, quæ sufficiat ad peccatū mortale, & ad id, quo probatur, esse obligationē dico cum ALMAINO, ANGES, CORDV. locis citatis, esse obligationem sub veniali tantum, & ad illam aduertentiam interpretatiuam requiri obligaionem sub mortali.

Et si quæras, vnde colligamus, in illo casu esse tantum obligationem sub veniali? *Respondetur*, dissoluendo simul id, quo probatur, esse tunc potentiam ad deliberandum; & dico, esse quidem potentiam, sed difficulter reducibilem in actum, propter impedimenta paulo superius enumerata; & ideo non esse obligationem sub mortali aduertendi perfectè quoniam esset intollerabile iugum; quod recte explicuit PETRVS SOTO loco citato his verbis; *Consulit Deus infirmitati nostræ & tarditati, & quasdam quasi inducias concedit nobis, vt plene*

aduertamus & peccatum & periculum rei, quam cogitamus. Et ad *primam obiectionem* contra hoc propositam, respondetur, quod, cum dicimus, neminem habere potentiam ad peccandũ venialiter, qui nõ habet potentiam ad peccandum mortaliter; & ex consequenti ad deliberandum, sicut requiritur ad peccatum mortale: debet intelligi *per se*, & quantum est ex natura potentiæ; cum quo stat, quod *per accidens*, propter passionis vim, non possit ita facile deliberare actu, & aduertere, & quod excusetur à peccato mortali. *Ad alteram vero obiectionem* Respondetur, quod quamuis facta comparatione inter duas malitias, quarum vna sit mortalis, & altera venialis, possit sępe cognosci facilius mortalis, quam venialis: tamen facta comparatione inter entitatem delectationis solam, & entitatem & malitiam simul; facilius cognoscitur entitas sola, quam entitas & malitia simul; & in nostro casu ad deliberationem requisitam ad peccatum veniale, sufficit primum: ad deliberationem vero sufficientem ad peccatum mortale, requiritur secundum; ideo potest facilius impediri hæc posterior deliberatio, quam prior.

AD TERTIVM Respondetur, negando antecedens, quoad vtramque partem: & ad *probationem primæ*, concedo, non esse necessarium, quod deliberatio sufficiens ad peccatum mortale excedat ex parte obiecti eam, quæ sufficit ad peccatum veniale, vt ego explicui in fine primę conclusionis; nego tamen nunquam excedere, vt constat ex secunda conclusione, & eius explicatione. Et ad *probationem secundæ partis*, respondetur negando sequelam: & ad eius probationem, multa dicunt ALMAINVS & MAIOR locis citatis, quæ mihi non videntur sufficere ad solutionem; & ideo eis omissis, dico quod imperfectio aduertentiæ, vel deliberationis no diminuit, aut tollit grauitatem peccati, quia habeat cum ea oppositionem, aut repugnantiam, vel quia aliquo modo ordinetur ad eius distructionem; sed quia diminuit, aut tollit fundamentum ipsius, scilicet voluntarium, & liberum; & quia semiplena deliberatio, de qua nunc loquimur, tollit omnino fundamentum grauitatis & malitiæ mortalis, scilicet *plene voluntarium* aut liberum; quoniam ad fundamentum huius grauitatis non satis est, esse vtrumque liberum, sed requiritur esse plene liberum, aut voluntarium; ideo tollit omnino ipsam grauitatem, quia tamen non ita tollit fundamentum grauitatis peccati venialis ex genere suo, quoniam ad huiusmodi fundamentum non requiritur quod sit plene liberum, sed satis est esse simpliciter liberum; ideo non tollit omnino illam grauitatem, sed minuit eam proportionaliter, ita vt propter imperfectionem deliberationis non auferatur omnino, quousque deliberatio sit nulla.

II. DVBIVM EST.

Quid requiratur ex parte consensus voluntatis vt delectatio de obiecto illicito cogitato sit peccatum mortale?

§. 1. *Sensus quæstionis, & prima opinio, cum suis fundamentis.*

AD TITVLI explicationẽ ADVERTE, voluntatem tripliciter posse se habere respectu huius delectationis; *Primo formaliter consentiendo ei*, vt cum quis actu elicito voluntatis acceptat delectationem ipsam, vel vult facere aliquid, vt sequatur, vel augeatur. *Secundo, formaliter dissentiendo ei*, vt cũ quis actu elicito voluntatis contradicit delectationi, & conatur expellere, & reprimere eam, *Tertio, medio modo, hoc est*, neque consentiendo formaliter neque dissentiendo; vt cum quis aduertens, se ex imaginatione inhonesta habere delectationem in appetitu sensitiuo, neque formaliter consentit, neque dissentit; sed neutrum facit. In præsenti non est difficultas de primo nec de secundo statu voluntatis: sed solum de tertio; quoniam certum est *in primo* esse consensum sufficientem ad peccatum mortale; & *in secundo* deesse, imo & posse reperiri meritum; & ita solum inquirimus an sufficiat, quantum est ex parte voluntatis, ad peccatum mortale, quod supposita plena aduertentia prædictæ delectationis, voluntas non reprimat eam, quamuis etiam formaliter non consentiat.

IN HAC RE aliquibus placet PARS NEGATIVA cum hac limitatione, quod non sit periculum consentiendi formaliter in delectationem. Ita sequuntur eam SOTVS in 4. distinctione 12. quæstione 1. art. 7. parum ante secundam conclusionem, vbi etiam explicat, qua ratione sit intelligendus D. THOM. in hoc articulo, & in 6. præcedenti, vt non contradicat huic sententiæ, & NAVAR. in manuali, capite 11. num. 14. refertur etiam pro eadem sententia ADRIAN. in 4. q. 4. de Eucharistia, sed ipse in alio casu loquitur, quem postea referam.

Probatur hæc pars primo; quia tota obligatio non admittendi voluntarie has delectationes prouenit ex præcepto negatiuo non concupiscendi: sed pręceptum negatiuum non obligat ad agendũ positiue, sed ad non agendum; ergo obligatio illa non est ad expellendum delectationes istas actu positiuo, sed solum ad non consentiendum eis.

Secundo, quia ex opposita sententia sequitur, quod nulla causa, quantumcunque pia & iusta, liceat permittere voluntarie delectationem istam, hoc est, non reprimere eam, cum adest potentia ad reprimendum; quod est contra communẽ sensum doctorum, qui (vt postea dicam) concedunt, quod qui experitur in seipso insurgere delectationem veneream, quoniam vel audit confessiones, vel agit de rebus venereis vt alios doceat, non

tenetur cessare ab huiusmodi actibus, ad vitandum delectationem illam; & *sequela* probatur, quia permissio huius delectationis non est mala, nisi quia prohibita præcepto naturali negatiuo non concupiscendi: quæ autem prohibentur præceptis naturalibus negatiuis sunt intrinsece mala, & in nulla occasione licent.

Tertio, delectatio in isto casu non habet malitiam obiectiuam mortalem: ergo non est peccatum mortale permittere eam; *consequentia* videtur nota, quia permissio sumit malitiam & grauitatem malitiæ ex obiecto, sicut & reliqua peccata: & *antecedens* probatur, quia delectatio tantum potest esse mala obiectiue duabus de causis, scilicet *quia* obnubilat & offuscat rationem; *aut quia* suapte natura est incitatiua ad actum, vel ad consensum: sed *ratione prima* nunquam est mala mortaliter, quia distractio illa & obnubilatio mentis est exiguum malum, & parui momenti, *neque ratione secunda* in nostro casu, quia supponimus aduerti perfecte nullum esse periculum consentiendi, aut in ipsam delectationem, aut in operationem, ad quam consequitur: ergo delectatio in isto casu non habet malitiam obiectiuam mortalem.

Confirmatur, quia tota malitia mortalis, quæ conuenit tanquam obiecto, delectationi de opere illicito cogitato, consistit in hoc, quod incitat & attrahit ad opus ipsum, verbi gratia, ad fornicationem: sed in nostro casu non attrahit ad opus: ergo neque habet malitiam mortalem obiectiuam. Probatur *minor*, quia delectatio non incitat ad opus, nisi medio consensu, quo quis vult, vel appetit ipsam delectationem; nam quoniam aliquis vult, vel appetit delectationem aliquam, ideo ex natura rei allicitur ad volendum actum, ad quem consequitur, vt ex eius exercitio maiorem delectationem percipiat: sed in nostro casu neque est consensus in delectationem, neque periculum consentiendi; ergo neque delectatio attrahit ad opus.

§ 2. *Resolutio quæstionis.*

PRIMA CONCLVSIO. *Satis est ex parte voluntatis ad peccatum mortale, quod præsupposita plena aduertentia delectationis, habeat se omnino negatiue circa ipsam, hoc est, permittat continuari sine formali consensu, & dissensu, imo & sine periculo formaliter consentiendi.* Ita tenent HENRICVS quodlibeto sexto, quæst. 32. CAIETAN. in sũma verbo *Delectatio morosa* §. 1. vbi ita inquit: *si positiuè nec consentit nec dissentit, & tamen in illa cogitatione delectabili perseuerat, conuincitur consentire ex ipsa continuatione delectationis, non prohibita à voluntatis imperio, quando potuit & debuit.* *Neque obstat* quod postea §. *Magna tamen* dicat, quod quando aliquis est securus quod non trahetur à delectatione ad consentiendum, & quasi contemnens eius vim, nullum habet actum circa ipsam, excusatur à peccato mortali; *quoniam* etiam dicit, quod ille dissentit virtualiter, vt postea dicam: Eandem sententiam sequitur postea verbo *pollutio* in fine, & SILVESTER verbo *delectatio* numero vndecimo dicto 4. vbi immerito

A refertur ab aliquibus pro opposita sententia; quoniam circa medium sic ait: *Quando igitur quis negligit reprimere motum peccati, & post sufficientem deliberationem* (i. tempus deliberandi) *& animaduersionem periculi manet complacentia* (i. non adest displicentia) *propter negligentiam rationis, est peccatum mortale.* Quibus verbis per *periculum* non intelligit periculum consentiendi formaliter, sed peccandi si delectatio permittatur continuari, & nulla ei fiat resistentia. Et eodem modo exponendus est D. THOMAS quæstione 5. de veritate artic. 4. ad 10. vbi cum expresse faueat nostræ sententię, adducitur pro opposita, quoniam dicit, ad consensum interpretatiuum, qui sufficiat ad peccatum mortale, requiri, quod homo percipiat, se totaliter per delectationem in peccatum inclinari, & in præceps ruere, nisi expresse resistat. Et ita cum explicat summa TABIENA verbo *cogitatio morosa*, numero septimo, quæ etiam sequitur eandem sententiam.

Et probatur 1. testimonijs DIVI THOMÆ,
B nam articulo sexto huius quæstionis ad tertium, ita inquit: *delectatio dicitur morosa, non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit &c.* Et in corpore ita inquit, *Deficit autem ratio in directione passionum interiorum dupliciter: vno modo quando imperat illicitas passiones, alio modo quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberauit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, & ipsum non expellit; & secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione*; quibus verbis nihil potuit clarius dici pro hac sententia. Et articulo septimo ad quartum dicit, quod, si ratio superior non cohibeat actum peccati per suam deliberationem, merito imputabitur ipsi.

Secundo, delectatio in isto casu habet malitiam obiectiuam mortalem, & voluntas consentit in ipsam interpretatiue: ergo committit mortale; *consequentia* est nota, quoniam sufficit
C consensus interpretatiuus, aut voluntarium indirecte circa obiectum malum mortaliter, ad peccatum mortale; & *antecedens* quoad *primam partem* probatur, quoniam alias etiamsi esset periculum consentiendi formaliter, imo etiam si esset consensus formalis in delectationem, non committeretur peccatum mortale, quia non esset obiectum sufficiens.

Quoad secundam verò partem probatur, quia voluntas in isto casu potest reprimere, aut conari ad reprimendam delectationem, quia præsupponitur plena aduertentia rationis; & tenetur, quia obligatione naturali tenetur ad regendum potentias, quæ subduntur suo imperio, inter quas continetur appetitus: (sicut quicunque tenetur eos gubernare, quibus est superior) & tamen nihil facit, sed habet se negatiue respectu delectationis: ergo interpretatiue consentit in eam, siue (quod idem est) vult ipsam indirecte, quia ad consensum interpretatiuum, vel ad voluntarium indirecte sufficit, posse, & teneri facere aliquid, & non facere.

Confirmatur, quia si supposita plena aduertentia

posset manus sine imperio rationis aut inchoare, aut continuare motum habentem malitiam obiectiuam mortalem, v g. occisionem hominis, & voluntas non reprimeret talem motũ, sine dubio peccaret mortaliter; ergo etiam peccat mortaliter in nostro casu; patet *consequentia*, quia vtrobique est eadem ratio, scilicet ex parte obiecti malitia mortalis, & ex parte voluntatis potentia cum obligatione ad reprimendum.

AD HOC duobus modis solent respondere, qui sequuntur oppositam sententiam: *nam imprimis aliqui* concedunt delectationem illam habere malitiam obiectiuam mortalem, & voluntatem obligari aliquo modo ad reprimendum eam; non tamen sub mortali, sed solum sub veniali; & ideo dicunt, quod, si nihil faciat ad reprimendũ eam, peccabit solum venialiter, & non mortaliter, secluso periculo: Adduntque, vt respondeant confirmationi, esse hoc discrimen inter motus externos, & internos appetitus: quod illi plene subduntur imperio rationis & voluntatis, isti vero non ita subduntur, sed possunt & præuenire huiusmodi imperiũ, & etiam erreniti: & ideo ad reprimendum illos obligamur sub mortali, & ad reprimendum istos solum sub veniali; quia illud est facile, & hoc valde difficile.

Sed contra, Præceptum non concupiscendi, quo prohibentur delectationes istæ, & motus isti appetitus sensitiui, obligat quantum est de se, & ex parte obiecti sub mortali: ergo non potest voluntas excusari ab hac obligatione, ita vt solum maneat obligata sub veniali, nisi aut propter paruitatem materiæ, aut propter defectum libertatis vt constat in omnibus alijs præceptis, quæ ita obligant; sed in nostro casu non reperitur *prior* defectus, vt probauimus in argumento, & ipsi admittunt: *neque posterior*, quoniam præsupponitur plena aduertentia rationis, cum qua semper est coniuncta plena libertas voluntatis: ergo nullo modo excusatur voluntas ab obligatione sub mortali.

Confirmatur, quia discrimen, quod ab istis constituitur inter motus externos, & motus appetitus sensitiui, nullum est, quantum attinet ad hanc difficultatem: quoniam aliud est reipsa comprimere motum appetitus; & aliud conari ad comprimendum, & adhibere diligentiam, & satis est hoc secundum, vt voluntas excusetur à peccato; & ad hoc tam expedita est voluntas in nostro casu respectu motuum appetitus, sicut respectu externorum: quoniam præsupponitur plena aduertentia & deliberatio rationis, & ex consequenti plenum dominium voluntatis.

Quare discrimen inter illos motus in isto casu solum est constituendum quantum ad realem cessationem, & consistit in hoc (vt recte aduertit CAIETANVS in summa, verbo *delectatio morosa*, §. *inter subiectionem*) quod v. g. manus plenè subijcitur voluntati, ita vt non possit resistere ei, & ideo perseuerantia sui motus sufficit ad conuincendum consensum aduertentis: at vero appetitus potest ei resistere, & ideo ex perseuerantia sui motus non potest colligi consensus voluntatis, etiam in plene aduertente.

Et ex hoc patet solutio cuiusdam obiectionis, quæ fieri potest contra conclusionem, & contra efficaciam huius argumenti, & est huiusmodi: Poten-A tia ad aduertendum actu malitiam delectationis, siue ad deliberandum perfecte, non constituit deliberationem interpretatiuam, quæ sufficiat ad peccatum mortale, vt dixi dubio præcedenti; ergo neque potentia ad reprimendum delectationem constituit consensum interpretatiuum, qui sufficiat ad peccatum mortale. *Nam respondetur* concedendo antecedens, & negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia potentia ad perfecte deliberandum retardatur, & impeditur ipsa vehementia passionis, à suo exercitio, & ideo excusatur homo in illo casu ab obligatione sub mortali ad aduertendum perfecte; & solum obligatur sub veniali, vt explicui dubio præcedenti; at vero potentia ad resistendum motibus, quantum satis est ad vitandum peccatum, non ita impeditur; quoniam (vt paulo superius dicebam) non tenemur reipsa comprimere ipsos, sed conari ad hoc, & adhibere diligentiam.

SECVNDO RESPONDENT ALII, negando, delectationem, (secluso consensu formali, & periculo consentiendi) habere malitiam obiectiuam mortalem: idque explicant iuxta ea, quæ dicta sunt in tertio argumento proposito in principio huius dubij, & in eius confirmatione. B *Sed mihi etiam hæc solutio* videtur insufficiens: *Primo*, quia iuxta eam dicendum est, delectationem solum esse malam mortaliter, in quantum mouet & incitat ad opus, ad quod consequitur: quod dubio sequenti ostendam esse falsam; & *præterea*, quia non solum est malum obiectiue id, quod actu mouet ad opus malum: sed etiam id, quod est ex natura sua motiuum, & delectatio, quamuis in nostro casu non moueret actu, tamen ex sua natura esset motiua.

SECVNDA CONCLVSIO. *Quamuis voluntas formaliter dissentiat delectationi, si tamen suo dissensu non reprimat, aut conetur reprimere eam: signum est quod manet in ipsa consensus interpretatiuus sufficiens ad peccatum mortale*. Hanc conclusionem supponunt vt certam omnes autores, quos retuli pro præcedenti, quoniam fere semper vtuntur verbo reprimendi, & resistendi: sola summa TABIENA videtur sentire oppositum: nam numero 7. circa medium, loquens de resistentia, quæ debet fieri delectationi appetitus, C vt nõ imputetur ad peccatum, ita inquit: intellige hanc resistentiam, scilicet saltem quod ratio iudicet esse malum, & voluntas renuat, id est, abhorreat tanquam malum: & statim dicit, sufficere ista duo, vt voluntas dicatur nullo modo consentire, neque implicite, neque explicite, quamuis non vtatur alijs remedijs ad expellendum delectationem, inter quæ refert, diuertere imaginatiuam ad alia obiecta. *Sed fallitur*; & probatur, quoniam dissensus formalis inefficax non expellit consensum absolutum interpretatiuum: sed in isto casu dissensus voluntatis est inefficax; ergo eo non obstante manet in voluntate consensus absolutus interpretatiuus. *Minor* patet, quia ex voluntate efficaci sequitur vsus mediorum, quæ sunt necessaria ad executionem, aut saltẽ conatus aliquis ad vtendum eis: & *maior* probatur, *tum quia* in proijciente merces metu tempestatis sunt simul volitio formalis absoluta proijciendi eas, & iuxta quosdam nolitio etiam formalis inefficax, aut conditionata, non proijciendi; aut iuxta alios

amor

amor formalis inefficax, vel conditionatus conseruandi ipsas merces; *tum etiam*, *quia* ad ipsum consensum absolutum interpretatiuum sufficit, posse, & teneri reprimere, aut conari ad reprimendum delectationem, & non id facere: constat autem quod ista tria possunt esse simul cum dissensu illo formali inefficaci.

Confirmatur, quia vt mulier, cui infertur vis, non consentiat interpretatiuè in fornicationem, non satis est, quod habeat formalem dissensum in voluntate, sed requiritur quod etiam exterius resistat, si potest, vt explicui supra quæst. 6. art. 5. in fine, & hoc exemplo potest etiam confirmari conditio præcedens.

§ 3. *Quantus conatus requiritur ad reprimendum; quæ causa rationalis sit, & quæ vtilitas sufficiat ad non reprimendum.*

SED QVÆRES, quantum, & qualiter teneatur homo conari ad reprimendum delectationem, vt non sit in ipso consensus interpretatiuus in eam, neque peccatum mortale, hoc est, quibus remedijs teneatur vti, aut quam diligentiam adhibere? *Respondetur*, non posse circa hoc assignari certam regulam; illud tamen videri certum, quod secluso periculo consentiendi, non tenemur (ad reprimendum motus istos) neque affligere corpora nostra, vel inedia, vel alia castigatione neque relinquere ea, quæ nobis sunt aut necessaria aut vtilia, non solum in ordine ad spiritualia, sed etiam in ordine ad temporalia, vt statim dicam; & esse optimum & sufficiens remedium, conari diuertere imaginationem ad cogitandum de alijs obiectis, quoniam hoc medio natus est appetitus moueri à voluntate.

VLTIMA CONCLVSIO: *quando voluntas ex causa iusta & rationabili prætermittit reprimere, aut conari ad reprimendum delectationem, nullum habet consensum in ipsam delectationem, qui sufficiat ad peccatum mortale, neque peccat mortaliter*. Hæc conclusio est limitatio, vel declaratio præcedentium, & admittitur ab omnibus sine controuersia; & ad eius explicationem & probationem *aduerte*, non esse idem, neque prohiberi eodem modo, ista duo, scilicet, *consentire formaliter* in delectationem; & *non reprimere* eam: nam *primum* est actio, & prohibetur præcepto negatiuo naturali, quod obligat semper, & pro semper, & ideo nullo titulo potest esse licitum, aut consentire, aut exponere se probabili periculo consentiendi; *secundum* verò est negatio actionis, & prohibetur præcepto affirmatiuo, licet incluso in negatiuo; & quoniam præcepta affirmatiua obligant semper, & non pro semper, sed iuxta mensuram rationis, & ex consequenti, modo morali atque humano: ideo poterit dari causa, quæ secundum prudentem rationem iudicetur sufficiens ad excusandum ab obligatione illius præcepti; & tunc non erit malum, nec contra præceptum, non reprimere delectationem. *Hoc supposito* probatur conclusio: quia in isto casu non consentit volũtas formaliter aut directè in delectationem, vt supponimus; neque interpretatiuè, aut indirectè; ergo non habet consensum sufficientem ad peccatum mortale: probatur *antecedens*, quia, vt voluntas consentiat interpretatiuè, aut indirectè, non satis est, posse facere aliquid, & non facere; sed requiritur posse, & debere facere, & nõ facere; vt constat ex eis, quæ de voluntario indirecto, siue interpretatiuo docet D. THOMAS supra quæst. 6. artic. 3: sed in isto casu voluntas non debet conari ad expellendum delectationem, quoniam ex suppositione datur causa sufficiens ad excusandum ipsam ab obligatione, ergo non consentit indirectè aut interpretatiuè in delectationem.

SED QVÆRES, quæ causa censenda sit rationabilis? *Respondetur* tres causas reputari ab aliquibus rationabiles, vt refert NAVAR. in manuali cap. 11. numero 12. & super cap. *Cogitationis* de pænitentia dist. 1. cap. *Cogitationis*, numero 12. *Prima est*, timere probabiliter, eo magis augendam esse delectationem, quo maior adhibeatur conatus ad reprimendum ipsam, & colligitur ex D. THOMA 2. 2. quæst. 35. art. 1. ad 4. & 1. ad Corinth. 6. lect. 3. vbi exponens id, quod Paulus dicit; fugiendam esse fornicationem, inquit, tentationem luxuriæ vincendam esse potius fugiendo, quam resistendo, quia continua eius cogitatio auget potius incentiuum peccati. *Secunda* est, contemptus ipsius delectationis tanquam infirmi & debilis hostis, quando aliquis certus est quod non trahetur ab ea ad consentiendum: Hanc dicit esse sufficientem CAIET. in Summa verbo *delectatio morosa* §. *magna tamen*, vbi dicit, rationem esse, quod qui ita contemnit delectationem, dissentit saltem virtualiter, & solum est negligens in actu reprimendi eam, & ADRIANVS in 4. tractatu de encharistia, quæst. 4. quæ incipit, *Quia dictum est*. §. *respondeo*; quamuis addit quod regulariter in isto casu propter extrinsecas circumstantias reperitur peccatum. *Tertia* est, necessarium esse ad reprimendum delectationem cessare ab occupatione aliqua honesta, necessaria, vel vtili, cuiusmodi, sunt lectio; vel cogitatio rerum venerearum necessaria ad docendum alios, & audire confessiones rerum turpium, & alia similia, de quibus videndus est CAIET. tomo 1. opusc. tract. 22.

Sed mihi ex istis causis *prima* & *tertia* videntur sufficientes, & tales censentur ab omnibus; *secunda* verò nullo modo, quia non solùm tenemur conari ad reprimendum delectationem propter periculum consentiendi formaliter, sed etiam quia ipsa secundum se est mala obiectiuè, vt explicabo dubio sequenti; ergo nulla certitudo non consentiendi sufficit ad excusandum ab obligatione illa. Neque etiam sufficit dissensus virtualis, quam CAIETAN. dicit reperiri in illo casu, quia neque formalis sufficit, vt constat ex secunda conclusione. Et præterea ille dissensus virtualis videtur fictus.

VERVM CIRCA TERTIAM *inquiri potest*, quanta & qualis necessitas, vel vtilitas sufficit? *Respondetur*, sufficere actionem esse necessariam, vel vtilem, non solum in ordine ad spiritualia, sed etiam in ordine ad temporalia; Probatur, quoniam alias, multis commodis priuarentur homines in vtroque ordine, & sæpe essent perplexi sine sua culpa; & deberent seipsos separare à conuictu & consortio humano; & tandem sine peculiari Dei priuilegio essent inepti ad exercendum multas actiones, quæ saluti animarum; & communi

bono reipublicæ sunt necessariæ, vt patet in confessarijs, quibus sæpe est necessarium audire res turpes & cogitare de eis: & in medicis atque chirurgis, qui sæpe debent vti aspectibus & tactibus excitantibus libidinem. Vt autem magis in particulari possit hoc dijudicari, considerandum est *primo*, an actio ista, ex qua sequitur delectatio, sit ex natura sua valde determinata ad huiusmodi affectũ, vel parum: & quo fuerit magis determinata tanto maior est exigenda vtilitas in ea, vt censeatur sufficiens ad excusandum à prædicta obligatione; Vnde in quibusdam actionibus, quæ sunt parum determinatæ, cuiusmodi sunt equitare, manducare cibos calidos, cubare hoc vel illo modo, parua requiritur vtilitas; *Secundo* considerari debet qualitas concupiscentiæ, nam quanto grauior fuerit, tanto maiori cura est repellenda, & ita interdum oportebit relinquere aliquam actionem ad vitandam vnam concupiscentiam, & non ad vitandam aliam minorem. Et *tertio* considerandum est tempus, nam magis tenemur vitare præsentem concupiscentiam, quàm futuram; & magis eam quę sequitur in vigilia, quam eam quæ sequitur in somno, quoniam in posterioribus reperitur minus perfecte voluntarium, & minor certitudo.

Sed argumentor contra dicta ad explicationem conclusionis: nam audire confessiones rerum turpium, vel loqui, aut cogitare de eis, est ex natura sua causa delectationis libidinosæ: ergo non potest illud esse volũtarium, quin etiã delectatio sit voluntaria, saltem virtualiter, aut interpretatiue, præsertim cum actu aduertatur, quod sequetur.

Ad hoc aliqui respondent, actus illos solum esse causas delectationis per accidens, & propter conditionem materiæ. *Sed contra* hoc est, quod (vt bene aduertit Caiet. tract. citato) multiplicata imaginatio venereorum est ex natura sua causa motus libidinosi. *Item* quod (vt D. Thom. docet sup. q. 20. art. 5.) causa per se appellatur in moralibus illa, ex qua regulariter, & vt in plurimum sequitur effectus.

Ideo aliter respondetur negando consequentiam, cuius duæ assignantur rationes à Caietano loco citato. *Prima*, quod actus illi non sunt voliti, quatenus sunt causæ delectationis, sed quatenus ordinantur ad alios fines bonos: *Secunda*, quod, vt effectus sit voluntarius in causa, non satis est, posse tollere causam, sed simul requiritur obligatio ad tollẽdum ipsam, quatenus est causa talis effectus: & hęc mihi magis placet, *quoniam* est cõformis doctrinæ D. Tho. supra quæst. 6 art. 3. de voluntario indirecte. *Et præterea quoniam* prior videtur supponere falsum; scil. quod quando actio ordinatur ex natura sua ad duos fines, & adest aduertentia vtriusque possit esse voluntaria respectu vnius, & non respectu alterius: hoc enim; si sit æqua obligatio ad vitãdum ipsam respectu vtriusque, est aperte falsum.

§ 4. *Ad argumenta initio posita.*

Ad primum respondetur, quod præceptum negatiuum consequenter, & quatenus habet formam affirmatiui, potest obligare ad agendum, quatenus necessarium fuerit ad repellendum delectationem, quam prohibet; sicut supra quæst. 71. art. 5. dixi præceptum affirmatiuum consequenter obligare ad non agendum id, quod est causa omittendi actum, ad quem obligat.

Ad secundum, patet solutio ex vltima conclusione, & eius explicatione.

Ad vltimum, respondetur, negando antecedens: & ad probationem potest *primo* negari *maior*; aut *secundo* ea admissa, potest negari *minor*, quorum rationes explicui in impugnatione secundæ solutionis argumenti, quo probaui primam cõclusionem; & ex his patet solutio *ad confirmationem*.

Dubium vltimum est.

Quid requiratur ex parte obiecti, hoc est, qualis debet esse materia, de qua delectamur, vt concurrentibus alijs, quæ diximus ex parte deliberationis & consensus, ipsa delectatio sit peccatum mortale?

§ 1. *Traditur regula de quæsito.*

Ad hoc respondetur hac regula: *si id, in cuius cogitatione delectamur, est obiectiue malum mortaliter: reperitur totum, quod ex parte obiecti requiritur, vt consensus in delectationem sit peccatum mortale; secus vero, si aut sit bonum, aut non ita malum, sed venialiter.* Ita tenent Ricard. in 2. dist. 24. circa quartum principale, quæst. 4. Durandus eadem distinctione, quæst. 6. numero 5. Caietanus in summa verbo *delectatio morosa*, cum explicat 4. quod ex parte rei, de qua est delectatio, dicit oportere discerni. Silvest. eodem verbo, numero 2. §. *secundum delectatio.* Summa Tabiena verbo *cogitatio morosa* numero 2. & 6. Ioannes de Medina codice de restitutione, quæst. 21. §. *mihi tamen*: & Navar. in manuali cap. 11. numero 12. Et probatur primo testimonio D. Thomæ: nam in hoc articulo probat, delectationem, quæ habet pro obiecto cogitationem fornicationis, non esse peccatum mortale, sed interdum esse peccatum veniale; & interdum non esse peccatum: quia cogitatio, quæ est eius obiectum, non est mala mortaliter, sed interdum venialiter, & interdum nullo modo, sed potius bona; & postea dicit, delectationem, quæ habet pro obiecto fornicationem, esse peccatum mortale; & vniuersaliter, delectationem peccati mortalis esse peccatum mortale: vbi aperte continentur ambæ partes nostræ regulæ.

Secundo probatur ratione desumpta ex articulo: nam delectatio est obiectum liberi consensus, in quantum inclinatio & propensio appetitus in opus, ex quo talis delectatio consequitur, est etiam obiectum eiusdem consensus, quia sicut appetitus non delectatur in aliquo opere, nisi quia est inclinatus & propensus ad ipsum, ita nemo eligit appetitũ delectari in aliquo opere, nisi quia eligit ipsum esse propẽsum & inclinatum in tale opus; ergo qualis fuerit propensio appetitus in opus in ratione boni aut mali obiectiue, talis erit ipsa delectatio: sed inclinatio est bona, aut mala obiectiue, iuxta bonitatem aut malitiam operis, quod habet pro obiecto; ergo & delectatio.

Tertio. Delectatio eſt operatio quæ ſum appetitus, vt cum D. Thoma docet Caiet. ſupra quæſt. 31. art. 4. ergo ſumit bonitatem aut malitiam obiectiuam ex ſuo obiecto, ſicut de omnibus operationibus docet D. Thom. quæſt. 18. art. 1. & peculiariter de externis, ſub quibus comprehēduntur omnes imperatæ, quæſt. 20. art. 2. ſed obiectum delectationis eſt id, de quo delectamur: ergo iuxta huius bonitatē aut malitiam cenſenda eſt delectatio bona aut mala, & magis aut minus mala.

Ex his seqvitvr primo, ratio quare, cum delectamur in cogitatione rei illicitæ mortaliter, ſi delectatio habeat pro obiecto delectationem, non eſt peccatum mortale, ſed poſſit eſſe bona, aut mala tantum venialiter; ſi vero habeat pro obiecto ipſam rem cogitatam, eſt peccatum mortale, vt D. Thomas docet in concluſionibus articuli; *ea vero* eſt, quòd cogitatio illa non eſt per ſe mala obiectiuè. quia licet habeat pro obiecto rem illicitam mortaliter, tamen non terminatur ad eam ſub ratione mali, ſed ſub ratione veri, ergo neque delectatio, quæ habet eam pro obiecto: at vero ipſa res illicita eſt per ſe mala obiectiue, & ideo etiam delectatio, quæ habet eam pro obiecto, eſt eodem modo mala.

Vt autem poſſimus diſcernere, quando delectatio habeat pro obiecto delectationem, & quando rem illicitam cogitatam, adverte, quod quāuis in vtroque caſu concurrat cogitatio ad delectationem ex parte obiecti, tamen *in posteriori* concurrit tantum vt proponens, aut applicans obiectum, & vt conditio ſine qua non, & non vt motiuum ad delectandum, ſiue vt id, quod nos delectat; in *priori vero* concurrit vt motiuum & vt obiectum, quod delectat: quare cum aliquis ſentit ſe moueri ad delectationem ab opere illicito, habet pro obiecto rem cogitatam; cum vero ſentit ſe ſolum moueri vel à cogitatione, vel ab aliquo modo aut perfectione cognitionis, vt quia cognouit id, quod antea neſciebat, vel quia cognouit clare certo aut faciliter aut etiam quia cognouit rem miram, nouam, vel difficilem: non habet pro obiecto rem cogitatam, ſed cogitationem. Hanc regulam tradit Caiet. in ſumma verbo *delectatio moroſa* §. *rurſus ex parte rei.* Alii dicunt hoc diſcernendum eſſe ex affectu & propenſione eius, qui delectatur: C ſi enim iſte alias habuerit affectum ad rem illicitam, ſignum eſt quod obiectum delectationis eſt res cogitata: ſi tamen habuerit affectum ad cogitandum ſpeculatiue, vt ſi fuerit doctor aut concionator, vel is, ad quem ratione proprij muneris, pertineat incumbere in has cogitationes, indicium erit ad iudicandum obiectum delectationis eſſe ipſam delectationem.

Secvndo seqvitvr id, quod dubio præcedēti dicebam, ſcilicet, delectationem de re illicita cogitata non ſolum habere malitiam mortalem obiectiuam, in quantum eſt incitatiua ad opus, ex quo ipſa conſequitur, & quaſi conſtituit hominem in periculo conſentiendi in illud opus: ſed etiam ſecundum ſe, & ſecluſo omni periculo conſentiendi. Probatur, quia ſecundum ſe, & quamuis non excitaret appetitum ad conſentiendum formaliter in illud opus, habet quod ſit obiectum liberi conſenſus, vt ſubordinata alicui inclinationi appetitus, ſaltem virtuali, in tale opus, vt ex D. Thoma dixi in ſecundo argumento: & *præterea* tanquam A actio, habet ex ſuo obiecto malitiam vt explicui in 3.

Vltimo seqvitvr, ſufficere ad peccatum mortale, quod quis conſentiat deliberate in delectationem, quæ percipitur ex cogitatione rei illicitæ mortaliter, v.g. fornicationis; quamuis non conſentiat in executionem talis rei, imo ſtatuat ſe nunquam conſenſurum, & ſolum velit in ea re cogitata delectari. In hoc conueniunt D. Thomas in hoc loco, & 2. 2. quæſt. 154. art. 4. & de veritate quæſt. 15. art. 4. & omnes ſcholaſtici cum Magist. in 2. diſt. 24. & Summiſtæ verbo *delectatio* aut *cogitatio moroſa*. Henr. quodlib. 6. q. 32. Adrianvs in 4. queſt. 4. de Euchariſtia, ſupra citata, §. *per hæc*, dico Petrvs Soto libro de inſtitutione ſacerdotum tractatu de peccatorum diſcrimine lectione 9. Navar. in manuali c. 11. n. 11. & probatur rationibus adductis pro concluſione, nam *imprimis* in iſto caſu delectatio eſt obiectum liberi conſenſus vt ſubordinata inclinationi appetitus in opus ipſum; quod ſic probo, appetitus non delectatur de actu, etiam vt cogitato, niſi quia habet inclinationem ad ipſum: ergo voluntas non conſentit libere in hanc delectationem, niſi conſen-B tiat in hoc, quod appetitus ſit inclinatus in actum.

Neque obſtat quod voluntas actu formali abijciat opus illud; *quoniam* hoc intelligitur de opere, quoad executionem, non autē quoad ſuam naturam. Imo impoſſibile eſt, quod hoc modo diſpliceat ipſi, ſi placeat delectatio, quæ ex ipſo ſequitur, quantumcunque nollet accedere ad executionem talis operis.

Et *præterea*, obiectum delectationis, ſcilicet opus ipſum, habet eandem inordinationem, atque cum eſt à parte rei: ergo etiam ipſa delectatio habet eandem malitiam; probo *antecedens*, quoniam cogitatio in iſto caſu ſolum ſe habet vt conditio ſine qua non: ergo ratione eius non immutatur, quantum ad inordinationem obiectiuam, opus cogitatum, & ex conſequenti eſt ita inordinatum, ſicut cum eſt à parte rei.

Et confirmatur teſtimonio Avgvstini, qui tomo 3. l. 12. de trinitate cap. 12. dicit, propter C conſenſum in huiuſmodi delectationem damnari totum hominem; quod tamen non poſſet proprie dici, niſi de peccato mortali. *Nec obſtat* quod ibidem dicat Avgvst. dicendum eſſe pro huius remiſſione peccati illud orationis dominicæ: *Dimitte nobis debita noſtra*, quod tamen ipſe in Enchir. cap. 71. docet, dicendum eſſe pro remiſſione venialium; nam (vt D. Thomas docet in hoc art. ad 6. & de veritate quæſt. 15. artic. 4. ad primum) oratio dominica non ſolum contra peccata venialia dicenda eſt, ſed etiam contra mortalia.

Et ſi quæras; an hoc ſit adeo certum, vt oppoſitum non ſit probabile? *Reſpondetur* affirmatiuè, quicquid dicat Cordv. lib. 1. quæſt. 23. dubio 10. & probatur, quoniam hæc ſententia habet pro ſe argumenta ſatis efficacia, & communem ſenſum Theologorum: oppoſita vero *nullum* habet pro ſe neque apparens argumentum, & *in re graui* nullius innititur teſtimonio; & *tandem* ex ea ſequuntur grauia inconuenientia in moribus, quoniam præbet occaſionē libidini,

& ruinæ animarum, quare pœnitens, qui adhærendo illi sententiæ nollet desistere ab huiusmodi delectationibus, non esset absoluendus.

§ 2. *Difficultates aliquot ex regula tradita emergentes dissoluuntur.*

SED CONTRA REGVLAM istam obijci possunt nonnullæ difficultates, in quibus ex ipsa sumitur ratio dubitandi. PRIMA EST, *an sit peccatum mortale delectari de actu elicito cogitato sub conditione excludente eius turpitudinem*: vt, si non esset peccatum, vel prohibitum, aut si, esset mea vxor? Pars negatiua videtur colligi ex regula; quoniam delectatio in isto casu habet bonum obiectum, aut saltem non malum mortaliter, quia conditio addita tollit ab eis malitiam: *Sed nihilominus* RESPONDETVR *affirmatiue*, cum CAIET. tom. 1. opusc. tractatu 14. dubio 1. & in summa verbo *delectatio morosa*. NAVAR. in manuali cap. 16. numero 9. in fine: & de pænit. dist. 1. cap. 15. num. 1. CORDV. lib. 1. quæst. 23. dubio 13. & ratio euidens colligitur ex CAIETANO loco citato, quoniam *delectatio* sequitur ad illum actum secundum suum esse, & *cogitatio* solum se habet vt conditio sine qua non: constat autem, quod actus ille secundum suum esse est malus, quia conditionalis nihil ponit in esse; Et ex hoc patet solutio argumenti. *Neque obstat*, quod liceat consentire in illum actum sub conditione aut desiderare ipsum, vt concedunt CAIET. & NAV. locis citatis; *quoniam* (vt CAIET. aduertit) hoc est discrimen inter consensum, aut desiderium ex vna parte, & delectationem ex altera: quod consensus & desiderium possunt habere pro obiecto actum sub illa conditione, etiamsi aliquando sit impossibilis, quoniam sunt actus inefficaces, & habent modum velleitatum; delectatio vero non potest habere pro obiecto eundem actū sub eadem conditione, quia, cum sit actus perfectus, & quantum est de se efficax, respicit obiectum secundum suum esse, & cum conditionibus pertinentibus ad ipsum secundum istā rationem. Quod vero hoc conueniat delectationi, colligitur ex propria ratione, quæ est, esse quietem quandam appetitus, propter consequutionem, aut præsentiam boni amati.

SECVNDA DIFFICVLTAS est, *an sit peccatum mortale delectari de actu cogitato, qui fuit aut erit licitus: nunc autem est illicitus mortaliter*, v. g. an viduam delectari cum plena aduertentia, & perfecto consensu de rebus, quas recordatur se aliquando habuisse cum viro suo, sit peccatum mortale? & similiter an peccet mortaliter iuuenis, qui delectatur de re, quam sperat se habiturum cum ea, quæ futura est sua vxor? & *ratio dubitandi* sumitur etiam ex regula posita: Nam *pro parte negatiua* facit, quod actus, de quo sumitur ista delectatio, nō est peccatum mortale, quoniam est actus coniugatorum; *pro affirmatiua* vero, quòd ille actus non delectat, nisi vt præsens, & vt sic non est bonus. RESPONDETVR negatiue, cum CAIET. tract. citato dub. 2. & in summa verbo *delectatio morosa* §. *secundum an delectatio*. SILVEST. eodem verbo numero 4. SVMMA TABIENA verbo cogitatio morosa numero 8. vbi solum propter periculum dicit esse peccatum hanc delectationem (quamuis NAVA. in manu. cap. 16. numero 10. in principio

A & de pœnit. dist. 1. cap. si cui, numero 2. dicat oppositum) & probatur aperte argumento CAIET. nam non est peccatum mortale approbare actus, ex quibus prouenit huiusmodi delectatio, & consentire in ipsos actu absoluto, & perfecto, ergo neque delectari de eis. Dixi *absoluto & perfecto* vt excluderem distinctionem delectationis à consensu inefficaci, & imperfecto, explicatam præcedenti difficultate.

Ad hoc aliqui concedunt antecedens, & negant consequentiam: & dicunt rationem discriminis esse, quod approbatio vel consensus respicit illos actus vt præteritos, delectatio vero vt præsentes, & ratione huius diuersitatis mutantur illi actus in ratione obiecti moralis, quia priori modo sunt boni, & posteriori mali.

Sed contra, quia delectatio solum respicit illos, vt præsentes in memoria, atque adeo vt præteritos.

Ex quo patet solutio argumenti propositi pro parte affirmatiua, quoniam actus, vt præsens solum in memoria, & vt præteritus, habet eandem

B rationem obiecti moralis: quia in vtroque statu habet rationem præteriti.

Pro hac doctrina videndus est D. THOM. supra quæst. 32. art. 3. vbi explicat, qua ratione memoria actus præteriti vt præteritus est, & spes futuri, sint causæ delectationis. Ex quo patet non esse eandem rationem de 2. exemplo huius difficultatis, & de casu præcedentis, vt male obijcit NAV. contra CAIET. quoniam in isto exemplo non apprehenditur actus sub conditione, sed vt futurus, & cum æstimatione facultatis & potentiæ perueniendi ad ipsum, & hoc modo potest causare delectationem, vt ibi inquit D. THOM.

Quod si ita obijcias, oscula & tactus, si fiant cum libidine, sunt peccata mortalia, quia ordinantur ad fornicationem: ergo etiam quæcunque delectatio carnalis præsens est peccatum mortale, quia etiam ordinatur ad fornicationem. *Respondetur* negando consequentiam, & ad probationem nego illam paritatem; & ratio discriminis est, quod oscula & tactus non consequuntur ad aliud, sed fiunt per se, & quia sunt dispositiones ad actum consummatum,

C & inchoationes ipsius, ideo ordinantur ad ipsum: at vero delectatio non fit per se, sed quasi consequenter ad actum aliquem, & ideo cum est præsens, non ordinatur ad actum futurum, sed ad eum, quem consequitur: sicut contingit in omnibus, quæ fiunt consequenter ad alia, vt in passionibus respectu essentiæ.

Verum aduertenda sunt duo cum CAIET. *primū* est, doctrinam istam intelligendam esse de hac delectatione per se, & quantum est ex parte sui obiecti: nam per accidens, ratione periculi pollutionis, aut nouæ vel maioris delectationis de illis actibus cogitatis vt præsentibus, vel consensus in fornicationem, poterit esse peccatum mortale; & ideo, si timeant, probabiliter periculum isti, de quibus loquimur, tenentur sub mortali vitare huiusmodi delectationes, sicut pericula peccandi mortaliter. *Alterum* est, quod etiam his seclusis, sunt illæ delectationes peccata venialia, quia carent iusta necessitate, & vtilitate: non enim consequuntur huiusmodi delectationes carnales ex illis actibus, quatenus fuerunt actus virtutis temperantiæ & iustitiæ, sed quatenus fuerunt libidinosi; quoniam, vt

actus

actus virtutis, non causant delectationem carnalem, sed spiritualem.

TERTIA DIFFICVLTAS est, *an delectatio carnalis, quam alter coniux percipit de actu cogitato vt præsenti in absentia alterius, sit peccatum mortale?*

RESPONDETVR negatiue, dummodo non sit periculum pollutionis; ita CAIET. hoc loco, & in summa, verbo *delectatio morosa*, & sequitur eum ARMIL. eodem verbo; & colligitur aperte ex dictis: quoniam actus, ex quo in isto casu sequitur delectatio & consensus in ipsum, non est peccatum mortale. *Neque obstat*, quod non possit mandari executioni propter absentiam alterius coniugis; *quoniam* etiam in præsentia possunt reperiri circumstantiæ, propter quas hoc contingit, vt ægritudo, & similia. Et *præterea*; quia propter absentiam vnius coniugis non omittit alter dominium in corpus ipsius, ratione cuius posset velle copulam cum ipso. Quare in hac re non est audiendus NAV. qui locis citatis sentit oppositum.

QVARTA DIFFICVLTAS est, *an sit peccatum mortale, delectari de opere, quod per se, & ex natura sua est peccatum mortale, excusatur autem propter ignorantiam aut aliam causam?*

AD HOC ALIQVI respondent hac regula; *nunquam est licitum gaudere de aliquo isto opere, aut consentire in ipsum, nisi tempore talis gaudij aut consensus sit eadem causa excusans ipsum à peccato*; ita PAL. in 4. distinct. 9. quæstione 3. artic. 1. SOTO distinct. 12. quæstion. 1. artic. 7. & Cordub. lib. 2. quæstion. 13. ALII dicunt duo: *primum* est, licitum esse consentire in opus illud consensu inefficaci, & habente modum simplicis complacentiæ, propter bonum aliquem finem; & eodem modo delectari de ipso: non tamen esse licitum consentire in ipsum consensu efficaci, qui quantum est de se sit sufficiens ad executionem operis, & includit appositionem mediorum. *Alterum* est, esse peccatum mortale, delectari de illo opere, quatenus libidinosum est; ita ADRIANVS quæst. 4. de Eucharistia supra citata §. *his præmissis* & NAV. in manuali capite 16. numero 7. & hæc sententia videtur mihi verior; *Neque obstat contra primum*, quod delectatio & consensus habeat tunc pro obiecto opus malum; *quoniam* solum est malum materialiter, non tamen formaliter, & in ratione motiui specificantis. *Neque etiam obstat contra secundum* id, quod diximus in casu secundæ difficultatis, qui videtur esse similis huic; *quoniam* est magnum discrimen; nam ibi opus, quod est obiectum delectationis & consensus, est secundum se bonum: hic autem secundum se est malum, & excusatur propter ignorantiam, aut impotentiam vitandi ipsum.

VLTIMA DIFFICVLTAS est, quia nemo dicit peccare mortaliter eos, qui delectantur videndo duellum, aut aliquem ludum prohibitum iure humano sub mortali, aut cogitando de eo: & tamen actus isti sunt peccata mortalia.

RESPONDETVR, quod *si isti delectentur* de actibus *secundum suam substantiam*, cum aduertentia prohibitionis, proculdubio peccant mortaliter, vt contra GAB. in 4 distinction. 15. quæst. 13. art. 3. dubio 3. tenet IOANNES DE MEDINA codice de Restitutione quæst. 21. §. *mihi tamen*; & ratio colligitur ex dictis, nam delectatio ista habet obiectum malum mortaliter; *si tamen* solum delectentur *de modo*, quo huius modi actus fiunt, non peccant mortaliter, vt idem MEDINA dicit, & CAIET. in summa verbo *delectatio morosa*; *quod tamen* intelligendum est, quando modus secundum se non importat malitiam, & potest separari & præscindi à substantia actus; & vt ita separatus est sufficiens ad delectandum, cuiusmodi est, sagacitas in excogitatione mediorum, ad committendum aliquod peccatum; & alia similia; & hoc est verum, siue peccata sint prohibita tantum iure humano, siue etiam naturali: bene siquidem potest aliquis delectari cogitando miros & extraordinarios modos, quibus potest committi furtum.

ARTICVLVS IX.

Vtrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiua inferiorum virium?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

ARTICVLVS X.

Vtrum in ratione reperiri possit peccatum veniale secundum seipsam?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

COMMENTARIVS.

Quatuor dubiola explicantur.

CIRCA HOS articulos potest PRIMO DVBITARI, *an quotiescunque est peccatum in ratione inferiori, sit etiam in superiori & è conuerso*: RESPONDETVR breuiter *affirmatiue*: cuius ratio vt cœpi dicere art. 7. est, quod omne peccatum est aliquo modo contra legem æternam Dei, & procedit ex inferiori aliquo motiuo, & ratione *primi* pertinet ad rationem superiorem, ratione vero *secundi* ad inferiorem; vt ibi explicui; quod quantum ad peccatum puræ omissionis si daretur, deberet intelligi de motiuo interpretatiuo: In *priori* parte conuenit nobiscum RICH. in 2. d. 24. circa primum principale qu. 5. in *posteriori* vero dissentit, qu. 6.

SECVNDO INQVIRI potest, *an in ratione superiori, quatenus est directiua virium inferiorum, possit dari peccatum veniale propter defectum deliberationis?* RESPONDETVR *affirmatiue*: Et probatur, quoniam actus pertinens ad vires inferiores, qui ex genere suo sit peccatum mortale, & propter defectum deliberationis veniale, non est peccatum, nisi in quantum aliquo modo est contra legem æternam: ergo vt sit peccatum, necessarium est quod subordinetur deliberationi rationis superioris; quoniam ad eam pertinet inspicere illam legem; &, vt sit peccatum tantum veniale, neces-

neceſſarium eſt quod illa deliberatio ſit imperfecta: quoniam ſi eſſet plena, non poſſet illud peccatum eſſe veniale, cum, ex ſuppoſitione, ſit in materia ſufficienti ad peccatum mortale. *Neque oppoſitum* dixit D. THOMAS art. 10. illis verbis; *& ideo ratio ſuperior, ſemper mortaliter peccat, ſi actus inferiorum virium, in quos conſentit, ſint peccata mortalia*; NAM loquitur de ratione ſuperiori quatenus actu dirigit vires inferiores, & non quatenus non impedit earum motus.

TERTIO INQVIRI poteſt, *an in ratione ſuperiori ſecundum ſe, hoc eſt, quatenus eſt directiua ſuorum actuum, & ſine comparatione ad vires inferiores, poſſit reperiri peccatum veniale plene liberum?* RESPONDETVR affirmatiuè; & hoc loquendo de peccato veniali, ſiue ex leuitate materiæ, ſiue ex genere ſuo; nam fractio voti in materia leui, ſaltem quando non eſt totalis, eſt peccatum veniale, etiamſi fiat cum plena deliberatione, & tamen ſeruare votum pertinet ad rationem ſuperiorem. Et idem eſt de iuramento ſine vtilitate prolato. Et conſenſus deliberatus in mendacium eſt peccatum veniale ex genere ſuo, & tamen non pertinet ad portionem ſuperiorem ſecundum ſe, ſicut conſenſus in veritatem. *Neque obſtat* quod D. THOMAS, articul. 10. videatur oppoſitum inſinuare, cum ſolum dicat, eſſe peccatum veniale in ratione ſuperiori propter defectum deliberationis, *Nam dici* poteſt, quod ſolum explicuit hoc tanquam magis manifeſtum, & ſufficiens ſuo inſtituto, quod erat, oſtendere, reperiri peccatum veniale in ratione ſuperiori ſecundum ſe; non tamen negauit id, quod nos dicimus, ſcilicet, poſſe etiam reperiri alio modo, nempe propter leuitatem materiæ, aut etiam ex genere ſuo, vt in exemplis adductis conſtat.

VLTIMVM DVBIVM EST.

An in ratione ſiue in portione ſuperiori ſint motus primo-primi, quia quamuis verſentur circa obiecta mala, tamen propter defectum deliberationis careant omnino culpa: ſicut diximus de eiſdem motibus in appetitu ſenſitiuo?

RESPONDETVR, quod cum portio ſuperior includat intellectum & voluntatem, (vt ſupra explicui) *quantum ad intellectum* proculdubio poteſt habere illos motus, quia poteſt dari apprehenſio ſubita, & ſimiliter iudicium in intellectu, vt patet in motibus ſubitis intellectus. *Quantum ad voluntatem*, vero poſſet eſſe aliquod dubium; ſed mihi *probabilior videtur pars affirmatiua*; quia nulla eſt ratio, cur non poſſet voluntas ſequi apprehenſionem & iudicium rationis. *An vero huius modi motus in voluntate ſint omnino neceſſarij vel potius Liberi*, ita vt ſolum excuſentur à peccato propter defectum luminis ad diſcernendum inter bonum & malum rationis, quales VICTORIA & alij dicunt reperiri in amentibus, alibi explicandum eſt.

QVÆSTIO LXXV.

DE CAVSIS PECCATORVM IN GENERALI.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm peccatum habeat cauſam?

PRIMA CONCLVSIO: *peccatum ex parte actus habet cauſam per ſe.*

SECVNDA CONCLVSIO: *Ex parte inordinationis habet cauſam ſicut cæteræ priuationes, ſcilicet deficientem vel agentem per accidens.*

TERTIA CONCLVSIO: *voluntas carens directione regulæ rationis & legis diuinæ, intendens aliquod bonum commutabile, cauſat actum peccati per ſe, & inordinationem actus per accidens præter intentionem,*

COMMENTARIVS.

NOTA, in peccato commiſſionis, (de quo hic loquitur D. THOMAS:) reperiri tria: ſcilicet *actum* in genere naturæ; *inordinationem contrariam* aut poſitiuam, quam ſupra diximus eſſe formale mali moralis, & *inordinationem priuatiuam* hoc eſt priuationem conformitatis cum regula: *ſiue* hæc ſit in ipſo actu, tanquam in ſubiecto, vt aliqui volunt; *ſiue* in peccante vt nos diximus. Et quamuis D. THO. expreſſe tantum loquatur de iſta, cum dicit peccatum ex parte inordinationis habere cauſam efficientem, vel agentem per accidens: tamen idem intelligendum eſt de priori inordinatione; Nam cum illa ſit quidam defectus moralis, neceſſarium eſt, quod præſupponat in ſua cauſa proxima aliquem defectum: & huiuſmodi defectus eſt is, quem D. THOMAS explicat in tertia concluſione, de quo dicemus infra. Et *præterea* cum ſit quoddam malum, non poteſt eſſe per ſe intenta: quia nemo intendens ad malum operatur, vt explicui ſupra, & explicatur hoc loco à CAIETANO.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum habeat causam interiorem?

CONCLVSIO *Peccatum habet duas causas interiores, vnam proximam, scilicet intellectum: & voluntatem: & alteram remotam scilicet imaginationem & appetitum sensitiuum.*

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum habeat causam exteriorem?

PRIMA CONCLVSIO. *ea, quę externa sunt, possunt esse causæ peccati, in quantum mouent ad peccandum.*

SECVNDA CONCLVSIO *solum possunt nocere duobus modis, scilicet aut mouendo rationem, sicut homo & dæmon mouent suadendo: aut mouendo appetitum, sicut bona sensibilia mouent ipsum tanquam obiecta.*

TERTIA CONCLVSIO: *Nunquam mouent ita efficaciter ad peccandum, vt necessario & infallibiliter sequatur peccatum.*

VLTIMA CONCLVSIO *sola voluntas est causa sufficiens peccati: externa vero sunt causa insufficienter inducentes ad ipsum.*

COMMENTARIVS.

NOTA, quod cum D. THO. in fine articuli inquit, quod res exterius propositæ non mouent ex necessitate appetitum sensitiuum, nisi forte aliquo modo dispositum: non est sensus, appetitum secundum se habere aliquam libertatem, ratione cuius possit resistere motioni factæ à sensibilibus, vt male intellexit CAIET. contra quem disputauimus qu. præcedenti; *sed sensus* est, non semper trahi appetitum à sensibilibus, sed pro ratione dispositionis, quæ est in ipso: nam propter diuersitatem dispositionum contingit appetitum vnius moueri à sensibili, à quo appetitus alterius non mouetur, vt cum quis in die ieiunij mouetur ab aliquo cibo ad appetēdum comedere, à quo alter nullo modo mouetur, quia ratione propriæ dispositionis est ipsi omnino insipidus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum sit causa peccati?

A CONCLVSIO. *Vnum peccatum potest esse causa alterius in omni genere causæ.*

COMMENTARIVS.

NOTA PRIMO, quod, cum vnum peccatum dicitur causa per se alterius, quia producit dispositionem, vel habitum inclinantē ad ipsum: non intelligitur de causa per se in rigore, quoniam habitus productus non pendet in operando ab actibus præcedentibus, sicut propter hanc rationem auus non dicitur causa per se nepotis: sed intelligi debet de

B causa per se late sumpta, ad quam satis est, concurrere ad entitatem effectus, saltem mediate, hoc est producendo causam, quæ immediate concurrit, hæc enim causa comparata cum ea, quæ solum concurrit remouendo prohibēs, potest dici causa per se

NOTA SECVNDO, quod, quamuis in sensu diuiso, & simpliciter nunquam sequatur vnum peccatum ex altero: tamen ex suppositione, & secundum quid potest sequi necessario; vt, supposito, quod parochus velit retinere concubinam, si subditus petat, quod audiat eius confessionem, sequitur necessario ex suppositione quod committat nouum peccatum; nam si nolit audire peccabit contra iustitiam; si vero audiat, peccabit contra reuerentiam debitam sacramento. *Neque tamen*

C sequitur istum esse simpliciter perplexum, ita vt sit simpliciter necessarium, quod quidquid faciat peccet, in quo sensu dicunt Theologi non contingere aliquem esse perplexum simpliciter; *sed solum sequitur*, esse perplexum sua culpa, & ex suppositione: nam simpliciter potest vitare peccatum dimittendo concubinam. Et in isto casu primum peccatum est causa secundi in genere causæ materialis: quia est occasio, ex qua sequitur necessario ex suppositione, non ex natura rei, sed propter malitiam peccantis; & occasio reducitur ad genus causæ materialis.

QVÆSTIO LXXVI.

DE CAVSIS PECCATI IN SPECIALI.

ET PRIMO DE IGNORANTIA.

ORDO ET CONNEXIO TRACTATIONIS.

CONTINVATIO huius quæstionis ad præcedentes & sequentes satis constat ex earum titulis: nam cum D. THOM. in quæstione præcedenti proposuerit, se disputaturum de causis peccatorum in generali, & in speciali; & ibi egerit de eis in generali, consequenter debet agere de eis in particulari; & prius de internis, quàm de externis: quoniam internæ immediatius & principalius concurrunt. Quia tamen sunt tres causæ internæ peccatorum, scilicet *ignorantia* ex parte intellectus, *passio* ex parte appetitus & *malitia* ex parte voluntatis; ideo de eis agit tribus quæstionibus sequentibus, & in ista de prima, scilicet de ignorantia: de qua tria explicat, ad quæ vniuersa, quæ de ipsa dici solent, possunt reduci, scilicet *quando* sit causa peccati, *quomodo* ipsi secundum se conueniat formalis ratio peccati, & *qua ratione* se habeat ad quantitatem culpæ, hoc est, an minuat, an aliquando augeat ipsam.

§. *Multiplex diuisio ignorantiæ.*

SED ANTEQVAM ad literam D. THOM. accedamus, præsupponendæ sunt nonnullæ diuisiones ignorantiæ, quæ ad eius, & eorum, quæ dicemus, intelligentiam sunt valde necessariç. De quibus late agunt ALMAI. in moral. tract 1. cap. 4. ALPHONSVS à Castro lib. 2. de lege pœnali cap. 14. CORDV. lib. 2. quçst. 1. & DRIED. lib. 2. de libertate Christiana cap. 9. vt autem intelligatur, quid in eis significetur nomine ignorantiæ, ADVERTE ex D. THOM. art. 2. huius quæst. & quæstion. 3. de malo art. 7. in corpore: & quçstion. 8 art. 1. ad 7. *nescientiam, ignorantiam, & errorem* hoc differre inter se, quod *nescientia* significat solam carentiam, aut negationem alicuius scientiæ, etiamsi subiectum non sit ex natura sua aptum natum habere talem scientiam; ita vt subiecto neque ratione aptitudinis naturalis, neque ratione præcepti sit debita talis scientia; qua ratione D. THOM. locis citatis, & prima parte quæst. 58. art. 5. concedit, in angelis esse *nescientiam* respectu eorum, quæ supernaturaliter possunt cognosci: & desumpsit illud ex DIONYSIO de cælesti hierarch. cap. 7. vbi inquit, angelos scientmysteriorum purgari à *nescientia*, quam eius interpres Perionius appellat *ignorationem*. *Ignorantia* vero significat priuationem scientiç, & non puram negationem: quia supponit in subiecto *debitum, aut naturale* ratione aptitudinis naturalis, *aut morale* ratione præcepti habendi talem scientiam. *Prior* autem importat aliquid *positiuum* contrarie oppositum scientiæ, vt cum quis aliter iudicat de re, quàm se habeat. verum quamuis voces istæ in rigore ita distinguãtur: tamen interdum nomen ignorantiç sumitur vt commune ad priuationem scientiæ, quam appellauimus ignorantiam, & ad errorem; & ita vtitur eo ARIST. primo post. cap. 10. cum ignorantiam diuidit in *ignorantiam puræ negationis & praua dispositionis*: nam priuationem scien-

A tiæ, appellat puram negationem, non quia non supponat in subiecto aptitudinem requisitam ad priuationem, sicut diximus de *nescientia*; sed quia non importat aliquid positiuum contrarium scientiæ, sicut *error*, quàm propterea ibi appellat *prauam dispositionem*. Et eodem modo vtimur nos in hac q. isto nomine: non tamen in tota sua latitudine, sed prout supponit in subiecto debitum morale aut obligationem habendi scientiam oppositam; sæpe enim erramus positiue, aut habemus ignorantiam priuatiuam circa ea, quæ non tenemur scire, & huiusmodi error, aut ignorantia non pertinet ad disputationem hanc, quæ est de rebus pertinenti-

B bus ad mores.

HOC SVPPOSITO, de ignorantia ita sumpta variç traduntur à Theologis diuisiones. PRIMA est, qua diuiditur ex parte obiecti in *practicam & speculatiuam*. *Practica* dicitur, quæ opponitur scientiæ practicæ: & *speculatiua* quç opponitur speculatiuæ. Ad hoc autem vt aliqua scientia dicatur *proprie practica* requiruntur duo, scilicet quod obiectum eius suapte natum sit operabile ab eo, in quo ipsa est, vt in subiecto; & quod sit operabile notitia ipsa, vel

scientia

ſcientia dirigēte potentiam ad operationem; quod tunc conuenit ſcientiæ, cū præſcribit modū & regulas operandi circa obiectum, vel efficiendo ipſum, vel alio modo practice attingendo: & quocunque iſtorum deficiente non erit ſcientia proprie practica, ſed dicetur practica materialiter, ſi obiectum ſit operabile, & ſpeculatiua formaliter & ſimpliciter. Et ita D. THOM. de veritate quæſt. 14. art. 4. inquit, ad hoc vt notitia aliqua ſit ſimpliciter practica, requiri, quod formaliter dictet de opere faciendo, & ſit proxima regula operandi. Ex quo conſtant duo. *Primum*, illam ignorantiam dici in noſtro caſu practicam ſimpliciter, quæ opponitur dictamini, quod ſecundum ſe & formaliter eſt regula operandi dictando aliquid eſſe faciendum vel omittendum: & ideo non ſolum eſſe formaliter practicam illam ignorantiam, quæ conſiſtit in defectu aliquo imperij efficacis, quo dictatur hic & nūc eſſe hoc faciendum, (vt aliqui volunt) ſed etiam illam, quæ opponitur notitiæ dictanti in cōmuni aliquid eſſe faciendum vel omittendum, quales ſunt iſtæ, Deus eſt colendus, furtum non eſt committendum: quia etiam iſtæ notitiæ formaliter dictant de opere faciendo, licet non tam immediate, ſicut imperium efficax; & ideo hoc imperium dicitur ab aliquibus *practicum practice* & notitia in communi dictans appellatur *practica ſpeculatiue*. *Alterum* eſt quod ignorantia articulorum fidei non eſt formaliter practica, quoniam notitia oppoſita eſt formaliter ſpeculatiua, quia formaliter non dictat de opere faciendo: nam quamuis v. g. ex eo quod Deus pro nobis aſſumpſerit carnem, ſequatur, eſſe diligendum; & ex eo quod ſit iudicaturus omnes pro meritis vniuſcuiuſque, ſequatur vitanda eſſe peccata: tamen hæc non continentur formaliter in illis propoſitionibus.

SECVNDO diuiditur ignorantia in communi ex parte obiecti materialis in *ignorantiam iuris & ignorantiam facti. Ignorantia iuris eſt*, qua ignoratur id, quod iure decretum aut ſtatutum eſt; & eſt multiplex, ſicut ius quod ignorari poteſt eſt multiplex, nam ſicut ius diuiditur in naturale & poſitiuum, & hoc ſubdiuiditur in diuinum poſitiuum ſub quo compræhenduntur præcepta baptiſmi & confeſſionis, & multa alia tam in noua, quam in veteri lege; & in ius humanum poſitiuum, quod rurſum diuiditur in eccleſiaſticum, & ſæculare; & demum ſæculare diuiditur in ius gentium & ciuile: ſic etiam ignorantia iuris poteſt in totidem membra diuidi, ita vt ignorantia quædam ſit iuris naturalis, alia poſitiui; & rurſus ignorantia iuris poſitiui diuidatur in ignorantiam iuris diuini poſitiui, & humani, & ita conſequenter de reliquis. Quomodo autem prædicta iura diſtinguantur inter ſe, explicandum eſt in materia de legibus. *Ignorantia facti* eſt, quando in ipſo facto ignoratur id, ratione cuius cadit ſub præcepto aut prohibitione, vt cum quis ignorat, cibum, quem ſumit, eſſe mortiferum, aut hoc animal, in quod mittat ſagittam, eſſe hominem, aut hunc hominem, quem alloquitur, eſſe nominatim hæreticum: quoniam in quocunque facto ex iſtis ignoratur id, vnde pendet id quod ſit contra præceptum; & hanc ignorantiam habuit IACOB quando pro RACHELE fuit ſuppoſita ipſi LIA quæ nondum erat ſua; ignorabat enim, eam, ad quam accedebat, eſſe non ſuam. Ex quibus conſtat, poſſe hanc ignorantiam prouenire ex tot capitibus, quot ſunt ea, quæ factum ipſum reponunt in ſpecie peccati, vel mutant ſpeciem, aut intra eandem ſpeciem mutant malitiam; & poſſe aliquem habere ignorantiam in ordine ad vnum, & ſcientiam in ordine ad aliud: vt, poteſt aliquis ſcire, eſſe hominem, eum, quem interficit, & ignorare eſſe proprium parentem; & ita Iudas cum acceſſit ad Thamar nurum ſuam, non habuit ignorantiam quoad peccatum fornicationis, quia ſciebat eam non eſſe ſuam, & putabat eſſe meretricem: habuit tamen in ordine ad peccatum inceſtus, quia ignorabat eſſe nurum ſuam.

TERTIO diuiditur ignorantiā in *habitualem & actualem*, quamuis aliqui nollent poſteriorem appellare ignorantiam, ſed inaduertentiam, vel obliuionem, aut inconſiderationem: verum D. THO. ſupra quæſt. 6. art. 8. inter membra cuiuſdam diuiſionis ignorantiæ, cuius ibi meminit, recenſet *inconſiderationem actualem* & appellat eam *ignorātiam malæ electionis*. Ignorantia *habitualis eſt*, quæ opponitur ſcientiæ habituali, vt cum quis caret ſcientia, & actu, & habitu; *actualis* vero dicitur, quæ opponitur ſcientiæ actuali, vt cum non conſiderat actu, ea, quæ habitualiter nouit: & vtraque poteſt eſſe practica & ſpeculatiua, quamuis actualis frequentius ſit practica, & propterea ſumſerit nomen à mala electione, cuius eſt principium: poteſt etiam vtraque reperiri tam reſpectu iuris, quàm facti.

QVARTO diuiditur in *inuincibilem & vincibilem* eſtque diuiſio hæc celebris in materia morali: ſed difficilis: quia difficile eſt explicare, quid requiratur, vt aliqua ignorantia ſit inuincibilis. D. THOM. art. 2. huius quæſtion. dicit, eam ignorantiam eſſe inuincibilem, quæ non poteſt ſtudio ſuperari, ex quo vt notum relinquit, omnem ignorantiam, quę poteſt ſtudio ſuperari, eſſe vincibilem. Et in hoc, præter auctores citatos, conueniunt cum ipſo DVRAND. in 2 diſtinct. 22. quæſtion. 4. GABRIEL. in eadem diſtinct. quæſt. 2. art. 1. notabili 1. MARSIL. in 2. quæſtion. 15. articul. 2. parum poſt principium. SILVESTER verbo ignorantia num. 8. & fere omnes.

SED RESTAT explicandum, *quantum ſtudium, & quanta diligentia debeat adhiberi ad hoc, vt ignorantia poſtea manens cenſeatur inuincibilis*. AD HOC ALIQVI RESPONDENT, adhibendam eſſe ſummam diligentiam, & totam quam homo potuerit præſtare: pro qua ſententia refertur HVGO. lib. 1. de ſacramentis; & ſequitur eam aperte DRIEDO loco citato, vbi ita inquit: *ignorantia inuincibilis eſt, quam quis, etiam faciendo quantum poteſt, vincere aut ſuperare non poteſt*: Et fauet eis hæc ratio: ignorantia dicitur inuincibilis, quia non poteſt vinci, aut ſuperari; ergo niſi homo præſtet totum, quod poteſt ad vincendum eam, non dicetur inuincibilis reſpectu ipſius.

SED MELIVS RESPONDETVR cum GAB. ALMAI. CASTRO & CORDV. locis citatis, ſatis eſſe, adhibere diligentiam, ad quam pro tunc homo obligatur in ordine ad hunc effectum, qui eſt acquirere ſcientiam oppoſitam. Quare inuincibilis ignorantia dicetur illa, quam homo non poteſt vincere, faciendo quod pro tunc facere tenetur ad acquirendam ſcientiam oppoſitam; & è contra, illa dicetur vincibilis, quam ſi homo illud faciat poteſt vincere, ſiue id omittat ex malitia, ſiue ex negligentia.

Ad-

ADVERTIT autem recte ALMAINVS, definitionem hanc ignorantiæ inuincibilis non esse intelligendam absolute, de eo, quod homo facere tenetur: sed determinate, de eo, quod facere tenetur ad acquirendam scientiam oppositam: vel (quod idem est) ad expellendum ignorantiã, non enim desinet aliqua ignorãtia esse inuincibilis, quia possit aliquis eam vincere, aut acquirere scientiã oppositã faciẽdo id, quod alia de causa facere tenetur, dum nõ teneatur peculiariter id facere ad acquirendum sciẽtiã. Quod ipse ALMA. explicat optimo exẽplo, Iudæi degentis extra Hierosolymã in die pentecostes, quo ab Apostolis est promulgata lex euangelica, & nolentis illuc ascendere sine vlla causa legitima; iste enim etiam illo die diceretur ignorare inuincibiliter euangelium; quia licet, si ascenderet, sicut tenebatur, acquireret eius notitiam: tamen non tenebatur ascendere, vt eam acquireret, sed alia de causa, scilicet quia præcepto legis tenebantur omnes Iudæi virilis sexus cõuenire ex omnibus Iudææ finibus in vrbem Hierusalem vt sacris interessent Ex. 23. estque hoc obseruandum pro ijs, quæ postea dicemus, de ignorantijs inuincibilibus in particulari. *Neque verum* est id, quod contra expositionem hanc obijcit quidam ex recentioribus, scilicet in ea peti principium. *Nam in dubio* proposito inquirebatur, quanta diligentia sit adhibenda ad expellendum ignorantiam, vt si adhuc manserit censeatur inuincibilis, & iuxta prædictam expositionem respondetur, non esse adhibendam omnem possibilem homini, sed solum eam, ad quam vnusquisque tenetur in ordine ad illum finem, quæ responsio est valde distincta ab interrogatione. Quod autem sit vera, probatur à posteriori contra asserentem requiri summam diligentiam: quia si quis faciat totum quod debet ad acquirendam scientiam oppositam ignorantiæ, circa ea quæ tenetur scire, non poterit ipsi imputari ad culpam talis ignorantia, quamuis non faciat totum quod potest; ergo neque erit vincibilis, sed inuincibilis: *consequentia* patet, quia omnis ignorantia vincibilis circa ea, quæ tenemur scire, imputatur ad culpam, vt docet D. THOM. art. 2. & *antecedens* probatur, quia eo facto non erit illa ignorantia contra debitum, aut contra legem, & id quod nullo modo est contra legem, non potest habere rationem culpæ.

Confirmatur, quia ignorantia vincibilis semper est volũtaria, *aut* formaliter, *aut* interpretatiue, atque adeo consequens, vt statim dicam: at ignorantia, quæ adhibita prædicta diligentia permanet, *non* est voluntaria formaliter, vt constat; *neque* interpretatiuè, quia nulla est obligatio faciendi aliquid amplius ad expellendum eam; ergo neque est vincibilis, sed inuincibilis.

Dices, præceptum obligans ad expellendum ignorantiam, vel ad acquirendum scientiam oppositam, obligare ad adhibendam summam diligẽtiam & ad faciendum totum, quod homo potuerit in ordine ad hunc finem; & ita non distingui in isto casu diligentiam summam à debita.

Sed contra, reliqua præcepta non obligant ad adhibendam summam diligentiam, ergo neque hoc.

Confirmatur quia aliàs sequitur, quod neque ignorantia Abimelech ducentis Saram vxorem Abrahæ in domum suam Gen. 20. esset inuincibilis, contra scripturam; neque ignorantia Iacob accedentis ad Liam Gen. 29. quia vterque potuit maiorem diligentiam adhibere.

Quod si adhuc inquiras, quanta debeat esse in particulari ista diligentia, ad quam obligat hoc præceptum, supposito quod non debeat esse summa? Respondetur, debere esse tantam, vt arbitrio prudentis, considerata grauitate rei, & qualitate personæ, iudicetur sufficiens moraliter ad expellendum ignorantiam, vel ad acquirendum scientiam oppositam: de quo plura dicam articul. 2. vbi explicabo in particulari quarum rerum possit esse ignorantia inuincibilis.

Et ad fundamentum oppositæ sententiæ respondetur, quod ignorantia non solum dicitur inuincibilis naturaliter, sed etiam moraliter, vt autem sit hoc modo inuincibilis, non requiritur, quod nullo modo, etiam adhibita summa & extraordinaria diligentia, possit vinci: sed satis est, quod non expellatur adhibita diligentia sufficienti moraliter, & ad arbitrium prudentis; quoniam, quæ fieri non possunt adhibitis medijs moraliter sufficientibus, etiam moraliter reputantur impossibilia.

Ex duobus membris huius diuisionis, *secundum*, scilicet *ignorantia vincibilis*, subdiuiditur in alia duo, scilicet in *ignorantiam affectatam*, & *crassam* seu supinam; *Affectata* est, quam quis formaliter & expresse vult, iuxta illud psal. 35. *noluit intelligere vt bene ageret*: & illud Iob 21. *qui dixerunt Deo, recede à nobis, & scientiam viarum tuarum nolumus*: & Isa. 30. *Filij nolentes audire legem Dei: qui aiunt videntibus nolite videre; & aspicientibus, nolite aspicere nobis ea, quæ recta sunt*; etiam & hæc subdiuiditur ab ALPHOS. DE CAST. loco citato & ab alijs ex parte finis, propter quem aliquis recusat habere scientiam oppositam ignorantiæ: hic enim potest esse multiplex, & est considerandus ad explicandum, an aliquando hæc ignorantia affectata minuat peccatum, vt dicam art. 3. Ignorantia *crassa & supina* est, cum quis, & si non intendat formaliter ipsam ignorantiam, tamen ex negligentia magna addiscendi ea, quæ tenetur scire, ignorat aliquid; ex quo ratio nominum desumpta est: dicitur enim hæc ignorantia *crassa & supina*, ratione negligentiæ, ex qua prouenit; *supina* quidem, quoniam qui supini iacent, negligenter, & sine vlla cura degere videntur, *crassa* vero, *vel quia* negligentia, & minima rerum cura, soleat homines crassos efficere; *vel quia* est de re adeo crassa, vt aperta, vt à quouis, etiam parum diligenti, possit sciri. Est autem hic *aduertendum* ex SILVEST. verbo *ignorantia*, numero 5. quod à iurisperitis ignorantia vincibilis diuiditur in plura membra; nam præter illa duo hactenus explicata, constituunt alia duo, scilicet *leuem & leuissimam*, quæ ab alijs reducuntur ad vnum membrum, quod nomine sui generis appellant absolute, & sine addito ignorantiam vincibilem. Vt autem intelligatur, in quo differat hæc ignorantia à duabus supra explicatis, *sciendum* est, quod hæc prouenit ex negligẽtia, & non est expresse volita, & in hoc differt ab *affectata*; at vero negligentia habet latitudinem, & potest esse maior, & minor, & ita à iurisperitis diuiditur in *latã, leuem & leuissimam*, de quarum distinctione, tã inter se, quàm à malitia, & dolo, videndus est SILV. verbo *culpa* numero 2. & NAVAR. in manuali capit. 17. numero 177. & sequenti. Quando negligentia

adducendi est lata, hoc est maxima, tunc ignorantia dicitur *crassa vel supina*, vt idem NAVAR. dicit, loco paulo superius citato: quando vero negligentia est *leuis* aut *leuissima*, tunc ignorantia appellatur proueniens ex negligentia leui aut leuissima, vel absolute, & sine addito, ignorantia vincibilis. Quod autem præter ignorantiam crassam sit ponenda alia etiam vincibilis, & proueniens ex negligentia, videtur colligi aperte ex cap. *vt animarum*, de constitutionibus lib. 6. vbi Bonifacius 8. ita inquit, *vt animarum periculis obuietur, sententijs quorumcunque ordinariorum prolatis ligari nolumus ignorantes, dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit aut supina*. Quod si præter ignorantiam crassam & supinam nulla alia daretur vincibilis, aut culpabilis, proueniens etiam ex negligentia, in nullo casu per statutum illud obuiaretur periculis animarum: non enim excipit ibi pontifex ignorantiam affectatam, quæ multo peior est, quàm crassa: neque etiam excipit inuincibilem, aut omnino inculpabilem, quoniam de hac omnes supponunt vt certum, quod excuset ab illa pœna.

VLTIMO diuiditur ignorantia à D. THO. supra quæst. 6. art. 8. *in antecedentem concomitantem & subsequentem* quæ diuisio potest duobus modis explicari: *aut* enim comparatur ignorantia ad effectū, qui dicitur fieri ignoranter, *aut* ad actionem voluntatis, quæ est principium illius effectus; si comparetur ad *effectum* dicetur *antecedens*, quando fuerit eius causa, vt cum, ratione ignorantiæ, fit aliquid, quod ea seclusa non fieret, quia causa antecedit suum effectum; & *concomitans* quando neque sequitur illum effectum siue actum, tanquam effectus ipsius, neque antecedit vt causa, sed concomitanter se habet ad ipsum, vt quando etiam seclusa ignorantia fieret id quod de facto fit cum ea; *consequens* vero non video quomodo possit dici respectu eiusdem effectus, quia cum ille effectus ex suppositione fiat ignoranter, non poterit ipsa ignorantia esse posterior tanquam eius effectus. Et ita autores, qui sequuntur hunc modum explicandi hanc diuisionem, vel constituunt tantum duo membra ipsius, scilicet antecedentem ignorantiā & concomitantem: vel dicunt, ista duo membra explicanda esse per ordinem ad effectum, & tertium, scilicet ignorantiam consequentem, per ordinem ad actum voluntatis; & ita diuisionem hanc partiuntur in duas, vnam respectu effectus, in ignorantiam antecedentem & concomitantem; & alteram respectu actus voluntatis in antecedētem & consequentem; si autem ignorantia comparetur ad *actionem* voluntatis, dicetur *antecedens* quādo fuerit eius causa, & *consequens* quando fuerit eius effectus, hoc est, volita per eam, vel formaliter, vel interpretatiue: & tandem *concomitans*, quando solum se habet ad eam concomitanter, quæ omnia satis sunt à me declarata loco citato, & exemplis propositis facile possunt explicari.

Et ex his potest facile intelligi, qua ratione sit concedendum, vel negandum de vtraque ex istis ignorantijs, esse vincibilem, aut inuincibilem. *Si enim diuisio hæc explicetur priori modo*, dicendum est, tam ignorantiam antecedentem, quam concomitantem posse esse vincibilem & inuincibilem; quia vtraque potest esse omnino inuoluntaria, vt si neque sit volita formaliter, neque etiam interpretatiue, propter impotentiam saltem moralem

A expellendi eam; & tunc vtraque erit inuincibilis: & similiter vtraque potest esse voluntaria, quia potest esse volita, aut formaliter, aut saltem interpretatiue, propter negligentiam adiunctam cum obligatione, & potentia vitandi eam; & tunc vtraque erit vincibilis.

Neque ex hoc sequitur, dari aliquam ignorantiam vincibilem, quæ sit simpliciter & omnino antecedens aut concomitans; *quia ambæ illæ* ignorantiæ sunt in hoc casu aliquo modo consequentes, scilicet respectu actus voluntatis, quo sunt volitæ, aut formaliter, aut interpretatiue, vt rectè aduertit ALMAI. Tract. 1. Moral. cap. 4.

Si vero diuisio ista explicetur posteriori modo, dicendum est, nullam ignorantiam esse vincibilem, præter consequentem, atque ita tam antecedentem, quàm consequentem esse semper inuincibilem; quia vt aliqua ignorantia sit vincibilis, necesse est, quod prætermittatur ea diligentia, quæ potest & debet adhiberi, ad expellendum ipsam; & in hoc inuoluitur aliquis actus voluntatis aut formalis, aut interpretatiuus,

B ex quo proueniat ipsa ignorantia, quod satis est, vt sit consequens. Cæterum iuxta vtrunque modum dicendum est peculiariter de ignorantia consequēti, esse semper vincibilem, quia iuxta vtrumque explicatur per ordinem ad aliquem actum voluntatis, vel formalem, vel interpretatiuum, ex quo prouenit, tanquam eius effectus. Verum hic aduerte, *posteriorem modum explicandi diuisionem hanc esse magis conformem* D. THOM. illo loco vt aperte colligitur ex eius verbis, & propterea eum ibi secutus sum.

PRÆTER has diuisiones ignorantiæ, CASTRO, DRIEDO, & CORDV. locis citatis insinuant alias duas: Primam in ignorantiam *inculpabilem*, & *culpabilem*, & alteram in *improbabilem*, & *probabilem*: Sed ambæ reducuntur ad quartam ex ijs, quæ proposuimus. *Prior* quidem, quia eo modo, quo aliqua ignorantia est culpabilis aut inculpabilis, hoc est, aut in se, aut in sua causa est etiam vincibilis aut inuincibilis; atque ita sicut ignorantia, qua ebrius facit aliqua mala, est inuincibilis secundum se, quoniam qui iam factus est

C ebrius, non potest vti arbitrij libertate, & est vincibilis in sua causa, scilicet in superflua potatione, quia potuit abstinere ab ea: ita propter easdem rationes est inculpabilis secundum se, & culpabilis in sua causa. *Posterior* vero, quia non potest aliqua ignorantia esse probabilis, quin excuset ab obligatione inquirendi alia, & ex consequenti sit inuincibilis, saltem moraliter. Verum est tamen, quod ignorantia, quæ nullo modo vinci potest, quam nos supra appellauimus inuincibilem naturaliter & metaphysice, non soler appellari probabilis, & ita ignorantia inuincibilis latius patet quàm probabilis, atque propterea probabilis non reducetur ad eam, vt omnino eadem, sed vt inferior.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm ignorantia possit esse causa peccati?

PRIMA CONCLVSIO. *Ignorantia potest esse causa actus peccati, non quidem per se, hoc est vt influens & mouens propria virtute; sed per accidens, hoc est, sicut, remouens prohibens, vel potius sicut ipsa remotio prohibentis.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Non qualibet ignorantia est de facto causa peccati; sed illa tantum, quæ tollit scientiam, quæ si adesset, prohiberet actum peccati.*

TERTIA CONCLVS. *Quando voluntas alicuius est sic affecta ad actum peccati, vt etiamsi adesset scientia sufficiens ad prohibēdum talem actum, non abstineret ab eo: tunc ignorantia non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad ipsam.*

COMMENTARIVS.

CIRCA PRIMAM conclusionem, NOTA PRIMO, ex scriptura colligi aperte, dari aliquam ignorantiam, quæ sit causa actus peccati: nam Lucæ 23. dicitur. *Pater ignosce illis: non enim sciunt quid faciunt.* Et 1. ad Cor. 2. *Si enim* B *cognouissent, nunquam dominum gloriæ crucifixissent.* Act. 3. *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut & principes vestri.* Vbi etiam est sermo de peccato, quod commiserunt crucifigentes Christum. 1. ad Tim. 1. *Qui blasphemus fui, & persecutor, & contumeliosus; sed misericordiam consequutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.*

NOTA SECVNDO, *principium remouens* aliquid, distingui *a remotione actuali* vt constat in eo, qui remouet prohibens descensum lapidis, nam proculdubio distinguitur ab ipsa remotione: & propterea D. THOM. dixit, ignorantiam concurrere ad peccatum vt causam remouentem scientiam, vel sicut ipsam remotionem, quia reuera principium remouēs est voluntas, vel consulto, vel ex negligentia non applicans media, ad acquirendum scientiam, & ignorantia est ipsa remotio scientiæ, aut *contraria* si sit error positiuus; aut *priuatiua*, si sit priuatio, sicut principium remouens lumen à medio, est id, quod tollit luminosum, tenebræ autem sunt ipsa remotio & priuatio luminis. C

TERTIO NOTA, quod cum dicitur, ignorantiā non esse causam per se actus peccati, intelligi debet de ignorantia puræ negationis: hoc est de priuatione causæ: non autem de ignorantia prauæ dispositionis: nam hæc cum sit actus, & iudicium positiuum intellectus, bene potest concurrere per se ad actum peccati, eo modo quo actus intellectus concurrit ad actum voluntatis.

Sed circa conclusionem hanc est

DVBIVM.

An intelligatur de peccato quoad formale peccati, & prout pertinet ad genus moris, vel potius quoad entitatem materialem, & prout pertinet ad genus naturæ?

AD HOC CONRA. vt fugiat quoddam inconueniens paulo inferius proponendum, respō- A det, debere intelligi posteriori modo. SED MIHI verius videtur, intelligendam esse de peccato, non solum quoad materiale, sed etiam quoad formale. Probatur, quoniam eo modo sumit nunc D. THO. peccatum, cum inquirit eius causas, quo sumpsit ipsum supra, cum explicabat eius naturam & essentiam: constat autem quod supra sumpsit ipsum pro formali. *Et confirmatur*, quoniam ignorantia potest esse causa peccati quoad suum formale: ergo in hoc sensu loquitur D. THO. cū in hoc art. explicat, qua ratione ipsa possit esse causa peccati; *consequentia* patet, quia in nullo alio loco explicuit rē hanc in isto sensu; & tamen in eo magis egebat explicatione, & in eo pertinebat magis ad disputationem de causis peccatorum; & *antecedens* probatur, quia videtur aperte colligi ex testimonijs scripturæ suprà adductis, dicitur enim in eis, peccata illa, quatenus egebant venia & condonatione, processisse ex ignorantia: & tamen venia & remissio tribuitur, quatenus habet rationem offensæ. Hanc sententiam sequitur hoc loco CAIET. quamuis non omnino veritatem sit assecutus, vt statim dicam.

SED CONTRA eam possunt obijci duo. PRIMVM B quod sequatur, Deum esse causam peccati, nō solum quoad materialem entitatem, sed etiam quoad formale peccati; probatur sequela, quia ignorantia dicitur causa, quoniam remouet scientiam, quæ si adesset, impediret peccatum, etiam quoad suū formale: sed Deus etiā remouet auxilium, quod si adesset, remoueret etiam peccatum quoad suum formale, & quantum ad malitiam; ergo etiam Deus est causa peccati quoad formale ipsius. *Nec obstat*, quod in isto argumento non seruetur bene proportio inter Deum & ignorantiam, cum Deus se habeat vt remouens prohibens, ignorantia vero sit ipsa remotio, vt constat ex secundo notabili; *quoniam* idem argumentum fieri potest de Deo comparato ad voluntatem humanam, nolentem comparare scientiam; vel de substractione maioris auxilij comparata ad ignorantiam.

SECVNDO obijci potest quod sequatur, ignorantiam inuincibilem esse causam peccati, quod videtur absurdum, cum potius excuset ab illo: & probatur sequela, quia D. THOM. in hac conclu- C sione tradit doctrinam vniuersalem de ignorantia, & ita sine limitatione dixit, ignorantiam posse esse causam peccati; ergo non solum loquitur in ea de ignorantia vincibili, sed etiam de inuincibili, & ex consequenti de vtraque docet, esse causam peccati quoad suum formale, si ita sumit ibi peccatum.

AD PRIMVM respondent aliqui, posse concedi, Deum esse causam peccati, etiam quoad suum formale, in eo sensu, quo id conceditur de ignorantia: quoniam ignorantia non dicitur causa per se peccati, sed per accidens, & vt remouens prohibens: & hoc modo non est inconueniens concedere, Deum esse causam peccati addunt tamen non esse concedendum, Deum esse causam peccati absolute, & sine vllo addito exprimente illum modum causalitatis, sicut conceditur absolute ignorantiam esse causam peccati: quoniam licet hoc concedatur de ignorantia, non poterit intelligi quod sit causa peccati alio modo quam vt remouens prohibēs, quia cum sit priuatio non potest habere alium modum causalitatis, at vero si concedatur de Deo, poterit intelligi, quod

sit causa

sit causa peccati alio modo, scilicet concursu positiuo, sicut voluntas humana.

Sed mihi non placet hæc solutio; quoniam Deus non tenetur impedire peccatum aliquod, conferendo maius auxilium; ergo quãuis non impediat, non poterit tribui ipsi vt causæ tale peccatum; patet *consequentia*, quia vt effectus, qui sequitur ex negatione alicuius actus tanquam ex remotione prohibentis, tribuatur alicui vt causæ, necesse est quod possit, & teneatur exercere talem actum impeditiuum effectus, vt cum D. THOMA dixi supra quæst. 6. art. 3.

Et ex hoc patet solutio obiectionis; debet enim negari sequela: & ad probationem dicendum, esse disparem rationem; quoniam adhibere diligentiam ad acquirendum scientiam prohibitiuam peccati, est debitum respectu voluntatis humanæ; sed conferre maius auxilium, quo impediatur peccatum, non est debitum respectu Dei.

AD SECVNDVM CONRAD. negat sequelam; & ad probationem dicit, D THOM loqui de peccato quoad suum materiale, & ideo solum posse colligi ex conclusione, ignorantiam inuincibilem esse causam peccati quoad materiale ipsius, non tamen quod etiam sit causa quoad formale; vt aduertit ADRIA. quodlibeto 4. art. 2. cum explicat, quid sit peccare ex ignorantia.

Sed iociam impugnatum est. Et *præterea* neque isto sensu concedendum est ignorantiam inuincibilem esse causam peccati, aut actus peccati: sed solum esse causam actus, qui esset peccatũ, nisi excusaretur ignorantia inuincibili, quoniam licet actus ille esset peccatum seclusa ignorantia, tamen vt est effectus ipsius, non est peccatum, imo potest esse actus bonus.

SECVNDO respondet CAIET. concedendo sequelam, vt autem explicet; quomodo ignorantia inuincibilis excuset à peccato, & simul sit causa actus peccati formaliter, vt peccatum est: dicit in actu peccati posse distingui tria, scilicet *entitatem* materialem ipsius actus, & *deordinationem priuatiuam*, & aliquid mediũ inter hæc, scil. *contrarietatem cum virtute*: & ex his tertium tantum esse formale peccati, primum vero habere se vt materiam & subiectum ad formale, & tertium habere se consequẽter ad ipsum, quamuis ratione tertij habeat peccatum, quod sit imputabile ad culpam; quoniam illa deordinatio priuatiua est ipsa auersio à lege, sine qua non potest intelligi, quod aliquis actus sit imputabilis ad culpam. Et subdit, ignorantiam inuincibilem posse esse causam peccati, quãtum ad tertium, non tamen quantum ad secundum. Ex quo videtur deduci id, quod CAIET. intendit; nam vt aliqua ignorantia sit causa peccati formaliter; satis est quod sit causa eius quantum ad contrarietatem positiuam, quæ est formale ipsius; & vt excuset à peccato, etiam est satis, quod non sit causa eius quantum ad imputabilitatem, quia hoc modo excusat peccantem à culpa.

Sed neque hæc solutio, quamuis sit subtilis, mihi placet, quoniam supponit duo, quę sunt omnino falsa. *Primum* est, posse actum, qui procedit ex ignorantia inuincibili alicuius obiecti, aut conditionis, habere malitiam moralem aut contrarietatem cum virtute, ratione illius obiecti, aut conditionis, quod esse falsum patet, quoniam actus ille quantum ad illud obiectum, vel conditionem,

A aut circumstantiam, nullo modo est voluntarius, cum sine cognitione, aut formali, aut interpretatiua, non possit reperiri aliquod genus voluntarij: ergo neque est malus moraliter; patet *consequentia*, quia impossibile est reperiri malitiam moralem, vbi non est voluntarium, vt supra dixi; & etiam ipse CAIET. fatetur; quod si actus ille non sit malus moraliter, non magis poterit dici peccatum formaliter, quam album formaliter sine albedine, cum ita malitia moralis sit forma peccati in genere moris, sicut albedo albi. *Alterum* est, posse reperiri à parte rei in actu humano malitiam moralem, & contrarietatem cum virtute, sine deordinatione à lege, & sine imputabilitate ad culpam, quod etiam est apertè falsum: nam quamuis demus CAIETANO posse primum tribui alicui actui tanquam causæ, & non secundum; de quo dicemus infra quæst. 79. tamen quod reperiatur sine secundo à parte rei, est omnino impossibile vt etiam fatetur ipse CAIET. quæstione citata, art. 1. & ostenditur euidenter, quia impossibile est, B esse aliquid contrarium virtuti formaliter, & non esse contra rectam rationem; & ex consequenti contra legem; & similiter etiam est impossibile; esse aliquid contra legem, & non esse imputabile ad culpam, quoniam culpa consistit in transgressione legis.

QVARE ALITER RESPONDETVR, negando sequelam: & ad probationem dico, D. THOMAM in prima conclusione, ideo dixisse absolute, esse causam actus peccati, quia nondum distinguebat inter ignorantiam vincibilẽ & inuincibilẽ, neque disputabat, an ignorantia excuset aliquãdo à tota culpa, an non; sed relinquendo hoc discutiẽdum inferius.

Quod si ita obijcias. Ignorantia inuincibilis excludit scientiam, quæ, si adesset, impediret actum peccati: ergo est causa peccati; *consequentia* patet ex 2. conclusione articuli: & *antecedens* probatur; quoniam cum quis ex ignorantia inuincibili antecedẽti interficit hominẽ, non id faceret, si sciret, esse hominem, alias ignorantia illa non esset antecedẽs sed concomitans, vt patet ex 2. conclusione articuli.

Respondeo, quod, cum D. THOM. dicit, illam ignorantiam esse causam peccati; quæ excludit C scientiam, quæ, si adesset, impediret actum peccati; intelligi debet de actu, qui, cum fit, est vere peccatum, at vero in casu argumenti interfectio hominis non est vere peccatum formaliter, (vt probaui cõtra CAIET.) sed esset peccatum, nisi excusaretur ignorantia inuincibili; & ideo solum sequitur quod ignorantia illa sit causa actus, qui esset peccatum, si ignorantia non obstaret; non tamen quod sit causa actus peccati, aut peccati.

Sed obijcies rursum, quia si in exemplo proposito ille homo sciret, eum, quẽ interficit, esse hominem, & ignoraret inuincibiliter esse suum patrem, iam actus ille esset vere peccatum homicidij, & tamẽ impediretur, si sciret esse patrem.

Respondetur, actum illum dupliciter posse considerari, scil. vt excusatur à malitia parricidij, & vt habet malitiam homicidij, & solum secundum priorẽ rationem procedere ex ignorantia inuincibili: non tamen secundũ posteriorem, quoniã secundũ istam procedit ex sciẽtia, & posset procedere ex ignorãtia inuincibili; videtur autẽ impossibile, eundẽ effectũ secundum eandẽ rationẽ procedere ex scientia, aut ex ignorantia vincibili, & ex ignorantia inuincibili,

vt patet ex earum definitionibus. Et ad probationem oppoſiti, ſcilicet, quod ſi adeſſet ſcientia oppoſita illi ignorantiæ inuincibili, i. ſi cognoſceretur pater, impediretur ille actus; non ſolum in ratione parricidij, ſed etiam in ratione homicidij. *Reſpondetur*, quod in ratione parricidij impediretur per ſe, in ratione tamen homicidij non impediretur per ſe, ſed tantum per accidens, & ratione alterius, hoc eſt, quia non poſſet impediri in ratione parricidij, niſi etiam impediretur in ratione homicidij; non enim poſſet in illo caſu interfici homo, quin etiam interficeretur proprius parens. Cum vero dicit D. Tho. ignorantiam eſſe cauſam peccati, quando remouet ſciētiā quę, ſi adeſſet, impediret actū peccati; intelligi debet de eo, qui impediretur per ſe & ratione ſui.

ARTICVLVS IJ.

Vtrùm ignorantia ſit peccatum?

Prima conclvsio *Ignorantia eorum, quæ quis tenetur ſcire, eſt peccatum ratione negligentiæ.*

Secvnda conclvsio. *Ignorātia inuincibilis eorum, quæ quis ſcire tenetur, non eſt peccatum.*

Tertia conclvs. *Ignorantia eorum, quæ quis non tenetur ſcire, ſiue ſit inuincibilis, ſiue vincibilis, non eſt peccatum.*

COMMENTARIVS.

Aliquam ignorantiam eſſe peccatum. Quæ teneamur ſcire, ita vt eorum ignorantia ſit peccatum?

Qvod aliquando ignorantia ſit peccatū (quod à D. Tho. ſupponitur in his concluſionibus, & eſt ſecundū ex ijs, quæ in principio huius quæſtionis diximus, poſſe inquiri de ipſa) videtur eſſe certum ſecundum fidem: nam non ſolum colligitur per euidentem conſequentiam ex iſtis duabus propoſitionibus de fide, *tenemur habere notitiam aliquorum*, & *violatio cuiuſcunque præcepti eſt peccatum*; ſed etiam ex eo, quod in ſcriptura reprehenditur ignorantia, tanquam graue malum; & ex illo teſtimonio Pauli 1. ad Cor. 14. quod D. Tho. adducit in argumento. *Sed contra, Si quis videtur propheta eſſe, aut ſpiritualis, cognoſcat quæ ſcribo vobis, quia domini ſunt mandata, ſi autem quis ignorat ignorabitur.* Vbi Pavlvs aperte inquit, ea, quæ dixerat, eſſe pręcepta domini, & ſubdit (ſecundum ſententiam Avgvs. to. 2. epiſt. 102. Amb. Hie. Primasii, & Anselmi, & rurſus Hier. ſuper illud Amos 3. *Audite verbum* &c. quam etiam ſequitur D. Tho. hoc loco) quod ſi quis ex eis, quæ ibi loquitur, ignorauerit, punietur hac pęna, quod *ignorabitur*, i. reprobabitur, iuxta conſuetudinem, qua dici ſolet, Deum ignorare ea quæ non approbat vt Matth. 7. & Lucæ 13. *non noui vos.* Cōſtat autem, neminē eſſe dignum pæna propter id, quod non eſt peccatū. *Neque obſtat*, quod in græcis codicibus nō habeatur paſſiue, *ignorabitur*, ſed, ſi autē quis ignorat, ignoret; *neque* quod hoc modo legerint & expoſuerint Chrys. Oecvm. & Theoph. *Nam* imprimis lectio vulgata eſt retinēda iuxta decretū Conc. Trid. & præterea credēdum eſt, noſtrum interpretem, qui præceſſit tempora Chrys. & aliorum qui poſt ipſum ſequuti ſunt, habuiſſe libros græcos, in quibus verbum illud, in quo eſt diuerſitas, haberetur in voce paſſiua, & elegiſſe iſtam lectionē tanquā veriorem, relicta alia, quæ forte haberetur in alijs,

A ſicut nunc. Si enim in omnibus libris eſſet tūc verbū iſtud in voce actiua, nulla poſſet eſſe ratio, cur interpres non ita verterit ipſum; pręſertim cum id feciſſet in verbis illis, *ſi autem quis ignorat*, vbi idem verbū habetur. *Neque poteſt dici*, lectionem noſtram ortū habuiſſe ab aliqua deprauatione librorū, & nō ab interprete; cū eam ſequantur omnes Sancti ſup. citati nulla facta mētione alterius. Et *præterea* Avg. to. 9. tract. 98. in Ioa. & ex græcis. Theod. quāquam ex huius expoſitione nō potuerim colligere certò, an ab ipſo fuerit poſitū paſſiue illud verbū, vel potius ab eius interprete. *Et tandē* ex illa lectione græcorum etiā colligitur id, quod intendimus, ſcil. ignorantiam pręceptorū aliquando eſſe peccatū: quoniā habet fere eundē ſenſum, quē noſtra, ſi ita exponatur: ſi quis nolit ſcire, ſed velit ignorare ea, quæ vobis trado eſſe præcepta domini, ignoret, i. nolo decertare cum eo; ſatis ſit admonuiſſe, ipſe ignoret ſuo periculo; ita vt imperatiuū illud nō cōtineat exhortationē aut permiſſionem abſolutam, ſed potius redargutionē; eſt enim in ea quædam ironia cum irriſione, vt Amos 4. *venite ad Bethel, impie agite.* Ioa. 13. *quod facis, fac citius*, & Apoc. 22. *qui nocet, noceat adhuc*, qua figura loquutionis aperte ſignificatur, eſſe

B malū. & à Deo puniendū id, de quo ſit ſermo. Verū eſt quod Chrys. & reliqui eius ſequaces dicunt, Paulum vſum fuiſſe hoc genere locutionis, vt ſignificat futurū eſſe leue peccatum quod cōmitteret, qui ignoraret ea, quæ ipſe præcipiebat ſciri.

Sed qværes, ſuppoſito, quod ignorātia poteſt eſſe peccatū, quando eſt eorum, quæ tenemur ſcire: quænam ſint ea, quæ tenemur ſcire, vt ex eo cōſtet, quorum ignorantia poſſit eſſe peccatū? Ad hoc D. Tho. in principio huius art. reſpōdet hac regula generali; *vnuſquiſque tenetur ſcire illa, ſine quorum ſcientia non poteſt debitum actū rectè exercere*, & ex ea colligit, poſſe reduci ad tria capita, omnia illa, quę tenemur ſcire; nā imprimis inquit, ōnes teneri ſcire duo, ſcil. ea, quæ ſunt fidei. & vniuerſalia iuris præcepta; & præterea vnūquemque teneri ſcire ea, quæ ad ſuū ſtatū & officiū ſpectant; vbi per ea, *quæ ſunt fidei*, intelligit articulos de fide, de quorū notitia eſſe præceptū obligans probat D. Tho. 22. q. 2. ar. 5. 6. 7. & 8. quo loco agendū eſt de hac re, & explicandū quo

C modo debeant ſciri articuli fidei, vt ſatisfiat obligationi huius præcepti; per *vniuerſalia vero iuris præcepta* intelligit ea, quæ pertinēt ad ius naturæ, vt diſtinguitur à iure gentiū, & ciuili, & continet non ſolū principia illa cōmuniſſima practica, *bonū eſt amplectendū, malū eſt fugiendū; quod tibi fieri non vis alteri ne feceris*, & alia ſimilia, ſed etiā præcepta decalogi, quoniā omnibus hominibus in particulari ſūptis neceſſariū eſt noſſe iſta omnia, vt poſſint rectè exercere actiones debitas; quod tamen dici non poteſt de præceptis, quę pertinēt ad ius gentiū, & multo minus de ijs, quæ pertinent ad ciuile. Et tandem *per ea quæ ſpectant ad ſtatū* vel officiū cuiuſque intelligit ea omnia, quæ neceſſaria ſunt, vt aliquis ſe bene gerat in ſuo ſtatu vel officio, ſiue vtrūque ſit cōmune multis, ſiue paucis, & ſiue vtrūq; aſſumatur pro tota vita & ad plures actus, ſiue ad vnū tantū actū. Ex quo ſequuntur quatuor. *Primū* eſt, omnes fideles teneri ſcire eas leges eccleſiaſticas, quæ communes ſunt ſtatui fideliū, v.g. quod in quadrageſima ſit ieiunandū, & quod in feſtis ſit audiendū ſacrum: nō tamen illas quæ peculiariter pertinēt ad aliquod officiū, vel ad aliquē ſtatū fidelium; nā has ſcire te-

nentur

nentur illi tantũ, qui illam vitæ cõditionẽ sequũtur, v.g. leges pertinentes ad Sacerdotes nõ tenẽtur scire laici, sed soli sacerdotes; & eas, quæ pertinent ad officiũ iudicis, soli iudices tenẽtur scire. ***Alterum*** est, quod. cũ quis vult exercere officiũ aliquod, aut aliquã actionẽ, tenetur scire ea, quæ necessaria sunt, vt ea recte præstet; v.g. qui mercaturã exercere constituit, tenetur scire, an illud genus cõtractus, quod vult exercere, sit licitum, ne si hoc ignoret, committat aliquam iniustitiam; & si quis velit conducere aut locare, tenetur scire leges, quarum obseruatio est necessaria ad istam conductionem seu locationem; & similiter, si quis velit sagitta percutere feram, tenetur prius circũspicere omnia, quæ necessaria sũt, vt id sine alterius periculo faciat. Et ex hoc sequitur ***tertium***, scilicet, quod cum quis aut ex officio, aut ex libera voluntate dirigit actiones aliorum, tenetur scire leges, quarum obseruatio est necessaria, vt illæ actiones bene fiant, etiamsi ipse neque teneatur, neque velit exercere actiones illas; probatur, quoniam alias non poterit recte præstare munus dirigendi alios; & præterea, quia, quamuis illæ actiones pertineant ad alios, quantum ad executionem, tamen ad ipsum pertinent quantum ad directionem: & ita iudices & patroni causarum tenẽtur scire leges, quarum cognitio est necessaria ad recte præstandum munus suum: & confessarius, qui audit mercatorum confessiones, tenetur scire ea, in quibus mercatores communiter solent peccare mortaliter, saltem quantum satis est, vt munere illo recte fungi possit. ***Postremum*** est, quod quamuis leges aliquæ sint communes multis aut omnibus hominum statibus, si tamẽ versentur circa aliquas particulares actiones, quas liberũ sit hominibus exercere, aut non exercere: non tenẽtur omnes homines scire eas, sed illi tantum, qui actiones illas exercere volunt; vt, quamuis leges pertinentes ad emptiones & venditiones & alios contractus sint communes omnibus, ita vt omnes obligent: tamen non tenentur scire eas omnes homines, sed solum illi, qui volunt exercere illos contractus.

Circa primam conclusionem est

PRIMVM DVBIVM.

Vtrum ignorantia vincibilis eorum, quæ quis tenetur scire, sit in seipsa peccatum, an solum ratione negligentiæ?

§ 1. *Exponitur titulus & sensus dubitationis.*

PRO EXPLICATIONE tituli ADVERTE *primo*, nomine *ignorantiæ* non solum intelligi *habitualem* ignorantiam, quæ opponitur habitui scientiæ, aut dispositioni quasi habituali; sed etiam *actualem*; quæ opponitur considerationi actuali, & solet appellari *inconsideratio*, aut *inaduertentia*. 2. ADVERTE, duobus modis posse aliquid dici peccatum, *primo formaliter*, siue denominatio sumatur à malitia existente in ipso, vt cõtingit in actibus malis elicitis à volũtate, siue à malitia existẽte in alio actu, sicut actus potentiarum externarum denominãtur mali, & peccata à malitia, quæ est in actibus voluntatis, à quibus imperãtur. *Secundo virtualiter*, hoc est, tanquam effectus aut causa peccati; *vt effectus* quidẽ, sicut pæna peccati, est effectus peccati: & actus mali, qui fiunt ab ijs, qui sunt omnino

A ebrij, & ante ebrietatẽ potuerunt ab ipsis prævideri, dicuntur effectus, & sequelæ peccati; *vt causa vero*, quia cõcurrit ad peccatum remouendo, id quod prohiberet ipsũ, sicut vnũ peccatũ est causa alterius tanquam remouens prohibens, vt D. THO. docuit quæstione præcedenti, & priuatio gratiæ, est eodem modo causa peccati.

TERTIO ADVERTE *negligentiæ* nomen dupliciter sumi posse, vt colligitur ex CAIET. hoc loco: nam ***primo*** significat omissionem actus interni volũtatis, qua ipsa voluntas omittit velle scire ea, quæ debet scire, & actũ quo ipsa voluntas vult nescire & ignorare: hic enim actus dicitur etiam negligentia, quoniã velle non habere scientiã, supposita obligatione & potentia habendi, est negligere ipsam scientiã. ***Secundo*** significat defectum, aut omissionem earum actionũ, quę ex parte aliarum potẽtiarum requiruntur ad acquirendum scientiam, cuiusmodi sunt, interrogare viros doctos, legere libros, audire docentes, & alia similia.

His suppositis sensus propositæ dubitationis est, qua ratione cõueniat vtrique ignorantiæ, scil. habi-B tuali & actuali, esse peccatũ; nam, vt ex ijs, quæ diximus, colligitur: tribus modis potest intelligi, quod ignorantia sit peccatũ: *Primo virtualiter*, quia est effectus peccati, scil. negligentiæ acquirendi scientiã oppositam, ita vt peccatũ formaliter compleatur in actu, vel omissione voluntatis, & in defectu applicationis mediorũ, & ipsa ignorantia sequatur ex isto peccato, tanquam eius effectus; *Secundo formaliter*, quia cum actu vel omissione voluntatis constituit integrũ subiectum materiale, quod à malitia morali, quæ est formale peccati, denominetur formaliter peccatũ; quamuis ista malitia moralis sit intrinseca in voluntate, & ab ea deriuetur denominatione extrinseca ad ipsam ignorãtiã, sicut dici solet de actu externo, & de interno voluntatis, in alijs peccatis. *Tertio etiam formaliter*, ita tamen vt malitia formalis sit intrinsece in ipsa ignorantia, & non solum denominatione extrinseca. Et iuxta tres istos modos explicandi qua ratione ignorantia sit peccatum, sunt tres sententiæ in hoc dubio.

§ 2. *Tres sententiæ cum suis motiuis.*

C PRIMA, est eorum, quibus placet primus modus. Hanc sequuntur DVRAND. in 2. dist. 22. quæ. 3. CAIET. & CONRAD. in hoc loco ALTISIDIORENSIS lib. 2 sum. tract. 29. cap. 1. q. 1. & 2. SILV. verbo ignorantia nu. 8 & CASTRO lib. 2. de lege pænali c. 14. ignorantia solum facti; qui etiam refert pro eadem sententia BONAVENTVRAM in 2 dist. 22. ar. 2. q. 2. verum est quod DVRAND. & CONRAD. in argumentis, quibus hanc sententiam confirmant, insinuant satis aperte, se tantũ loqui de ignorãtia habituali, & non de actuali Probatur hæc sentẽtia ***primo***; quoniam ignorantia secundũ se non opponitur alicui virtuti morali, & quantũ ad negligentiam ex qua procedit, opponitur virtuti morali; ergo secundũ se non est peccatũ formaliter, & quantũ ad negligentiã, quã habet pro causa, est peccatum formaliter, & ex consequenti ipsa secundũ se est solũ effectus peccati; ***consequentia*** patet, quoniã peccata opponuntur virtutibus moralibus; & ***antecedens*** quoad ***priorem partem*** probatur, quoniam ignorantia opponitur scientiæ, quæ non est virtus moralis, sed intellectualis; & ***quoad posteriorem*** etiã probatur, quoniam studiositati, quæ est virtus moralis residens in voluntate, opponuntur duo vitia

externa, vnum per excessum, quod appellatur curiositas; & alterum per defectum quod nomine caret, & est negligentia addiscendi, vt docet DIVVS THOMAS secunda secundæ, quæst. 166. & colligitur ex propria ratione ipsius studiositatis; nam proxima materia, circa quam versatur, non est ipsa scientia, sed studium & diligentia addiscendi, in hac autem diligentia potest non seruari medium, aut excedendo per curiositatem, aut deficiendo per negligentiam, ergo negligentia sumpta pro defectu diligentiæ requisitæ ad addiscendũ, opponitur virtuti morali studiositatis.

SECVNDO, si ignorantia secundum se esset peccatum, sequeretur, quòd tamdiu peccaret homo, quamdiu ignoraret, quod videtur absurdum: *sequela patet*, quia in omnibus peccatis, conceditur alia similis; vt quia furtum est peccatum, sequitur quod quamdiu homo furatur, tamdiu peccet; & sic in cæteris: *absurditas vero consequentis* probatur, quia potest homo ignorare cum dormit, & actu renitente voluntate, imo & habente perfectam contritionem de negligentia, ex qua processit ignorantia, est autem absurdum, quod in his casibus homo peccet, quoniã sequeretur quod omnino inuoluntarius peccaret.

TERTIO probatur testimonijs D. THOMÆ nam imprimis in hac conclusione, quam explicamus, dicit expresse, ignorantiam esse peccatum ratione negligentiæ: & idem repetit in solutionibus argumentorum; & præterea in tota 2. 2 in qua sigillatim egit de vitijs & peccatis, nullibi disputabit de ignorantia, & tamen egit de negligentia, quæst. 54. ex quo aperte conuincitur, ipsum sensisse, ignorantiam secundum se non esse peccatum.

Et confirmatur testimonio AVGVS. qui tomo 1. libro 3. de libero arbitrio cap. 19. ita inquit: *non tibi deputatur ad culpam, quod inuitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras.*

VLTIMO, peccatum importat defectum rectitudinis in operatione, aut omissionem operationis debitæ: sed ignorantia nil horum importat, quoniam est priuatio scientiæ quæ est quidam habitus, ergo non est peccatum.

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, quibus placet *secundus modus*: itaque isti dicunt sic loquẽdum esse de ignorantia quantum attinet ad præsentem dubitationem, sicut de actu externo imperato à voluntate: v. g. de homicidio: quare sicut solemus dicere, istud peccatum constitui complete ex actu externo & interno, ita vt vterque actus sit proprie & formaliter peccatum, & non effectus peccati tantum, quia vterque denominatur à malitia formali, quæ est forma constitutiua peccati, seruato tamen hoc ordine, quod internus denominetur primo & intrinsece, externus vero participatiue & extrinsece, quamuis malitia obiectiua primo & formaliter conueniat externo; ita dicunt isti, peccatum ignorantiæ constitui complete ex ignorantia siue actuali, siue habituali, tanquam ex actu imperato, siue omissione, & ex negligentia sumpta pro volitione formali, aut interpretatiua, non addiscendi, tanquam ex actu interno, & vtrãque esse formaliter peccatum, & denominari à malitia formali, seruato eodem ordine quantum ad modum habendi malitiam & denominationẽ prouenientem ab ipsa. Hanc sententiã sequuntur RICHAR. in 2. d. 22. circa 2. principale q. 1. ALEXANDER HALENSIS 2. p. quæst. 114. membro. 1. ad primum. GERSON Alphabeto 31. litera D. & alphabeto 32. litera Q. & MARSILIVS in 2 quæst. 15. art. 2. & probatur PRIMO, quia omissio cuiuscunque actus debiti ratione præcepti affirmatiui, est proprie & formaliter peccatum, quamuis participet malitiam formalem à volitione formali, vel interpretatiua omittendi: sed ignorantia est defectus & quasi omissio scientiæ, vel actualis, vel habitualis, debitæ ratione præcepti affirmatiui obligantis ad habendum talem scientiam; ergo est proprie & formaliter peccatum, licet participet malitiam formalẽ à volitione formali, vel interpretatiua ignorandi.

SECVNDO, error positiuus circa res fidei, v. g. hæresis, est peccatum proprie & formaliter: ergo etiam ignorantia priuatiua; patet consequentia ex paritate rationis; quia sicut error est in intellectu subiectiue, ita etiam ignorantia: & sicut error est voluntarius, ita etiam ignorantia est voluntaria; & tandem sicut error opponitur præcepto negatiuo prohibenti assensus falsos, ita etiam ignorantia opponitur præcepto affirmatiuo obliganti ad habendam scientiam oppositam.

Confirmatur, quoniam D. THOM. supra quæst. 74. art. 5. vt explicaret quomodo in ratione considerata secundum se, hoc est, prout est cognoscitiua veri & non vt est directiua aliarum virium, possit esse peccatum, dixit: quod tunc defectus in cognitione veri imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam, aut errorem circa id, quod potest, & debet scire, vbi aperte supponit, esse eandem rationem de ignorantia, & de errore, quantum ad hoc, quod est esse, aut non esse peccatum.

VLTIMO, ignorantia, siue sit actualis, siue habitualis, est mala obiectiue: ergo si ponatur in re dependeret à voluntate ipsius ignorantis, tanquam eius effectus, hoc est, voluntarie, erit peccatum proprie & formaliter; *consequentia* videtur euidens; quia omne illud, quod habet malitiam obiectiuam, si volũtarie ponatur in re, est peccatum formaliter: sicut actus externus, aut imperatus, de quo negari non potest, quod sit peccatum proprie & formaliter, quamuis malitia formalis non sit in ipso inhærenter, sed in actu voluntatis, quo imperatur. Et potest hoc explicari inductione facta in singulis peccatis: nam v. g. quia furtum externum, aut homicidium, est malum obiectiue, ideo satis est quod ab aliquo ponatur in re, aut fiat voluntariè, vt respectu ipsius sit peccatum proprie & formaliter: & similiter quia abscindere sibi aliquem propriam manum est malum obiectiue, ideo satis est, quod hoc fiat ab aliquo volũtarie, vt sit peccatum, & idem est in reliquis. *Antecedens* vero probatur, *tum quia* ignorantia prohibetur immediate, & ratione sui, & non ratione alterius, scilicet ratione negligentiæ: imo potius negligentia prohibetur cõsequenter & ratione ignorantiæ; si enim non prohiberetur ignorantia alicuius rei, neque negligentia in addiscendo eam prohiberetur: *tum etiam quia* alias non esset peccatum eligere ignorantiam, aut negligere scientiam oppositam, quia malitia electionis, aut negligentiæ volũtatis sumitur ex malitia obiecti, & ita vbi obiectum non est malum obiectiue, neque electio eius mala.

TERTIA SENTENTIA est eorum, quibus placet *tertius modus* supra explicatus, de quorum numero sunt aliqui ex recentioribus expositoribus

D. Thom. & quoniam isti solum differunt ab autoribus præcedentis sententiæ in hoc, quod dicunt ignorantiam non solum esse peccatum, sed etiam malitiam formalem conuenire ipsi primo, & non ratione alterius, scilicet ratione negligentiæ, imo potius negligentię conuenire ratione ipsius, ideo solum adducam argumenta quibus hoc probant? Primo ergo sic argumentantur: omissio cuiuscunque actus est peccatum, & mala moraliter primo, & non ratione negligentiæ præcedentis: Sed ignorantia est omissio scientiæ debitæ ratione præcepti, ergo est peccatum primo & ratione sui, & non ratione negligentiæ addiscendi, probatur *maior*, nam omissio audiendi sacrũ secundum seipsam est peccatũ, & non ratione negligentię adeundi ecclesiam, & sciendi horam.

Secundo, in tantum aliquid est peccatum, in quantum est contrarium pręcepto: sed ignorantia, de qua loquimur, est cõtraria præcepto ratione sui, & negligentia solũ est contraria ratione ipsius ignorantiæ, ergo ignorãtia est peccatũ ratione sui, & negligẽtia secũdario, & ratione ipsius; probatur *minor tum quia* vtraque prohibetur pręcepto affirmatiuo obligante ad habendum scientiam, & hoc prius & immediatius prohibet ignorantiam, quàm negligentiam, quoniam immediatius opponitur scientiæ: sicut præceptum affirmatiuum, quod obligat ad audiendum sacrum, prohibet consequenter omissionem audiendi, & negligentiam circa ea, quę necessaria sunt, & immediatius ipsam omissionem. *Tum etiam quia* ob id tenemur scire, & non contra; cuius signum est quod sine aliqua diligentia possemus scire ea, quæ tenemur scire, non tenemur adhibere diligentiã ad discendum; ergo ignorantia eorũ, quæ tenemur scire, non opponitur præcepto ratione negligentiæ, sed potius negligentia opponitur ratione ignorantiæ.

Vltimo D. Thom. supra quæst. 74. articu. 5. eo modo concedit, esse peccatum in intellectu, quando ignorat, aut errat circa ea, quę potest & tenetur scire: quod art. 2. eiusdem quæstionis ad 3. negauerat esse peccatum in membris externis: sed cum hoc negauit, non loquebatur de peccato, quoad suum materiale, sed quoad formale: hoc est, quoad malitiam moralem; ergo eodem modo loquitur de eo, cum concedit illud, & ex consequenti iuxta sententiam D. Thomæ, ignorantia non habet quod sit peccatum à malitia negligentiæ voluntatis, sed à propria malitia, quæ est in intellectu.

§. 3. *Ignorantia actualis eorum, quæ tenemur scire est peccatum; & quomodo?*

Prima conclvsio: *Ignorantia vincibilis actualis eorum, quæ quis scire tenetur, siue sit positiua siue priuatiua, est proprie & formaliter peccatum.* In hac conueniunt omnes auctores 2. & 3. sententiæ; & probatur euidenter argumentis adductis pro secunda sententia, quę omnia respectu huius ignorantiæ nullam habent solutionem.

Et confirmatur; quoniam vt aliquid sit proprie & formaliter peccatum, satis est, quod sit actus voluntarius contrarius legi, vel omissio voluntaria actus debiti ratione præcepti: sed *primum* conuenit in hoc casu ignorantiæ positiuæ, & *secundum* priuatiuæ; ergo vtraque est proprie & formaliter peccatum.

A Verum adverte, quod, cum dicimus, hanc ignorantiam esse formaliter peccatum, non intelligimus esse peccatum distinctum numero à negligentia, siue negligentia sumatur pro volitione formali, aut interpretatiua addiscendi; siue pro defectu solicitudinis circa media necessaria ad addiscendum, dummodo non sit inter eas interruptio moralis: nam si negligentia sumatur priori modo, comparabitur ad ignorantiam sicut actus internus ad externum, vel sicut elicitus à voluntate ad imperatum; & ideo sicut ex his duobus actibus constituitur vnum numero peccatum in genere moris (vt D. Thom. docet supra quæst. 20. articul. 3.) ita etiam ex negligentia ita sumpta, & ex ignorantia constituetur vnum completum peccatum.

Et idem est dicendum si negligentia sumatur posteriori modo; quoniam defectus ille sollicitudinis circa media, *neque* habet voluntarium distinctum à voluntario ignorantiæ, quia solum est voluntarius quatenus procedit ex illa volitione, sicut diximus de ignorantia; *neque* etiam habet malitiam

B moralem distinctam à malitia ignorantiæ, quia solum est malus quatenus ordinatur ad ignorantiam; & *vbi vnum propter aliud, ibi vnum tantum.* Et potest hoc confirmari ex ijs, quæ dicebamus supra, cum agebamus de omissione; nam v. g. omissio audiendi sacrum, & volitio formalis aut interpretatiua non audiendi, & negligentia in adeundo ecclesiam aut in sciendo horam, qua fit sacrum, non sunt tria peccata, sed vnum: & similiter voluntas interficiendi aliquem, & externum homicidium, & alij actus qui vt media ordinantur per se ad ipsum, constituunt vnum integrum peccatum in genere moris.

Addidi tamen limitationem illam, quoniam moralis interruptio sufficit, vt sit voluntarium distinctum numero in his actibus aut omissionibus, & ex consequenti peccatum, vt in exemplis propositis constat de quo plura dixi loco citato.

Secvnda conclvsio, *Malitia moralis, siue deformitas, quæ est formale constitutiuum huius peccati, est primo & intrinsece in negligentia sumpta pro volitione formali, aut interpretatiua ignorandi, & ab ea*

C *deriuatur secundum formalem denominationem extrinsecam ad ignorantiam & ad negligentiam sumptam pro defectu solicitudinis circa media necessaria ad addiscendum.* Hanc conclvsionem statuo contra autores tertię sententiæ; & conueniunt in ea nobiscum authores secundæ; & potest probari argumentis illis, quibus supra quæst. 74. art. 2. ostendi, malitiam siue deformitatem, quæ est formale peccati, solum esse intrinsece in voluntate, & ab ea deriuari secundum denominationem formalem extrinsecam ad actus aliarum potentiarum.

Et confirmatur, quoniam operatio intellectus non est per se libera formaliter, sed solum vt subiacet voluntati, sicut actus appetitus, & aliarum potentiarum: ergo eodem modo participat à voluntate bonitatem aut malitiam moralem, sicut actus aliarum potentiarum. Ex his duabus conclusionibus sequitur, ignorantiam actualem, & esse peccatum formaliter, quia denominatur formalitate peccati: & esse peccatum ratione negligentiæ sumptæ pro volitione formali aut interpretatiua non addiscendi; quoniam ab ea habet, & esse voluntariã & malitiã moralem, à qua denomi-

A natur formaliter peccatum, & consequenter nō esse peccatum ratione negligentiæ sumptæ pro defectu solicitudinis circa media, quoniam ab ea neutrum istorum habet, licet illa etiam concurrat vt conditio ad huiusmodi peccatum.

§. 4. *Ignorantia habitualis non est peccatum sed effectus peccati.*

Tertia conclusio. *Ignorantia habitualis vincibilis eorum, quæ quis scire tenetur, non est peccatum formaliter, sed effectus peccati.* In hac conueniunt omnes autores citati pro prima sententia; & meo iudicio colligitur aperte ex D. Tho. nam *imprimis* in conclusione, quā explicamus, dicit, ignorantiā esse peccatum ratione negligentiæ: vbi non videtur esse eius sensus, quod à negligentia participat malitiā moralem, à qua denominetur formaliter peccatum sicut diximus de ignorantia actuali: quoniam siue hoc intelligatur de ignorantia sumpta *pro defectu* in executione mediorum, falsum est; siue *pro volitione* formali aut interpretatiua ignorandi est falsum quoniam negligentia sumpta *priori modo* non communicat malitiam moralem, sed potius participat B eam à voluntate, sicut ignorantia actualis, vt dixi in præcedenti conclusione; & negligentia sumpta *posteriori modo*, quamuis possit communicare malitiam moralem, tamen requirit subiectum capax ipsius, cuiusmodi est tantum actus, aut omissio actus, & non habitus, neque eius priuatio, vt postea probabo. *Item*, si hic esset sensus D. Tho. nulla esset ratio, cur potius de ignorantia, quam de quacunque omissione diceret, esse peccatum ratione ignorantiæ. *Et præterea* in solutionibus argumentorum apertius hoc explicuit D. Tho. nam *in solutione* primi, vt explicet, qua ratione ignorantiæ conueniat illa definitio peccati, *dictum vel factum &c.* quod requiritur vt sit formaliter peccatum, inquit, quod illis nominibus intelligendę sunt etiam negationes oppositæ, & ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, comprehenditur sub illa definitione, in quantum prætermittitur aliquid, quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam: C Constat autem quod in his non continetur ignorantia habitualis, cum opponatur ipsi scientiæ acquirendæ, & non alicui eorum, quæ fieri deberent ad acquirendum eam. *Et in solutione tertij*, vt explicet, quomodo ignorantia ipsa, & non solum negligentia, sit voluntaria, sicut requiritur ad peccatum, inquit, quod sicut omissio est peccatum in quantum aliqualiter est voluntaria, ita negligentia sciendi, & ipsa inconsideratio est peccatum. Vbi quantum attinet ad ignorantiam habitualem, videtur admittere id, quod argumento intendebat, scilicet ignorantiam magis esse aliquid consequens ad peccatum, quàm peccatum: quia per *inconsiderationem* non intelligitur ignorantia habitualis sed actualis: sicut per *considerationem* significatur actus, & non habitus scientiæ. Et idem docet quæ. 3. de malo art. 7. in corpore, & ad 1.

Et confirmatur primo, quoniā sup. q. 71. art. 6. ad 2. ita inquit; *prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum inuenitur peccatum*; sed ignorantia habitualis neque est actus voluntarius, neque omissio eius, ergo neque peccatum formaliter.

Confirmatur secundo: quoniam 1. p. quæst. 49. art. 5. & art. 6. ad secundum, docet hoc esse discrimen inter malum culpæ, & malum pœnæ, quod malum culpæ consistit in subtractione operationis debitæ, aut rectitudinis debitæ, cum quis operatur; at vero malum pœnæ consistit in substractione formæ, prout distinguitur ab operatione, aut integritatis rei: sed ignorantia habitualis non est priuatio operationis, neque rectitudinis in operatione, sed formæ, quæ habet rationem actus primi: ergo non est malum culpæ, sed potius pœnæ.

Secundo probatur conclusio hac ratione; ignorantia habitualis non est contra legem vel præceptum: ergo non est peccatum formaliter; *consequentia* patet, quia omnes theologi, sequentes in hoc Augustinū, ita definiunt peccatū, *est dictū vel factum vel concupitum cōtra legem Dei*; & *antecedens* probatur, quia præcepta, iuxta communem sententiam theologorum, non imponuntur de habitibus, sed de actibus, aut de omissionibus actuum; ignorantia autem habitualis non est actus, aut omissio actus, sed priuatio habitus, aut cuiusdam dispositionis quasi habitualis, sc. memoriæ habitualis.

Dices, hanc ignorantiam secundum se non esse contra legem, sed ratione negligentiæ addiscendi; & ita non est peccatum secundum se, sed solum ratione illius negligentiæ.

Sed contra, aut, cum dicitur, ignorantiam ratione negligentiæ esse contra legem, est sensus, ipsam ratione negligentiæ adiunctæ habere formaliter, quod sit contra legem; *aut* procedere ex negligentia, quæ est contra legem; *Primum* videtur falsum; quia ratione negligentiæ tunc solum est priuatio aliqua, vel omissio contra legē quando id, cui opponitur, est præceptum ipsa lege, vt inductione constat in omnibus omissionibus: sed ignorantia habitualis opponitur priuatiuè habitui scientię, de quo non est præceptum, sicut neque de reliquis habitibus: ergo ignorantia habitualis, etiam si habeat adiunctam negligentiam, non est contra legem. *Secundum* vero non est satis, vt ignorantia sit formaliter contra legem, sed solum vt sit effectus negligentiæ, quæ est contra legem; & esse hoc modo aliquid contra legem non sufficit, vt sit formaliter peccatum, sed solum vt sit effectus peccati.

Confirmatur, quia vt omissio, vel priuatio aliqua ratione negligentię sit formaliter contra legem, necesse est quod ipsa secundum se sit obiectiuè contra eam, & prohibita per eam: ergo si *hoc* non conuenit habituali priuationi scientiæ, siue ignorantiæ, neque *primum* conueniet; probatur *antecedens*, quia negligentia ipsa secundum se non potest esse formaliter contra legem, nisi supposito, quod omissio, cuius est causa, sit lege prohibita, quoniam specificatur ab ea; & ita eadem negligentia vt causa omissionis prohibitæ contra legem, & comparata ad omissionem non prohibitam, non est contra legem; ergo multo minus poterit negligentia dare omissioni non prohibitæ, quod sit formaliter contra legem.

Tertio probatur eadem conclusio, quoniam habitus erroris, productus propter negligentiam addiscendi, aut etiam voluntariè, formaliter non habet, etiam vt subordinatur negligentiæ aut actibus voluntatijs, quod sit peccatum formaliter;

etiam vt actus externus, ergo nec ignorantia priuatiua; *consequentia* patet ex paritate rationis; & *antecedens* probatur; quoniam habitus vitiosi, qui sunt in voluntate, aut in appetitu sensitiuo, non sunt formaliter peccata vt actus externi, etiam vt subordinantur actibus voluntarijs, quibus sunt acquisiti, ergo neque habitus intellectualis.

VLTIMO: Scientia habitualis, cui opponitur ignorantia, non est formaliter meritum, vt actus externus, etiamsi comparetur ad actus, quibus est acquisita aut recepta: ergo neque ignorantia habitualis est formaliter demeritum, vt actus externus, etiam si subordinetur similibus actibus, aut negligentiæ; ergo neque est peccatum formaliter; *prima consequentia* patet ex paritate rationis; & *secunda*, quia vt D. THOM. probat supra quæstion. 21. art. 3. & 4. ad peccatum necessario consequitur ratio demeriti; *antecedens* vero probatur, quia ratio meriti supponit in eo, quod denominat, libertatem in actu secundo, quæ tamen non conuenit habitibus; & ita receptum est illud commune proloquium, *habitibus neque meremur neque demeremur formaliter*.

SED CONTRA CONCLVSIONEM HANC probari potest duplici medio, ignorantiam habitualem esse formaliter peccatum; scilicet, quia est cōtra præceptum, cum in multis casibus teneamur habere scientiam habitualem; *Et præterea*, quia est voluntaria causa peccati, cum ex suppositione sit vincibilis; ex hoc enim bene sequitur, quod sit peccatum formaliter: quia cum aliquis præbet voluntarie causam alicuius peccati, committit actu peccatum eiusdem speciei cum illo; quod tamen non posset esse verum, nisi ipsa causa esset formaliter peccatum illius speciei; quoniam ipsa continet tunc malitiam illius peccati, & nihil aliud continet eam.

Sed ad primum respondebo in solutionibus argumentorum secundæ sententiæ. Et *ad secundum* dico, ignorantiam istam non esse causam voluntariam per modum actus, aut omissionis actus; sed per modum habitus, qui non est aliud, quàm procedere ex voluntario defectu applicationis mediorum, quæ sunt necessaria ad acquirendum scientiam oppositam, & esse liberum voluntati expellere eam applicando illa media: vt autem aliquid sit peccatum formaliter, non satis est, esse isto modo voluntarium: sed requiritur, quod sit voluntarium tanquam actus, vel omissio actus; hoc est, vt procedens à voluntate per modum actus secundi; alias omnes habitus vitiorum, & habitus erroris, deberent dici peccata formaliter, quoniam etiam isti habitus acquiruntur actibus voluntarijs, & possunt eisdem expelli & sunt causæ peccati.

Et ad id quod obijcitur de eo, qui præbet causam peccati *Respondetur*, istum peccare actu, & peccato eiusdem speciei, cum illo, cuius causam præbet, sed non ratione alicuius habitus, aut dispositionis quasi habitualis manentis in ipso, quamuis inde sequatur postea illud peccatum; sed ratione alicuius actus, aut omissionis actualis, vnde illa dispositio procedit, quoniam in huiusmodi actu aut omissione continetur illa malitia. Et ita in nostro casu, qui habet ignorantiam vincibilem rerum, quas tenetur scire, & videt, aut potest & tenetur videre, quod ratione illius ignorantiæ incidet in aliquod peccatum, iam tunc dicitur in actu & formaliter peccare peccato habente malitiam eiusdem speciei cum illo futuro; cæterum non ratione ignorantiæ habitualis, ita vt ipsa sit peccatum formaliter, sed ratione actualis defectus applicando media necessaria ad acquirendum scientiam oppositam, quoniam in huiusmodi defectu continetur malitia illius peccati, vt in causa voluntaria per modum actus secundi.

§. 5. *Ad argumenta primæ sententiæ.*

AD ARGVMENTA PRIMÆ SENTENTIÆ, quatenus eis potest impugnari prima conclusio; AD PRIMVM respondetur negando antecedens quoad priorem partem; & ad probationem dicendum est, quod quamuis ignorantia actualis opponatur scientiæ, quæ est in intellectu, potest etiam opponi virtuti studiositatis, quæ residet in voluntate; nam scientiæ potest opponi quoad actum elicitum, & studiositati quoad imperatum: sicut actus potentiarum, quæ subduntur imperio voluntatis, possunt opponi virtutibus existentibus in voluntate, quoad actus imperatos ab ipsis.

Pro quo ADVERTE, quod sicut in virtute religionis, quæ est in voluntate, distinguimus duos actus, *vnum elicitum*, qui est velle ea, quæ pertinent ad cultum Dei, & *alterum imperatum*, qui potest esse multiplex, & interdum est in intellectu vt actus orationis, interdum in membris externis, vt genuflectio, tunsio pectoris, & alij similes: ita etiam in virtute studiositatis sunt duo actus, vnus elicitus & alter imperatus; actus elicitus, est internus quidam actus voluntatis, quo voluntas vult & imperat, quod intellectus intelligat, & sciat quantum oportet, & quando oportet, & cum reliquis circumstantijs; & quod cæteræ potentię ea exequantur, quæ necessaria sunt, vt intellectus acquirat illam scientiam; Actus vero imperatus est *tum actus ipse* sciendi, qui imperatur, *tum etiam* omnes actus, etiam aliarum potentiarum, qui ad istum ordinantur vt media ad finem, cuiusmodi sunt interrogare viros doctos, applicare librum ad legendum, & alij similes.

Ex quo patet imprimis, actum sciendi elicitiue pertinere ad intellectum, & ad habitum qui est in ipso, imperatiue autem ad voluntatem, & ad virtutem moralem quæ est in ipsa; & priori modo esse speculationem, posteriori vero esse praxim quoniam subordinatur imperio voluntatis, quo imperatur, & dictamini practico prudentiæ, quo iudicatur imperandum iuxta virtutem studiositatis.

Ex hoc vlterius patet inconsiderationem, quatenus opponitur considerationi intellectus, opponi virtuti studiositatis, quantum ad eius actus: quia consideratio est etiam eius actus: sicut omissio orationis, quæ est actus intellectus, opponitur virtuti religionis, quantum ad eius actum, quia oratio est actus religionis. Neque tamen, cum in isto exemplo dicimus, actum orationis esse im-

imperatum à virtute religionis, volumus negare, posse dici elicitum, in eo sensu, quo ab aliquibus ita appellatur scilicet quia religio concurrit ad ipsum immediate in ordine ad virtutes, licet non in ordine ad potentias, hoc est, non media alia virtute, sed solum media alia potentia distincta ab ea, in qua est ipsa; vel sicut alij dicunt, quia est principium elicitiuum ipsius, non quoad substantiam, sed quantum ad modum, scilicet rectitudinem moralem; de quo agendum est 2. 2. q. 81. vbi Caiet. art. 1. & 4. explicat duos istos modos dicendi.

Verum in hac solutione aduertenda sunt duo: *Primum* est, quod cum dicimus, ignorantiam actualem opponi virtuti studiositatis, non est sensus quod semper opponatur, sed quod potest opponi, quamuis sit in intellectu, & studiositas in voluntate, quoniam hoc sufficit ad solutionem argumenti: examinare vero an semper opponatur, pertinet ad dubium sequens, in quo explicandum est, an peccatum, quod procedit ex hac ignorantia, habeat duas malitias, vnam ratione huius oppositionis cum studiositate, & alteram ex propria materia. Et ita aliqui respondent huic argumento, ignorantiam opponi illi virtuti morali, ad quam pertinet præceptum, ratione cuius est debita scientia opposita; & pro diuersitate materiæ, opponi diuersis virtutibus; & ita ignorantiam circa res fidei, opponi ipsi virtuti fidei; & ignorantiam circa ea, quæ quis tenetur scire ex iustitia, opponi iustitiæ, & ignorantiam circa ea, quæ tenetur sacerdos scire vt exerceat munus audiendi confessiones, opponi virtuti religionis, & sic de reliquis. *Alterum* est, aliquos existimare, esse falsum id, quod à Cai. supponitur vt certum in hoc argumento, scilicet, peccatum necessario debere opponi alicui virtuti morali quoad suum actum; & assignant iustitiam in peccatis oppositis fidei & prudentiæ, & vniuersaliter in omnibus peccatis, quæ possunt esse in intellectu, iuxta doctrinam D. Tho. supra quæst. 74. art. 5. & in omissionibus actuum externorum, & hoc negato, dissoluunt facile illud argumentum, dicunt enim, non esse necessarium, ignorantiam opponi alicui virtuti morali, vt sit peccatum.

Sed isti vel decepti sunt, vel non bene intellexerunt Cai. nam Cai. non loquitur de virtute morali sumpta in rigore, prout distinguitur à virtutibus intellectualibus & theologicis; sed magis latè, prout est idem quod virtus pertinens ad mores, hoc est principium proximum operandi bene moraliter. Quod autem omne peccatum debeat opponi virtuti morali ita sumptæ, videtur euidens, quoniam cum peccatum importet oppositionem cum rectitudine aut bonitate morali, quæ est in nostris actibus, & ad hanc inclinetur sufficienter voluntas; vel à propria natura aliquando, vt ad volendum bonum in communi; vel à virtute superaddita; necesse est omne peccatũ opponi principio inclinanti voluntatem ad illam rectitudinem, & ex consequenti virtuti morali in sensu explicato. *Neque obstant* instantiæ adductæ: *nam imprimis, de fide & prudentia* D. Tho. supra quęst. 16. art. 3. docet, quod quia ex propria natura perficiunt intellectũ cum subordinatione ad voluntatem, ideo quatenus important hanc subordinationem, sunt virtutes simpliciter. i. dantes non solum facultatem operandi, sed etiam rectum vsum in genere moris, quod est esse virtutes pertinentes ad mores. *Et de prudentia* in particulari dicit, quæst. 58. art. 3. ad primum; quoniam quamuis secundum suam essentiam sit virtus intellectualis, tamen secundum materiam conuenit cum virtutibus moralibus, quia est recta ratio agibilium, & secundum hoc connumeratur virtutibus moralibus. De *alijs vero peccatis*, quę possunt esse in intellectu, & de omissionibus etiam actuum externorum, iam satis explicui in principio huius solutionis, qua ratione possunt opponi virtutibus moralibus, quamuis sint in alijs subiectis.

Ad secundum respondetur negando sequelam, si consequens intelligatur de ignorantia actuali, hoc est de inconsideratione, sicut nos loquimur; & ad probationem dicendum est, cum D. Thom. in solutione 5. ignorantiam istam esse peccatum sicut omissionem actus; & ideo sicut in alijs omissionibus solo illo tempore peccat homo, pro quo pręceptum obligat, & ipse potest exercere actum, ad quem obligat; ita etiam propter inconsiderationem solum peccabit in tempore, pro quo potest, & tenetur considerare actu; Et idem dicendum est de negligentia actuali, siue sumatur pro omissione actus volendi acquirere scientiam, siue pro defectu applicationis mediorum quoniam hæc etiam solum est peccatum in tempore, pro quo tenemur, & possumus acquirere scientiam.

Ad vltimum, quantum attinet ad testimonia adducta ex isto artic. patet solutio ex eis, quæ dixi: nam *de ignorantia actuali*, in illatione posita post secundam conclusionem, explicui, qua ratione posset dici, quod est peccatum ratione negligentiæ, quamuis sit peccatum formaliter; & *de habituali* in tertia conclusione dixi, non esse peccatum formaliter, sed dici peccatum quia est effectus negligentiæ, quæ est peccatum. *Ad id vero* quod obiicitur ex secunda secundæ, respondetur, quod de ignorantia, vt opponitur virtuti studiositatis, sufficienter egit D. Thom. 2. 2. quęstione 166. vbi de hac virtute disseruit: vt autem opponitur alijs virtutibus; in tractatibus singularum; quoniam ibi explicuit quid circa vnamquamque sit sciendum; aut cum egit de omissione in communi, quoniam etiam ignorantia est quædam omissio. Et idem dicendum est de negligentia ex qua ignorantia procedit. *Neque obstat* quod quæst. 54. agat de negligentia; *quoniam* ibi aliter sumit negligentiam, scilicet prout est peccatum contra prudentiam, & est in intellectu, sicut ipsa prudentia, & consistit in defectu solicitudinis præcipiendi in quacunque materia: ita tamen vt defectus non importet puram omissionem sed inefficaciam imperij, propter remissionem voluntatis.

Ad confirmationem respondetur Avgvstinvm non negare quod ignorantia actualis sit peccatum, sed solum docere, quod, vt imputetur ad culpam, debet esse voluntaria, & quod hoc habet ratione negligentię.

§. 6. *Ad argumenta ſecundæ ſententiæ, Ignorantiam habitualem non eſſe vllo præcepto prohibitam.*

ARGVMEMTA etiam ſecundæ ſententiæ diſſoluenda ſunt, quatenus eis impugnatur vltima concluſio. *Et ad primum*, conceſſa maiori neganda eſt minor, ſi intelligatur de ignorantia habituali; quoniam hæc formaliter importat defectum ſcientiæ, non actualis, ſed habitualis, quæ non eſt debita ſecundum ſe, ſed ſolum quoad ſuam cauſam, hoc eſt, quoad actus, quibus debet acquiri, vt magis explicabo in ſolutione vltimi.

AD SECVNDVM reſpondetur, tam antecedens, quam conſequens eſſe verum, ſi intelligantur de errore & ignorantia actualibus; & vtrumque falſum, ſi intelligantur de habitualibus; ſi tamen antecedens intelligatur de errore actuali, & conſequens de ignorantia habituali, nulla eſt vis conſequentiæ, cum non ſeruetur proportio inter hæc; Et ad probationem, negandum eſt ita opponi præcepto affirmatiuo ignorantiam habitualem, ſicut opponitur negatiuo error actualis.

AD VLTIMVM reſpondetur negando antecedens, ſi intelligatur de ignorantia habituali ſumpta ſecundum ſe, & non quoad omiſſionem actuum quibus deberet acquiri ſcientia oppoſita, & de malo obiectiue vt prohibito, de quo ſolum eſt verum id, quod aſſumitur ad probationem conſequentiæ, ſcilicet, omne id, quod eſt malum obiectiue, & ponitur in executione dependenter à voluntate, eſſe peccatum formaliter; & *ad primam probationem* antecedentis, negandum eſt, iſtam ignorãtiam, prohiberi immediate ratione ſui, quoniam ſolum prohibetur quantum ad ſuam cauſam, ſcilicet negligentiam circa actus neceſſarios ad expulſionem ipſius, vel ad acquiſitionem ſcientiæ oppoſitę.

Et ad id, quod ad huius probationem adducitur, ſcilicet negligentiam non prohiberi, niſi ignorantia prohibeatur *Reſpondetur*, etiam hoc eſſe falſum, loquendo ſemper de ignorantia habituali, quoniam negligentia prohibetur præcepto affirmatiuo conſequenter, quatenus eo præcipiuntur actus neceſſarij ad acquirendam ſcientiam. *Ad ſecundam probationem* neganda eſt ſequela, *primo* quia eligere ignorantiã vincibilem, etiam habitualẽ, eſt virtualiter eligere omiſſionem actuum, qui ſunt neceſſarij ad expellendum eã, & hæc omiſſio eſt prohibita, vt iã dixi; & idẽ dicendũ eſt de negligentia ſcientiæ oppoſitæ, quoniam etiam huiuſmodi negligentia conſiſtit in omiſſione illorum actuum. Et *ſecundo*, quia quãuis aliquid non ſit malum obiectiue vt prohibitum ſecundum ſe, poteſt eſſe peccatũ velle ipſum, ſi aut ſit malum naturæ propriũ, vel alienum; vt, non licet velle ſibi, aut alteri mortẽ iniuſte illatã, quamuis ipſa mors nõ ſit peccatũ formaliter, ſed effectus peccati, aut ſi ratione eius efficiamur fragiliores ad peccandum, & eius oppoſito retraheremur à peccato, vt DVRA. dicit q. citata in ſolutione primi: nam v.g. non licet velle permiſſionẽ proprij peccati, aut ſubtractionem gratiæ, vel habitum vitij, aut erroris; & de huiuſmodi habitu poſſet fieri idem argumentum, quod de ignorantia propoſitum eſt.

A *Cæterum contra ſolutionem hanc* poteſt obijci, eſſe falſum id, quod in ea ſupponitur, ſcilicet ignorãtiam habitualem non eſſe prohibitam præcepto obliganti ad habendum ſcientiam habitualem: & probatur argumento deſumpto ex DVRA. q. citata numero 5. Præceptum affirmatiuum, quod obligat ad aliquid faciendũ, etiã obligat ad habendum diſpoſitionem neceſſariam ad faciendũ illud, quoties ratione pręcepti ipſius fuerit faciendũ: ſed hæc diſpoſitio requirit ſcientiam habitualẽ præcepti, & ſuæ materiæ, & tollitur per ignorantiam habitualẽ ergo præceptum illud obligat ad habendum ſcientiã habitualem, & prohibet ignorantiam. *Minor* patet, quia ſi quis careat illa ſcientia, vel non faciet illud, ad quod obligat præceptum, niſi à caſu, vel ſimpliciter non faciet, quia aliquando materia præcepti erit talis naturæ, vt ſine ſcientia non poſſit fieri, vt ſi ſit actus ſcientiæ. Et *maior* probatur, quia licet præceptum affirmatiuũ non obliget ad hoc, vt ſemper impleatur; obligat tamen ad habendum ſẽper talem diſpoſitionem habitualẽ, vt ratione eius ſit ſemper homo ſufficienter paratus proxime ad implendum ipſum, quoties occurrerit tempus neceſſitatis.

B *Confirmatur primo*, quia licet non dentur præcepta de habitibus ſecundum ſe, & propter ſe: tamẽ bene poſſunt dari, & de facto dantur de ijs, quatenus neceſſarij ſunt ad actus, de quibus eſt præceptũ; ergo idem eſt dicendum de ſcientia habituali. *Conſequentia* patet ex paritate rationis, quia etiam ſciẽtia poteſt eſſe neceſſaria ad actum, de quo traditur præceptum, ita vt ſine ea aut nullo modo, aut non ſine peccato, poſſit exerceri; nam v g. actus fidei circa materiam articulorum non poteſt elici ab eo, qui non habet notitiam eorum habitualem: & ſimiliter confeſſarius non poterit debito tempore bene exercere munus ſuum, ſi careat ſcientia habituali, quæ ad id eſt neceſſaria. Et idem eſt de omnibus qui carent ea ſcientia, quæ neceſſaria eſt, vt poſſint bene fungi ſuis officijs. *Et antecedens* probatur, nã *imprimis* præceptũ eſt obligãs miniſtrantẽ ſacramẽta ad habendum gratiam: Et *deinde* D. THO. in 2. di. 22. qu. 1. art. 1. dicit, eſſe peccatum non habere conſuram, aut veſtem officio accomodatã: & tamẽ hęc C importaut diſpoſitiones quaſi habituales corporis, & non actus, neque omiſſiones actuum.

Confirmatur ſecundo, quia præcepto affirmatiuo obliganti ad aliquem actum non ſolum prohibetur omiſſio illius actus, ſed etiam omne id, quod impedit, aut reddit impoſſibilem executionem ipſius: vt, præcepto affirmatiuo obliganti ad audiendum ſacrum prohibentur ſomnus, & ebrietas, quãdo præuidetur, aut poteſt præuideri, quod ex eis ſequetur omiſſio ſacri; ſed ignorantia habitualis reddit impoſſibilem executionem actuum, ad quos obligãt præcepta in caſibus ſupra explicatis; ergo prohibetur eiſdem præceptis.

AD ARGVMENTVM reſpondent ALIQVI cõcedendo maiorẽ, & negando minorẽ; quoniã habitus ſcientiæ non eſt diſpoſitio neceſſaria ad exercendũ actũ, ad quẽ obligat præceptũ, etiamſi ſit actus ſciẽtiæ quia habitus, præſertim acquiſiti, non ſunt ſimpliciter neceſſarij ad operandũ. Et ad probationẽ, negãt, quod in illo caſu defectus habitus ſciẽtię, aut etiam memoriæ habitualis, ſit ſufficiens ad impediendũ actũ, ad quem pro illo tempore obligat pręceptũ; quia tũc eſt ſimpliciter poſſibile habere ſciẽ-

tiam

A tiam actualẽ, cum ex ſuppoſitione, ignorãtia ſit vincibilis etiam pro illo tempore, & iſta ſcientia ſufficiet ad exercitium actus.

Sed hæc ſolutio mihi non placet, quia, quamuis poſſit adaptari aliquibus caſibus, tamen ad omnes videtur inſufficiẽs, cũ negari non poſſit, quod quãdo ſæpe occurrit neceſſitas vtendi ſcientia, *aut* ratione muneris, vt in cõfeſſario & alijs: *aut* ratione pręcepti obligantis ad exercendum ſæpe aliquẽ actũ, vt in præcepto fidei reſpectu aſſenſus; neceſſariũ ſit prius acquirere illã ſcientiã; & ita omnes 2.2.q.2. cõcedũt nos teneri habere eam notitiam articulorum fidei, quæ ſufficiat, vt, occurrente articulo neceſſitatis, poſſimus exire in actum.

Ideo aliter respondetur, diſtinguendo maiorem, *ſi enim ſit ſenſus*, quod præceptũ obligat ad habendum ipſam diſpoſitionem habitualem, falſa eſt: *ſi tamen ſit ſenſus*, quod obligat ad exercendum actus neceſſarios, ad acquirendum eam, & ad non apponendum actu aliquod impedimentum, vel aliquid repugnans acquiſitioni ipſius, vera eſt; vt autẽ poſſet probari aliquid de ignorantia habituali, oportet maiorem eſſe veram in primo ſenſu.

B *Ad primam confirmationem*, reſpondetur, negãdo antecedẽs, quoniã cũ lex ſit ex propria ratione directiua volũtatis, quatenus habet dominiũ ſuorũ actuũ, nõ poteſt dari immediate de habitibus, ſed ſolũ cauſaliter, hoc eſt, quantũ ad actus, qui sũt neceſſarij ad eorum acquiſitionem, vel permanentiã, aut expulſionem, & quantum ad iſtorum omiſſiones & actus oppoſitos: & ita ſunt exponenda pręcepta, quę vidẽtur obligare ad habitus, vel diſpoſitiones habituales. Ex quo patet ſolutio ad duo exempla, quibus probatur illud antecedens: & *de primo* eorũ videtur hoc certum ſecundum ſententiam D. Tho. ad ſecundum, vbi inquit, priuationem gratiæ ſecũdum ſe non eſſe peccatum, ſed quantum ad negligentiam præparandi ſe ad gratiam.

Ad ſecundam confirmationem reſpondetur, maiorem ſolum eſſe veram de eo, quod impedit per modum actus, aut omiſſionis actus; & ita illo præcepto affirmatiuo non prohibetur ſtatus ebrietatis & ſomni, ſed actus, quibus ad eos, peruenitur, ſcilicet nimia potatio, & actualis compoſitio corporis ad dormiendum, aut etiam omiſſio voluntaria motus, C ex qua præuidebatur poſſe præueniri ſomnum.

§. 7. *Soluuntur tertiæ ſententiæ motiua.*

Ad argumenta tertiæ ſententiæ, quatenus eis impugnatur ſecunda concluſio; Ad primum reſpondetur, diſtinguẽdo maiorẽ; *ſi enim intelligatur* de malitia obiectiua, vera eſt, quoniam hæc primo conuenit omiſſionibus, & actibus externis, quatenus habent rationem obiectorum reſpectu actuum voluntatis: *ſi tamen intelligatur* de malitia formali, à qua conſtituitur peccatum formaliter, & actus humani dicuntur mali moraliter, falſa eſt; quia hæc prius conuenit actibus voluntatis, & ab eis deriuatur ad actus aliarũ potẽtiarum, & ad eorũ omiſſiones, vt explicui ſupra q.74. art.2. Et ideo neganda eſt conſequentia, quoniam conſequens intelligitur de peccato formaliter, & de negligentia ſumpta pro actu, vel omiſſione voluntatis.

Ad secundum etiam eſt diſtinguenda *maior*, quia etiam contrarietas aut repugnantia cũ præcepto eſt duplex: *vna obiectiua*, quæ cõſiſtit in hoc, quod

A eſt prohiberi ipſo præcepto; & *altera formalis*, quæ conſiſtit in ordine ad obiectum diſſonum pręcepto, vel, vt alij dicunt, in diſſonantia actus, vel omiſſionis à lege; & ſolum eſt vera maior, ſi intelligatur de *hac poſteriori* repugnantia: non autem ſi intelligatur *de priori*, quoniam peccatum formaliter non conſtituitur formaliter per priorem, ſed per poſteriorem, vt dixi loco citato & quæſtion. 18. articu. 2. *Minor* vero ſolum eſt vera, ſi intelligatur *de priori*, & hoc ſolum conuincitur vtraque probatione ipſius, nam in vtraque colligitur intentum ex eo, quod ignorantia eſt prohibita prius & immediatius quam negligentia; in priori quidem expreſſe, in poſteriori vero virtualiter, quia ſupponitur in ea, quod ſcientiam eſſe prius debitam quam diligentiam, eſt conſequenter ignorantiam eſſe prius prohibitam quam negligentiam. Et idem argumentum poſſet fieri in quacunque alia materia ad probandum, actum *externum* eſſe primo & per ſe peccatum; *internum* vero non niſi ratione externi: nam verb. grat. quia eſt prohibitum furari, ideo eſt prohibitum velle furari, & quia tenemur dare eleemoſinam B extreme indigenti, ideo tenemur hoc velle.

Ad vltimum patet ſolutio ex ijs, quæ eodem loco dixi ad expoſitionem D. Tho.

Circa eandem concluſionem eſt

DVBIVM II.

An eo modo, quo ignorantia vincibilis eſt peccatum, ſit ſpeciale peccatum.

§. 1. *Senſus quæſiti.*

Hoc eſt an habeat ſpecialem malitiam moralem; ita vt cum quis ex ignorantia inuincibili peccat, incidat in duo peccata, vel ſaltem in vnum habens duas malitias, vnam propriam ignorantiæ, & alteram illius peccati, quod ex ignorantia committit v. g. an ſi quis C ex ignorantia vincibili non ieiunet, peccet & peccato ignorantiæ, & peccato intemperantiæ.

Ad hvivs ſolutionem adverte, quod (vt D. Tho. docet in hoc art.) ignorantia non eſt peccatum, niſi adſit obligatio ad habendam ſcientiam oppoſitam: hæc autem obligatio *interdum* naſcitur præciſe ex eo, quod tenemur aliquid facere aut omittere: nam ſicut neutrum poſſumus præſtare, niſi illud cognoſcamus, quod faciendum eſt, aut omittendum; ita hoc ipſo, quod tenemur ad illud, tenemur etiam conſequenter ad hoc; *Interdum* vero prouenit ex hoc, quod peculiari aliquo præcepto tenemur habere ſcientiam, aut ea facere, quæ neceſſaria ſunt ad acquirendum eam.

§. 2. *Prima pars veræ sententiæ declaratur.*

PRIMA CONCLVSIO; *Ignorantia, quæ opponitur scientiæ debitæ primo modo, solum est peccatum, quando per eam exponitur aliquis probabili periculo incidendi in aliquod peccatum: & tunc licet actu non sequatur tale peccatum, habet malitiam eiusdem speciei cum eo; non vero aliam propriam, quæ sit alterius speciei.* PRIMA PARS probatur, quia scientia, cui ista ignorantia opponitur, solum est debita, quatenus est necessaria ad exercendum, vel omittendum aliquem actum: ergo etiam ipsa solum est violatio debiti, vel obligationis, & ex consequenti peccatum, quando aufferendo illam scientiam est occasio non exercendi actum præceptum, aut non omittendi prohibitum.

SECVNDA ETIAM PARS, scilicet, quod hæc ignorantia habeat malitiam eiusdem speciei cum peccato, cuius periculo per eam aliquis se exposuit, ita vt, si se exposuit periculo omittendi ieiunium, ignorantia sit mala malitia intemperantiæ, probatur, quia, cum aliquis faciendo aliquid, vel omittendo, exponit se probabili periculo incidendi in aliquod peccatum, tunc in eo, quod ita facit, aut omittit, peccat peccato illius speciei, quia in eo vult interpretatiue tale peccatum; ergo tali ratione in ignorantia vincibili erit malitia illius peccati, cuius periculo per eam aliquis se exponit; Et eadem ratione probatur, quod, si se exposuit periculo incidendi in plura peccata, eorum omnium malitia est virtualiter in ignorantia. Quare ad iudicandum quanta & qualis sit malitia ignorantiæ, respiciendum est ad culpas, quarum periculo per ipsam ignorantiam aliuis se exposuit.

TERTIA DENIQVE PARS, scilicet, quod præter hanc malitiam non habeat huiusmodi ignorantia aliam specie distinctam, probatur, quia quando aliquid solum est peccatum, in quantum est causa alicuius peccati, non habet malitam specie distinctam à malitia peccati, cuius est causa: sicut quia ire in domum meretricis solum est malum propter periculũ fornicandi, nõ est malũ malitia alterius speciei à malitia fornicationis: sed ista ignorantia solum est mala, quia per eam exponitur aliquis periculo incidendi in aliquod peccatum vt patet ex prima parte huius conclusionis; ergo non habet malitiam distinctam specie à malitia illius peccati. *Et confirmari* potest hoc illis argumentis, quibus supra quęst. 71. art. 5. probaui, actum, qui de se non est malus, aut prohibitus, si sit causa malæ omissionis, non habere malitiam distinctam specie à malitia omissionis.

SECVNDA CONCLVSIO, *Quando ex ignorantia ista vincibili sequitur actu aliquod peccatum, ipsa quidem est peccatum, cæterum non distinctum, etiam numero, à peccato, quod ex ea sequitur: sed simul cum ea constituit vnum integrum peccatum, quod habet tantum vnam malitiam moralem numero.* HÆC CONCLVSIO patet *ex eis,* quibus loco citato probaui, quod actus, qui de se esset bonus, si sit causa malæ omissionis, redditur malus eadem numero malitia morali cum omissione: ita vt ex ipso, & ex omissione integretur vnum numero peccatum in genere moris: *Et ex ijs,* quæ dixi dubio præcedenti post primam conclusionem ad explicandum, A qua ratione negligentia voluntatis sit vnum numero peccatum cum inconsideratione actuali intellectus.

§. 3. *Consectaria ex doctrina tradita.*

EX HIS coclusionibus SEQVITVR PRIMO, *quod tres defectus cognitionis practicæ, qui possunt, & el diuisim, vel simul concurrere ad prauam electionem:* & à D. THOM. 2. 2. quæst. 53. art. 2. & sequentibus, referuntur inter vitia opposita prudentię quoad suas partes, scilicet *præcipitatio,* siue *temeritas,* quæ consistit in defectu concilij pertinentis ad eubuliam; *inconsideratio,* quæ est defectus iudicij pertinentis ad synesim & gnomen; *inconstantia & negligentia,* quæ importat inefficaciam imperij intellectus requisiti ad mouendnm vel reprimendum potentias subditas voluntati) *non sunt distincta peccata aut specie, aut numero in genere moris, neque inter se, neque à praua electione, quæ ex ijs sequitur: sed simul cum ipsa electione constituunt vnum numero peccatum, cuius malitia moralis est malitia ipsius prauæ electionis.* B Probatur, quoniam obligatio ad actus oppositos istis defectibus, scilicet ad consultationem, iudicium, & imperium; solum prouenit ex pręcepto obligante ad bonam electionem, vel ad vitandum malam: ergo etiam malitia istorum defectuum non est distincta à malitia prauæ electionis, vel omissionis bonæ electionis. *Consequentia* patet ex ijs, quæ dixi in vtraque conclusione; & *antecedens* probatur, quia finis totalis, propter quẽ sunt necessarij illi actus, est directio ipsius electionis in particulari: ergo inde sumenda est eorum obligatio.

Confirmatur primo, quoniam actus illi prudentię non habent bonitatem formalem moralem distinctam à bonitate electionis: ergo neque defectus oppositi habent malitiam distinctam à malitia electionis. Probatur *antecedent,* quia non habent rationem meriti distinctam à merito electionis.

Confirmatur secundo, quia propter rectam directionem prudentiæ, nemo censetur dignus laude, sed quia cum recta intentione operatur bonum morale per electionem: ergo similiter non est censendus dignus vituperatione propter defectum directionis præcise sumptum, sed quia cum eo o- C peratur aliquod malum, & ex consequenti non est peccatum defectus directionis ex parte intellectus, sed operari cum defectu directionis.

Nec obstat, quod D. THOM. loco citato dixerit, defectus istos esse diuersas species peccatorũ contra prudentiam, *quoniam* (vt aduertit CAIET. circa solutionem tertij illius art. 2.) loquitur de ijs intra limites rationis, & intellectus, nõ vero quoad malitiam moralem, quoniam hæc vna est in omnibus, quando contingunt circa eandẽm materiam.

Verum aduerte, quod, cum dicimus, defectus istos cognitionis practicæ esse malos malitia electionis, quæ ex ipsis sequitur; debet intelligi de eis, nõ quatenus antecedunt electionem, sed quatenus aliquo modo subsequuntur eam; quoniam electio vt posterior, non poterit communicare ipsis suam malitiam, neque libertatem formalem, sine qua non possunt esse capaces malitiæ formalis, etiam quantum ad denominationem.

Et si quæras, *qua ratione illi defectus possint subsequi prauam electionem, cum sint eius causa?* Respondetur, quod *de defectu imperij* dici solet, esse in vno genere causam electionis, & in alio eius effectum: nam sicut imperium efficax & perfectum, quamuis in genere causæ dirigentis, & quasi formalis, sit causa electionis, & prius ea, tamen in genere causæ mouentis, & efficientis est effectus ipsius, & posterius ea; quoniam ab ipsa participat efficaciam mouendi: ita etiam imperium inefficax & imperfectum poterit esse in eodem genere effectus electionis deficientis quantum ad efficaciam, quia poterit habere, quod sit inefficax, ex inefficacia & remissione voluntatis. *De alijs vero duobus* defectibus dicendum est, quod etiam aliquo modo sunt effectus electionis, non quidem secundum se, & absolute; sed quantum ad esse voluntarios in ordine ad obiectum electionis, nam hoc habent ab ipsa electione. Quod facile intelligitur, si *aduertatur*, quod ante electionem illi defectus neque sunt voluntarij directe in ordine ad illud obiectum, cum præsupponantur actui, quo possent esse ita voluntarij: neque indirecte, quia nulla est obligatio vitandi eos cum nemo teneatur, ante quam operetur, vti regula operationis. At vero quando voluntas eligit suum obiectum, tunc incipiunt esse voluntarij quasi indirecte; quia tunc potest, & tenetur voluntas vti perfecte regula rationis, atque proinde vitare illos defectus; sicut vnumquodque agens, cum actu operatur, tenetur vti regula suæ operationis, ne erret in ea.

A

Secundo sequitur, *quod ignorantia vincibilis facti, aut circumstantiæ, vel iuris particularis, non est speciale peccatum distinctum ab eo, quod ex ea sequitur* v. g. si ignorat aliquis vincibiliter præceptum obligans ad ieiunandum hodie, & non ieiunat, quamuis peccet non solum non ieiunando, sed etiam ignorando; tamen non committit duo peccata, neque vnum habens duas malitias; sed vnum habens tantum vnam malitiam intemperantiæ; & similiter si quis, quoniam ignorat vincibiliter aliquam mulierem esse non suam, accedat ad eam, solum committit vnum peccatum, habens vnam tantum malitiam intemperantiæ. Probatur, quia in his casibus scientia non est debita propter se, aut peculiari aliquo præcepto obliganti primo ad habendum eam; sed solum est debita quasi consequenter, hoc est, propter actum, ad quem ordinatur immediate, & præcepto obliganti primo ad eum actum, & consequenter ad ipsam, tanquam ad medium necessarium ad executionem actus; non enim est aliquod præceptum peculiariter obligans ad sciendum ver. gratia ieiunandum esse hodie, sed idem præceptum quod primo obligat ad ieiunandum, obligat secundario ad sciendum hoc.

B

Sed obijcies, qui ex ignorantia vincibili iuris particularis, aut facti, incidit in aliquod peccatum, non solum peccat contra præceptum, aut virtutem, cui opponitur illud peccatum; sed etiam contra virtutem studiositatis; ergo in peccato ipsius sunt duæ malitiæ specie distinctæ: *consequentia* patet, quia iuxta numerum virtutum moralium, quarum rectitudines tolluntur peccando, multiplicantur malitiæ oppositæ, aut rationes formales peccatorum: & *antecedens* probatur, quoniam qui ex negligentia omittit scire id, quod tenetur scire, vndecunque proueniat ista obligatio, peccat contra virtutem studiositatis.

Respondetur, negando antecedens, si intelligatur de studiositate, vt est virtus specialis; & ad probationem etiam est negandum, quod, cum quis ex negligentia omittit scire ea, quæ solum, & proxime tenetur scire propter operationem, cuiusmodi sunt ea, quæ in argumento referuntur; peccat contra studiositatem; quoniam cum obligatio sciendi ista procedat solum ex præcepto faciendi vel omittendi aliquid, & non ex peculiari aliquo præcepto adhibendi diligentiam ad sciendum ea, quale est præceptum pertinens ad studiositatem; non potest negligentia addiscendi ea opponi studiositati; sed solum illi virtuti, ad quam pertinet illud præceptum, ratione cuius est debita diligentia opposita; quia non dicitur aliquod peccatum esse contra aliquam virtutem, nisi inquantum est contra præceptum pertinens ad ipsam.

Et si quæras, vnde colligatur, quod præceptum pertinens ad studiositatem non obliget simul ad sciendum ista, quæ referuntur in argumento? Respondetur, colligi ex modo obligationis addiscendi ea, scilicet, quia obligatio addiscendi ordinatur proxime & per se ad operationem, & non ad sciendum, nisi consequenter. At vero præceptum pertinens ad studiositatem obligat per se ad sciendum, vel ad adhibendum diligentiam, quę est ad id necessaria; & ita obligatio proueniens ex eo ordinatur per se ad sciendum. Et ex hoc desumi potest alia ratio satis aperta, scilicet, quod præceptum pertinens ad aliquam virtutem non obligat, nisi in ordine ad motiuum ipsius virtutis; at vero in isto casu non reperitur motiuum proprium studiositatis, scilicet honestas aut bonitas diligentiæ ordinatæ proxime & immediate ad sciendum.

§. 4. *Altera pars veræ sententiæ.*

C

Vltima Conclusio. *Ignorantia, quæ opponitur scientiæ debitæ secundo modo, est peccatum per se quamuis non sit occasio alterius peccati; quando vero per eam exponitur aliquis probabili periculo incidendi in aliud peccatum, non solum habet malitiam eiusdem speciei cum illo peccato, sed etiam aliam propriam pertinentem ad aliam speciem.* Prima pars satis nota est, neque eget probatione; si enim ista ignorantia prohibita est aliquo præcepto, quamuis non sit occasio alterius peccati, etiam erit mala & peccatum si sumatur eodem modo; quia vbicumque reperitur transgressio legis, reperitur etiam peccatum.

Secunda vero pars probatur, & *imprimis*, quod ista ignorantia in casu proposito, scilicet quando per eam exponit se aliquis probabili periculo incidendi in aliud peccatum, habeat malitiam eiusdem speciei cum illo peccato, probari potest eisdem argumentis, quibus in prima conclusione probauimus idem de ignorantia opposita sciētię debitę primo modo: quoniā quantum ad hoc eadem est ratio de vtraque. Et ita etiā de hac ignorantia est dijudicandum iuxta duas

primas

primas conclusiones, an habeat istam malitiam, de qua nunc loquimur, eandem numero vel solum secundum speciem cum peccato, cuius est occasio.

Quod autem præter istam malitiam habeat aliam distinctam specie, probatur, quia ignorantia ista opponitur duobus præceptis habentibus distincta motiua: ergo habet duas malitas distinctas secundum speciem; *consequentia* patet, quia ex distinctione præceptorum habentium distincta motiua bene colligitur distinctio specifica peccatorum, quæ eis opponuntur, vt dixi supra, q.72. art.6. & *antecedens* probatur, quia præceptum, quo prohibetur ista ignorantia, quatenus est occasio incidendi in aliud peccatum, habet pro motiuo honestatem, cui opponitur illud peccatum v.g. honestatem, iustitiæ, si peccatum illud sit contra iustitiam, & sic de reliquis. At vero præceptum, quo prohibetur secundum se, habet pro motiuo honestatem, cui opponitur negligentia addiscendi, hoc est, tantam diligentiam in addiscendo, vt neque in ea committatur excessus, neque defectus.

Confirmatur; præceptum, quod per se obligat ad habendum scientiam oppositam huic ignorantiæ, est affirmatiuum; & præceptum, quod prohibet ipsam, quatenus est causa, vel occasio incidendi in aliud peccatum, potest esse negatiuum: vt si peccatum illud sit peccatum commissionis: ergo ignorantia ista, quatenus opponitur his duobus præceptis, habet duas malitias specie distinctas: patet consequentia, quia, vt dixi loco citato, pręceptũ affirmatiuũ & negatiuũ habent distincta motiua, & ideo ex eorũ distinctione optime colligitur distinctio specifica peccatorũ, quæ eis opponũtur.

Ex hac conclusione sequitur, quod ignorãtia articulorum fidei, & pręceptorũ decalogi, & etiam eorũ, quæ tenetur aliquis scire, non præcise & proxime ratione operationis, sed etiam ratione status, habet nõ solũ malitiam peccati cuius periculo per eam aliquis se exponit; sed etiam aliam distinctam specie v.g si quis propter ignorantiam articulorũ fidei exponat se probabili periculo non habendi actũ fidei tẽpore, pro quo obligat præceptum, cõmittit peccatum; quod non solum habet malitiã, quæ consistit in transgressione illius præcepti, sed etiã negligentiæ addiscendi articulos. Et idem dicendum est de peccato eius, qui propter ignorantiam vincibilem decalogi incidit in furtũ aut homicidium; & de peccato confessarij, qui propter similem ignorantiam eorũ, quorum scientia est necessaria, vt recte exerceat munus suum, absoluit, quem non potest absoluere. Probatur, quia in omnibus istis casibus ignorantia opponitur duobus præceptis, scilicet & præcepto prohibenti peccatum illud, quod ex ea sequitur, & præcepto obliganti ad scientiam oppositam.

§. 4. *Duæ difficultates expenduntur.*

SED RESTANT duæ difficultates. PRIMA est, *qua ratione possit cognosci, an ignorantia sit solum prohibita eo præcepto, quo prohibetur peccatũ, quod ex ea sequitur, vel etiam alio distincto.* Aut, quod idẽ est, an solũ sit prohibita vt causa & occasio alterius peccati, vel etiam secundum se. RESPONDETVR, colligendum esse hoc ex modo, quo scientia opposita est debita; *nam quando* scientia est debita solũ quatenus proxime & immediate ordinatur ad operationem, vel omissionem necessariam ad impletionẽ alicuius præcepti, tunc ignorantia est prohibita solum primo modo: *quando vero* scientia est debita secundum se, & quamuis non ordinetur illo modo ad aliquam operationem, vel omissionẽ, tũc ignorantia est prohibita posteriori modo; quod explicare placet exẽplis sumptis ex ijs, quę à nobis dicta sunt, vt simul reddamus eorũ rationem. Diximus, ignorantiã iuris particularis, & facti, aut circũstantię, esse prohibitã priori modo; & ignorantiam articulorũ, & decalogi, & eorum, quæ quis scire tenetur ratione status, esse prohibitã posteriori modo: huius autem discriminis ratio est, quia *scientia opposita primæ ignorantiæ* solum est debita, quatenus proxime ordinatur ad operationẽ; nemo enim tenetur memoria retinere in particulari dies, quibus ieiunandum est, aut audiendũ sacrum; neque studiũ adhibere ad sciendũ eos, antequam occurrant: sed vnusquisque satisfaciet sufficiẽter obligationi habendi illam scientiam, si, cum occurrant, adhibeat sufficientem diligentiã per se, vel per alios, ad sciẽdum, quid in eis faciendum sit. At vero *scientia opposita secundæ ignorantiæ* est debita secundum se; & quamuis non sit proxime necessaria ad operationẽ aliquam, & ita antequam adueniat tẽpus, pro quo aliquis tenetur elicere actum fidei, aut adimplere communia præcepta decalogi, aut ecclesiæ vel exercere actum sui muneris, tenetur adhibere sufficientem diligentiam, ad sciẽdum articulos fidei, & illa præcepta.

SECVNDA difficultas est, *cui virtuti opponatur, aut ad quam speciem pertineat illa deformitas, vel malitia propria & specialis ignorantiæ, de qua loquuti sumus in hac vltima conclusione.* RESPONDETVR, opponi virtuti studiositatis, & pertinere ad speciem negligentiæ, quę est vitium oppositum ipsi per defectum, vt D. THOM. docet 2.2. q.166. art.2. in 3. argumento, & eius solutione.

Quod si obijcias id, quod videtur esse fundamentũ eorũ, qui (vt retuli in dubio præcedenti) sentiũt ipsam opponi diuersis virtutibus, & pertinere ad diuersas species, scilicet scientiam posse esse debitã ratione pręceptorũ pertinẽtium ad diuersas virtutis, vt ibidẽ explicui. *Respondetur*, scientiã, vel diligentiam ad acquirendum eam, solum esse debitam illis præceptis *cõsequenter*, hoc est, quatenus est necessaria ad actus ipsarum virtutum; tamen *directe*, esse debitam alij præcepto speciali pertinente ad virtutem studiositatis, & in huius præcepti violatione cõsistere deformitatẽ, de qua nũc loquimur.

Neque obstat diuersitas materię, de qua potest haberi sciẽtia aut ignorãtia; *quoniam* tota ista diuersitas est materialis respectu studiositatis, & vitij oppositi, & est fundamentũ vnius honestatis, scilicet vnius conformitatis cum regula morũ, & rationis oppositæ, à quibus virtus & vitium specificentur.

Neque etiam obstat, quod saltem ignorãtia in rebus fidei videatur directe opponi virtuti fidei, & præceptis pertinẽtibus ad ipsam, idque possit probari; *tum quia* ignorantiæ tam quæ consistit in errore, quam quæ consistit in omissione actus credẽdi, prohibetur præceptis fidei, *tum etiam quia*, cum præceptum fidei obliget ad sciendum ea, quæ pertinent ad fidem, necesse est eorum ignorantiam esse ipsi contrariam.

Nam responderi potest, quod, quamuis ignorantia in rebus fidei, quæ opponitur sciẽtię actuali,

hoc est error actualis, vel omissio actus credendi, A sit directe contraria præcepto fidei (vt conuincitur prima probatione) tamen ignorantia, quæ opponitur scientiæ habituali, & habet malitiam, de qua loquimur, non est ei contraria directe, sed solum consequenter; *neque oppositum conuincitur* secunda probatione; *quoniam* dici potest ad eam, præceptum fidei solum obligare ad sciendum illa consequenter, scilicet quatenus ignorantia eorum potest esse occasio violandi ipsum errando, aut omittendo actum debitum: & hoc modo ignorantiam esse contrariam ipsi, & virtuti fidei. Cum hoc tamen stat, quod præceptum studiositatis obliget directe ad sciendum illa, & quod eorum ignorantia opponatur ipsi directe. *Pro quo aduerte*, aliud esse, habere actum fidei, scilicet credere firmiter; & aliud scire materiam, circa quam huiusmodi actus versatur; & ex his *primum* pertinere directe ad fidem, & ad eius præceptum; *secundum* vero tantum consequenter, & ad virtutem studiositatis directe; & huic secundo opponi directe ignorantiam, de qua nos loquimur.

Circa secundam conclusionem explicandum est in particulari, quantam diligentiam teneatur homo adhibere in acquisitione scientiæ ad hoc, vt si, etiam postquam eam adhibuit ignoret; censeatur ignorare inuincibiliter. Ex quo etiam manebit explicatum quantum satis sit huic loco, quarum rerum possit esse ignorantia inuincibilis. Et quoniam pro diuersitate materiæ diuersa & inæqualis requiritur diligentia, ideo claritatis gratia hæc disputatio in dubia distincta est diuidenda, quorum primum est, & in ordine huius articuli

DVBIVM III.

Quæ diligentia requiratur vt ignorantia eorum, quæ pertinent ad ius diuinum, censeri possit inuincibilis?

§. 1. *Sensus dubij.*

Vbi nomine iuris diuini intelligimus mysteria fidei, quæ in articulis, & in symbolo continentur, & præcepta sacramentorum Christi verbi gratia baptismi, confessionis, &c. In hac re primo separanda sunt certa apud omnes, aut quę certa esse debent, ab incertis, & controuersis. Pro quo advertenda sunt duo; Primum est, dupliciter posse contingere, hominem habere istorum ignorantiam: *primo* ita vt nullam vnquam habuerit de eis notitiam, neque propria industria acquisitam, aut à Deo infusam, vel ab alijs hominibus acceptam, neque de obligatione in quirendi eam, neque vnquam de his dubitauerit. *Secundo* ita, vt quamuis ignoret, tamen cognoscat se ignorare aliqua sibi necessaria ad salutem, vel quę tenetur scire, aut saltem de eo habeat probabilem dubitationem.

Secundo adverte, duplicem diligentiam posse adhiberi ab homine, ad acquirendum scientiam istorum, de quibus loquimur; *vnam ordinariam, & moralem*, quam recta ratio & prudentia dictat, scilicet expendere rem apud se, consulere viros doctos & pios: *& aliam maiorem, & extraordinariam*, disponere se apud Deum orationibus & dolore peccatorum, ad obtinendum ab ipso reuelationem interiorem, vel aliquod medium externum, quo possit deuenire in istorum notitiam.

§. 2 *Ponuntur ea quæ sunt certa in omni sententia.*

His svppositis, *certum mihi videtur* Primo, *eum, qui ignorat priori modo ius diuinum quamuis nullam omnino adhibeat diligentiam, neque ordinariam, neque extraordinariam, ad acquirendum eius notitiam, habere ignorantiam inuincibilem ipsius*. Probatur, quia, vt ignorantia sit B vincibilis, requiritur quod sit voluntaria: sed in eo, qui ignorat illo modo ius diuinum, ignorantia non est voluntaria; ergo neque vincibilis, & ex consequenti est inuincibilis. Probatur *minor, primo*, quia, vt ignorantia sit alicui voluntaria, requiritur, quod possit humano modo, & teneatur expellere eam, acquirendo scientiam oppositam, sicut de omnibus omissionibus actuum docuit Div. Thomas supra quæstione 6. articulo 3. sed qui illo modo ignorat ius diuinum, non potest humano modo expellere à se hãc ignorantiam acquirendo scientiam oppositam, quia nõ habet cognitionem sufficientem, vt suspicari possit, vel esse tale ius, vel se posse aliquo modo eius notitiam comparare: ergo ignorantia iuris diuini non est ipsi voluntaria.

Secundo probatur eadem minor, quia in isto casu non est situm in libera facultate voluntatis, quod ignorantia illa sit, vel non sit: ergo ignorantia non est voluntaria; *consequentia* patet, quia (vt Arist. docet 3. Eth. cap. 1.) voluntarie fieri dicitur, cuius principium est in nobis, vt sit, vel non sit 1, quod ita sit in nostra potestate situm quod fiat vel non fiat; & *antecedens* probatur, quia deest cogni- C tio requisita vt voluntas possit applicare media ad expellendum ignorantiam, & acquirendum scientiam oppositam; cum enim nihil sit volitum quin præcognitum, necesse est præsupponi notitiam aliquam ignorantię, & scientiæ oppositę, vt voluntas velit applicare media ad expellendum illam, & acquirendum hanc.

Dices, ignorãtiam in isto casu esse voluntariam, non secundum se, sed in sua causa, scilicet in defectu diligentiæ.

Sed contra, iste defectus diligentiæ non est volũtarius, saltem vt causa ignorantiæ: ergo neque ignorantia est voluntaria in eo, vt in causa; *consequentia* patet, quia, vt effectus aliquis sit voluntarius in sua causa, non satis est, quod causa secundũ se sit voluntaria, sed requiritur, quod sit voluntaria in quantum est causa talis effectus, & ita quamuis iactus lapidis ex quo sequitur mors sit voluntarius, tamen si non sit voluntarius in quantum causa mortis, vt si fiat adhibita circum-

circumspectione requisita, vt ex eo, non sequatur alicui damnum, non erit mors voluntara in eo: *antecedens* vero probari potest illis rationbus, quibus probauimus, minorem argumenti principalis, *si enim* nulla habetur notitia ignorantiæ, aut scientiæ oppositæ, non cognoscetur, defectum diligentiæ esse causam ipsius ignorantiæ, aut non habendi scientiam oppositam: quia non potest cognosci causa vt causa alicuius effectus, si omnino ignoretur ipse effectus; sicut non potest cognosci aliquid vt medium ordinatum ad aliquem finem, si omnino ignoretur ipse finis, *Quod* si hoc nullo modo cognoscatur, sequitur aperte, defectum diligentię, vt causam ignorantiæ, non esse voluntarium, quia secundum istam rationem neque potest humano modo vitari, aut tolli, neque pendet vt sit, vel non sit, à libera facultate voluntatis.

Quod si ita obycias: qui sic ignorat ius diuinum tenetur expellere à se ignorantiam aut saltem conari ad expellendum eam, quoniam præceptum sciendi, verbi gratia, mysteria fidei, obligat omnes; & potest hoc facere, quia potest adhibere aliquã diligentiam, saltem ordinariam & humanam: ergo si nullam omnino adhibeat diligentiam, dicetur ignorare vincibiliter, patet *consequentia*, quia iuxta sententiam Diu. Thom. supra quæstione 6. artic. 3. quam in hoc omnes sequuntur, vt omissio vel negatio actus dicatur voluntaria indirecte, satis est posse, & teneri facere positiuum, quo tolleretur, & non facere; *Respondeo*, negando istum, de quo loquimur, posse conari sicut requiritur, vt omissio actus sit voluntaria indirecte; nam ad hoc non sufficit habere potentiam liberam ad exercẽdum actum, alias nunquam omissio actus debiti in hominibus perfectis, & non impeditis, excusaretur à culpa, propter defectum potentiæ; sed requiritur potentia cum requisitis vt humano modo, & vt principium sufficiens ad operandum, possit exire in actum; & vnum ex istis respectu voluntatis est aliqua cognitio obiecti, circa quod debet operari: quia circa id, quod est omnino ignotum, nõ potest operari; & ideo ille, qui nullo modo cognoscit se ignorare ius diuinum, aut esse tale ius, non dicitur posse isto modo expellere à se eius ignorantiam, aut acquirere eius notitiam.

Secvndo certum est *eum, qui posteriori modo ignorat ius diuinum, non habere ignorantiam inuincibilem, nisi ad acquirendum eius notitiam adhibeat ordinariam illam & moralem diligentiam, ad quam diximus requiri, quod pro captu suo conetur propria industria veritatem indagare, & consulat viros doctos & sapientes.* Probatur, quoniam qui ita ignorat, *tenetur* adhibere hanc diligentiam; quia cum sit medium proportionatum, & ordinatum ex natura rei ad acquirendum scientiam oppositam, illud præceptum, quod obligat ad habendum scientiam, obligat etiam ad habendum eam; & *præterea*, *potest* modo humano adhibere eam, quoniam habet cognitionem sufficientem vt possit excitari ad hoc: ergo nisi adhibeat eam, dicetur ignorare voluntarie, atque adeo vincibiliter. *Imo addo*, quod si iste prætermissa hac diligentia velit adhibere aliam extraordinariam, scilicet orationibus petere à Deo illustrationem internam, aut aliud medium miraculosum, quo possit peruenire in cognitionem eius iuris, quod ignorat: dicetur ignorare vincibiliter, quia (vt bene aduertũt Adria. Alphonsvs a Castro & Cord. vlocis supra citatis) non satisfaciet suę obligationi, quæ saltem primo obligat ad media ordinaria, & humana; imo potius dicetur tentare Deum, sicut qui in casu, quo tenetur morbo corporali remedium quærere, negligeret opem medicinæ, & orationibus vellet à Deo impetrare miroculose salutem.

§. 3. *De medio extraordinario diligentiæ adhibendo, sententiæ prima.*

Dvbivm tamen est, *An, quando ista diligentia non sufficit, vel non potest perfecte adhiberi* (quia forte is, qui ignorat, non potest humano modo adire doctores catholicos, vt ab eis de doctrina fidei instruatur) *necessarium sit adhibere diligentiam illam, quam appellauimus extraordinariam*, ita vt ea non adhibitã, ignorantia manens censenda sit vincibilis?

Ad hoc aliqui respondent affirmatiue: dicunt enim, necessarium esse, quod homo orationibus, & pœnitentia peccatorũ bene se disponat apud Deũ ad obtinendum ab ipso, vel immediate per internam illuminationem, vel ministerio hominum, aut angelorum, notitiam, qua caret. Pro hac sententia refertur à multis Alex. Halensis 3. p. q. 69 membro. 5. art. 3. §. *sequitur secunda pars*, vbi dicit, ignorantiam incarnationis, quam habuerunt antiqui philosophi, non fuisse inuincibilem; quoniam ipsi suis peccatis & præsertim superbia, fuerunt impedimento, ne eis renelaretur hoc mysterium; & vt reddat huius rei rationem, adducit ex Grego. quod *tumor mentis est obstaculum veritatis*, & ita dicit, omnibus bonis fuisse aliquo modo reuelatum. Altisiodorensis lib. 3. summæ tract. 3. cap. 2. q. 3. prope finem, vbi, inquit, quod, si quis assentiatur alicui falso in materia fidei, quoniam ita docetur à suis prælatis, non excusabitur à peccato propter ignorantiam, quia habet iuxta se supremum magistrum, scilicet Deum, à quo potest discere veritatẽ. Gviliel. Parisiensis lib. de legibus c. 21. quod incipit; *Quoniam autem siue occasione diuersitatis istarum legum, &c.* vbi bis dicit, non esse satis, vt aliquis censeatur habere inuincibilem ignorantiam mysteriorum fidei, quod neque industria proprij ingenij, neque aliorum hominum instructione, possit peruenire in veram eorũ notitiã: quia quando media ista non sufficiunt, necessariũ est adhibere alia, scilicet implorare diuinũ auxiliũ, & remouere impedimenta peccatorũ. Dvrandvs in 3. d. 23. q. 1. nu. 9. quamuis expresse solũ dicat, necessarium esse bene viuere secundum legẽ naturæ. Gabri. in 2. d. 27. q. vnica. art. 2. in explicatione 4. conclusionis; & super Canon. lect. 59. litera P. Adrianvs quodl. 2. q. 1. fine argumentis litera C. & quodl. 4. q. cum argumentis art. 1. litera D. Alphon. a Castro lib. de lege pœnali c. 14. § *quarto modo*: & Cordv. lib. 2. q. 2. quamuis addat, non esse necessariã contritionem, vel conscientiæ emũdationẽ, nisi in casu speciali, scilicet, cum quis probabiliter tenet, quod propter sua peccata permittit Deus ipsum excæcari. *Fundamentum* huius sententiæ est hoc; Qui in isto non vtitur prædictis medijs, scilicet, oratione, & dolore de peccatis, ignorat voluntarie; ergo vincibiliter; *consequentia* patet, quia omnis ignorantia volũtaria est vincibilis,

& ita, si sit de rebus, quas tenemur scire, non excusat à culpa; & *antecedens* probatur, quoniam in isto casu homo potest, & tenetur vti illis medijs ad expellendum à se ignorantiam: ergo si non vtitur eis, ignorantia erit voluntaria: hæc *consequentia* patet, quia (vt supra dixi) vt omissio sit voluntaria indirecte, satis est, posse, & teneri facere, & non facere; *antecedens* vero probatur, quia *imprimis* potest, quoniam nihil deest ipsi, eorum quæ requiritur ad exercendum actus illos, siue dicamus sufficere dolorem quendam imperfectum, qui possit haberi viribus naturæ; siue dicamus requiri contritionem; quæ sit dispositio ad gratiam; quoniam nunquam deest peccatori auxilium Dei necessarium vt conuertatur ad ipsum, alioqui esset extra statum salutis. *Et præterea* tenetur; quod sic probo; eodem præcepto, quo aliquis obligatur ad aliquem finem, vel effectum; obligatur etiam ad media, quæ per se & secundum legem ordinariã Dei sunt necessaria ad ipsum: sed in isto casu oratio & dolor de peccatis sunt media necessaria, & per se ordinata ad obtinendum notitiam fidei: ergo præceptum quod obligat ad habendum istam, obligat etiã ad illa duo. Probatur *ista minor*, quia imprimis de *oratione* videtur certa, *tum quia* in isto casu recta ratio dictat, confugiendum esse ad Deum, cum ab hominibus non possit obtineri notitia necessaria, hoc autem fit per orationem; *tum etiam quia* si aliquando tenemur vti oratione, maxime in casu, quo solum à Deo potest obtineri id, quod est nobis necessarium ad salutem; quoniam oratio est medium per se ordinatum ad hoc, vt colligitur ex illo 2. Paralip. 20. *sed cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te*; & ex illo Math. 7. *Petite & dabitur vobis*, & Ioan. 16. *Petite & accipietis*. *De dolore* autem peccatorum probatur, quia sæpe in scriptura dicitur, quod Deus propter peccata hominum non solum suspendit influxum illuminationis, sed etiam permittit eos decipi & excæcari; idque multis modis; *primo* permittendo quod à malis doctoribus doceantur falsa, vt 3. Reg. 18. dicitur propter scelera Achab dedisse Deum spiritum mendacij in ore omnium prophetarum, vt cum consuleret eos deciperetur ab eis. Et Eze. 14. *qui posuerit immũditias in corde suo, & scandalũ iniquitatis suæ statuerit contra faciem suam, & venerit ad prophetam interrogans per eum me: ego Dominus respondebo ei, in multitudine immundiciarum suarum*. Et paucis interiectis: *propheta cum errauerit, & loquutus fuerit verbum: ego dominus decepi prophetam illum, & extendam manum meam super illum, & delebo eum de medio populi mei Israel; & portabunt iniquitatem suam: iuxta iniquitatem interrogantis, sic iniquitas prophetæ erit*. *Secundo* faciendo vt boni doctores taceant, & nihil dicant de necessarijs ad salutem vt Eze. 3. *linguam tuam adhærere faciam palato tuo, & eris mutus, nec quasi vir obiurgans: quia domus exasperans*. *Tertio* faciendo vt, si aliqui doctores vera doceant, tamen peccatores ea non intelligant, neque percipiant, vt Isa. 29. *& erit vobis visio omnium sicut verba libri signati: quem cũ dederint scienti literas, docent, lege istũ: & respondebit non possum, signatus est enim, &c.* ex quibus testimonijs, & alijs similibus, quæ passim reperiuntur in scriptura, & referuntur late à Castro & Cordu. locis citatis, aperte colligitur in tantum, scilicet, dolorem de peccatis esse medium necessariam ad obtinendum notitiam fidei, quoniam est medium ordinatum ad tollendum impedimentũ, scilicet peccatum.

Confirmatur primo, quia præceptum, quod obligat hominem ad habẽdum notitiam misteriorum fidei, obligat etiam ipsum vt faciat quod in se est ad habendum eam: ergo etiam obligat in casu, de quo loquimur, vt vtatur oratione & dolore de peccatis; & ex consequenti, si non vtatur his medijs, cum possit, dicetur ignorare vincibiliter, *consequentia* quoad *hanc posteriorem partem* satis patet ex dictis; & quoad *priorem* probatur, quoniã si homo non vtatur oratione & dolore de peccatis, non faciet totum, quod in se est, cum prætermittat aliquid eorum, quæ potest facere: *antecedens* etiam probatur, quoniam cum aliquis tenetur ad finem, tenetur etiam ad medium ita necessarium, vt sine illo non possit obtineri finis; & eodem præcepto obligatur ad vtrumque: sed homo tenetur ad habendum notitiam misteriorum fidei, & in isto casu non potest habere eam, nisi faciat totum quod in se est: quoniam diligentia non sufficit vt supponimus: ergo illud præceptum, quod obligat ipsum ad primum, obligat etiam ad secundum.

Confirmatur secundo, quoniam quod homo non habeat notitiam mysteriorum fidei, necessariam ad salutem, nunquam stat per Deum, qui quantum est de se, est paratus illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum: ergo quod homo, qui in casu nostro non vtitur oratione ad Deum, & dolore de peccatis, non habeat talem notitiam, stat per ipsum hominem: ergo prætermittit aliquod medium, quod deberet adhibere, vt illuminaretur à Deo, quoniam alias non stabit per ipsum.

§. 4. *Sententia contraria eligitur.*

SIT CONCLVSIO, *Quamuis in casu proposito non conuertatur homo ad Deum per orationem & dolorem de peccatis, poterit habere ignorantiam inuincibilem mysteriorum fidei*; Ita tenent VICTORIA relectione de Indis. 1. p. numero 32. & 33. SOTO in 4. distinct. 5. quæst. vnica art. 2. VEGA lib. 8. in Concilium Tridentinum cap. 18. & PETRVS SOTO libro de institutione sacerdotum 2. parte, tractatu de ratione medendi peccatis lect. 2. vbi inquit, obligationem illam conuertendi se in Deum in ordine ad hunc finem, duriorem esse, quam vt omnibus imponi debeat. Et probatur PRIMO; quoniam dato, quod homo in casu proposito teneatur vti illa conuersione in Deum per orationem & pœnitentiam tanquam medio necessario ad obtinendum notitiam mysteriorum fidei, tamen contingere potest, quod ignoret inuincibiliter hoc, scilicet illam conuersionem esse tale medium; ergo etiam potest contingere, quod in illo casu ignorantia manens in homine propter omissionem illius conuersionis sit inuincibilis; *antecedens* patet; quia bene potest contingere, quod homo in casu illo ignoret inuincibiliter obligationem vtendi illo medio, cum etiam apud viros doctos non adeo sit nota, imo & quod ignoret illam conuersionem esse medium aptum vt illuminetur à Deo, quia forte hoc nunquam ipsi in mentem venit, ne-

nit, neque habet principia sufficientia vt facile & moraliter possit deduci in eius cognitionem; & *consequentia* probatur, quia tunc ignorantia, quia non esset voluntaria, non esset vincibilis; vt supra dicebam: quod autem non esset voluntaria probatur, quia omissio illius conuersionis non esset voluntaria vt causa ignorantiæ, quoniam sub ista ratione esset omnino incognita, & id quod est omnino incognitum non potest esse voluntarium; ergo neque ipsa ignorantia esset voluntaria: patet ista *consequentia*, quoniam effectus non potest esse voluntarius ratione causæ nisi causa in quantum causa sit voluntaria, vt supra probaui.

Confirmatur, quoniam qui ita ignoraret, conuersionem illam esse medium ad expellendũ ignorantiam, excusaretur ab obligatione vtendi ea in ordine ad illum effectum: ergo ignorantia, quæ propter omissionem illius conuersionis maneret in ipso, non esset ipsi voluntaria; atque adeo non esset vincibilis: probatur *consequentia*, quoniam vt effectus siue positiuus, siue priuatiuus, qui sequitur ex omissione alicuius actus tanquam ex causa, sit voluntarius, requiritur potẽtia cum obligatione sine excusatione ad exercendum actum, vt constat ex doctrina D. Tho. supra quæst. 6. art. 3.

Secundo, conuersio illa non est medium per se ordinatum ad obtinendum notitiam fidei: ergo etiam in casu, de quo loquimur, non tenetur homo vti ea in ordine ad istum finem; *consequentia* patet; quia quando aliquis obligatur ad aliquem finem, non tenetur adhibere omnia media possibilia, sed solũ ea, quæ per se sunt ordinata ad ipsum; vt qui ex officio docet, non tenetur adhibere omnem diligentiam possibilem ad inuestigandum veritatem, quam doceat, sed solum illam, quæ per se requiritur ad recte obeundum munus suum: & idem est de eo, qui res alienas administrat. Et *antecedens* probatur *tum quia* cognitio fidei magis pertinet ad intellectum speculatiuum, quam ad practicum: ergo non habet connexionem per se cum bonitate affectus, ad quam ordinatur illa conuersio; *tum etiam quia* videmus, multos peccatores & malos scire multa, quæ alij probi & boni ignorant, etiam vsque ad finem vitæ; & tamen qui prętermittit media per se requisita ad consequutionem finis, non potest regulariter excedere in huiusmodi consequutione eum, qui illis medijs vtitur.

Confirmatur, quia vel requiritur, quod illi actus orationis & doloris sint supernaturales, & procedant ex auxilio supernaturali Dei; vel satis est quod sint naturales, & procedant ex viribus naturæ: si *primum*, sequitur quod ad eos debeat præsupponi cognitio supernaturalis fidei, & ex consequenti quod ipsi nõ possint esse media per se ordinata ad obtinendum fidem, saltem simpliciter, & omnino, cum præsupponant aliqua; si *secundum*, sequitur quod sicut negamus, actus præcedentes ex viribus naturę esse dispositiones per se & proportionatas ad obtinendum dona supernaturalia, (de quo dicemus in materia de gratia) ita debet negari, actus istos esse media per se ordinata & proportionata ad obtinendum cognitionem fidei, quę est donum supernaturale, quia non sunt media nisi per modum dispositionum.

Tertio, sequitur ex opposita sententia, quod etiamsi aliquis infidelis consulat doctores ecclesię & audiat prædicatores euangelij, teneatur vti conuersione ad Deum per orationem, & dolorem de peccatis, ita vt si hoc non faciat, & assentiatur alicui errori, quem forte isti doctores aut prædicatores docent, dicatur habere ignorãtiam vincibilem, & non inuincibilem: probatur *sequela*, quia cũ medium humanę doctrinæ non sit semper & omnino certum ad consequendum veram notitiam, vt in exemplo posito constat, omnia argumenta quibus probauimus, quod cum non potest ipsum adhiberi, vtendum est illa conuersione, probant quod etiam ipso posito vtendum sit ea; *consequens* tamen, quamuis aperte concedatur ab Altisiodorensi, Guil. Pariensi, & Adriano locis citatis, mihi videtur valde durum, quia iste quomodocunque se interius disponat, tenetur sequi doctrinam sibi conuenienti modo propositam mynisterio hominum, & oppositum dicere est fauere errori hæreticorum, affirmantium, sequendum esse in omnibus impulsum internum spiritus sancti, & secundum eum esse iudicandum de veritate doctrinæ.

Confirmatur, quia ex scriptura videtur colligi, etiam in casu dubij, esse sufficientem diligentiam consulere doctores ecclesiæ, & pręcipue prælatos: nam Matth. 23. dicitur, *super Moysis cathedram sederunt scribæ & pharisæi: omnia ergo quæcunque dixerint vobis seruate & facite.* Et Lucæ 10. *Qui vos audit me audit.* & Deutero. 17. *si difficile & ambiguum apud te iudicium esse perspexeris, &c.* & nonnullis interiectis; *Facies quodcunque dixerint, qui præsunt loco, quem elegerit Dominus, & docuerint te iuxta legem eius, sequerisque sententiam eorum, nec declinabis ad dexteram, neque ad sinistram*, & Malachiæ 2. *Labia enim sacerdotis custodient scientiam, & legem requirent ex ore eius, quia angelus Domini exercituum est.* Ex quibus locis aperte constat, totam diligentiam, quam Deus præcipit adhiberi à nobis, esse, consulere doctores, & prælatos ecclesiæ.

Sed circa conclusionem hanc Adverte, *aliquos* ex eis, qui eam amplectantur, dicere, esse veram regulariter, & in communibus negotijs; tamẽ cum occurrit dubium de re grauissima, & valde necessaria ad salutem, & non sunt pręsto doctores, qui de ea consulantur; necessarium esse vti conuersione in Deum, non quidem per pœnitentiam, sed per orationem; vt si hæreticus incipiat dubitare de sua hæresi. *Verum mihi videtur*, non esse extendendam obligationem hanc ad omnes casus, in quibus occurrit dubium de re grauissima, sed solum ad duos, seclusa conscientia erronea. *Primus* est, quando is, qui incipit dubitare probabiliter de ea lege, quam profitetur, aut (si sit hæreticus) de sua hęresi, ignorat inuincibiliter medium ordinarium, & legitimum, ad obtinendum notitiam veritatis esse, consulere doctores & prælatos ecclesiæ; tunc enim necessarium est confugere ad Dei prouidentiam, petendo manifestationem veritatis, aut medij conuenientis ad perueniendum ad eius cognitionem: quoniam qui habet sufficiens lumen ad ita dubitandum de lege aut hæresi, quam profitetur, non potest ignorare inuincibiliter se teneri obligatione inquirendi veritatem, & Deum habere perfectam prouidentiam de rebus humanis, atque adeo disposuisse certa, & conuenientia media, quibus ipse possit illi obligationi satisfacere; & quod, cum hæc media ignorantur, petenda est à Deo

notitia ipsorum, aut ipsius veritatis. Et in hoc sensu loquitur AVG. to.6. libro de vtilitate credendi cap.8. cum explicans viam, qua peruenit ad fidem, postquam rem propria industria examinauit; ita inquit: *Restabat autem aliud nihil in tantis periculis, quam vt diuinam prouidentiam lachrimosis & miserabilibus vocibus, vt opem mihi ferret, deprecarer; atque id sedulo faciebam.* Quibus verbis aperte significat, se necessitate aliqua vel obligatione adductũ fuisse ad vtendum isto medio. Quod vero loquatur in casu, quem nos explicamus, cõstat ex præcedentibus; nam paulo ante quasi explicans gradus, per quos ad hoc peruenerit, ita inquit; *rationem ipse mecum habui, magnamque deliberationem iam in Italia constitutus, non vtrum manerem in illa secta, in quam me incidisse pœnitebat: sed quonammodo verum inueniendum esset.* Et statim fatetur se ignorasse istũ modũm, quoniam videbat sumendum esse ab aliqua authoritate diuina, & non poterat inuenire, vbi erat hæc authoritas; quoniam (inquit) *in tãtis dissensionibus*; scilicet Catholocorum & hereticorum, *vnusquisque se illum traditurum pollicebatur*, & propterea dicit verbis supra relatis, se postulasse opem à Deo.

Alter casus est, quando aliquis iudicat probabiliter, quod propter defectum notitiæ veritatis exponitur periculo damnationis, aut manendo in infidelitate, vel heresi, aut consentiendo alicui tentationi; vt si hæreticus, qui inter hæreticos commoratur, incipiat dubitare de sua heresi, & varijs rationibus atq; motiuis in diuersas partes feratur, & ita timeat, quod aut menebit dubius, aut superabitur à motiuis, quibus trahitur ad permanendum in hæresi. Et idem est de eo, qui probabiliter iudicat, se egere notitia fidei, ad vincendum aliquam tentationem. Ratio autem propter quam in isto casu est vtendum hoc medio, est, quod in eo obligat peculiariter præceptum orationis, de disputari solet 2.2.q.& 8.art.3.

§. 5. *Solvitur fundamentum primæ sententia.*

AD FVNDAMENTVM oppositæ sententię respondetur, negando antecedens, & ad probationẽ nego, quod in illo casu sit sẽper necessariũ vti illis duobus actibus: & ad huius probationem respõdetur *primo*, quod quãuis illi actus sint media per se ordinata in illo casu ad obtinendum notitiam fidei, potest aliquis excusari ab obligatione vtẽdi eis, quia potest ignorare inuincibiliter, quod ita ordinentur in illum finem, vt dixi in prima probatione conclusionis. *Secundo* respondetur, negãdo quod sint media necessaria, & per se ordinata, vt constat ex 2. probatione eiusdem conclusionis; & ad *primum medium* quo id probatur de oratione, dico, rectam rationem solum dictare adhibenda esse media ordinaria & per se, non vero extraordinaria, cuiusmodi esset oratio extra casus à me explicatos. *Et ad secundum* dico, quod quamuis præceptum orationis obliget peculiariter pro tẽpore, quo quis est in graui periculo salutis, de quo agendum est loco citato; non sequitur quod etiã obliget pro tempore, quo quis non potest per media ordinaria peruenire in notitiam veritatis, nisi in duobus casibus supra explicatis, quia eis seclusis & peculiariter secundo, non est aliquis in graui periculo salutis propter ignorantiam veritatis; quia excusatur ab obligatione sciendi eam propter impotentiam, aut difficultatem adhibendi media ordinaria. *Et alias* quotiescumque aliquis teneretur adimplere aliquod præceptum, cuius notitiam non habet, neque potest habere per media ordinaria, teneretur orare.

Neque contra hoc potest colligi aliquid ex testimonijs scripturæ, quibus significatur necessitas orandi. *Ad alia* vero testimonia, quibus illud probatur de dolore de peccatis; *Respondetur*, quod quamuis ex eis colligatur, Deum aliquando permittere homines excæcari, etiam circa ea, quæ sunt necessaria ad salutem, in pœnam suorum peccatorum; tamen ex hoc non potest colligi, teneri homines ad habendum dolorem de suis peccatis, vt perueniant ad cognitionem veritatis. *Et ad id* quo id probatur, scilicet obligari vnumquemque ad remouendum id, quod impedit consequutionem illius finis debiti; *Respondetur*, hoc intelligendum esse de eo, quod impedit per se: peccatũ vero solum impedit per accidens, cum videamus, multos peccatores habere notitiam alicuius veritatis, qua alij boni carent.

Ex quo patet contra ADRIA. loco citato, quod ignorantia, quam Deus permittit in pœnam peccatorum, & ea, quæ ex ipsa sequuntur, possunt omnino excusari à culpa, & in se, & in causa ipsius ignorantis, scilicet in peccatis; quamuis ignorantia, quæ sequitur ex ebrietate, & ea mala quæ ex ea proueniunt, non ita excusentur, saltem in sua causa; quia licet vtraque ignorantia sequatur ex causa voluntaria, tamen illa sequitur ex peccatis, vt ex causa per accidens, & hæc ex ebrietate vt ex causa per se. *Item* dici potest quod præceptum obligans ad finem, non obligat ad remouendum ea, quæ non impediunt consequutionem finis immediate, & propria virtute; sed solum mediate, & per modum demeriti: sicut præceptum quod obligat ad conseruationem propriæ vitæ, non obligat ad vitandum furtum, quamuis ipso possit impediri conseruatio propriæ vitæ, quatenus per modum demeriti est causa vt aliquis suspendatur à iudice, & tantum hoc modo peccata impediunt consequutionem scientiæ, quia scilicet in pœnam ipsorum Deus permittit excæcationem.

Ad primam confirmationem respondetur, distinguendo antecedens: *si enim per facere quod in se est intelligatur apponere omnia media possibilia*, siue sint ordinaria & per se ordinata ad habendum notitiam fidei, siue extraordinaria, & ordinata per accidens; falsum est: *si vero intelligatur apponere media ordinaria* & per se ordinata ad finem illum, verum est, & de huiusmodi medijs est tantum vera maior probationis huius antecedentis; & ita neganda est consequentia, quoniam actus illi non sunt media per se ordinata ad habendum notitiam fidei, vt explicui in secunda probatione conclusionis.

Ad secundam confirmationem Respondetur, concedendo antecedens, & primam consequentiam, & negando secundam; quia vt verum sit, quod hominem non illuminari in isto casu stat per ipsum hominem, & non per Deum; satis est, Deum esse paratum quantum est de se ad illuminandum; &, hominem omittere aliquid, quo posito illuminaretur, non ex debito, sed ex misericor-

dia & bonitate Dei: Neque requiritur esse debitū in ordine ad illum finem, scilicet ad obtinendum internam illustrationem, id, quod homo omittit in isto casu; quia non dicitur stare per hominem culpabiliter, aut ita vt ipsi imputetur ad culpam, sed solum quia fuit ipsi liberum non omittere id, quo posito illuminaretur.

Ex solutione huius dubij sequitur resolutio alterius scilicet.

An possit dari ignorantia inuincibilis iuris diuini quoad mysteria fidei & quoad præcepta positiua verbi gratia pertinentia ad sacramenta?

Nam respondendum est *affirmatiue*. Ita tenent omnes authores adducti pro nostra cōclusione cum D.Thom. 2.2.q.10 art.1. vbi ex professo est agendum de hac re: & ratio colligitur aperte ex ijs, quæ diximus. Nam *imprimis*, contingere potest, esse aliquos infideles, ad quos nullus rumor euangelij peruenerit: ergo isti, iuxta ea, quę diximus in principio huius dubij, excusantur ab obligatione adhibendi aliquam diligentiam ad acquirendum notitiam fidei; & ex consequenti ignorantia est respectu ipsorum omnino inuoluntaria, & inuincibilis.

Confirmatur primo; ex illo Ioan 15. *si non venissem & locutus fuissem eis, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis, vt exponit Avg. to. 9. tract. 89. in Ioan. ergo illi, qui nihil omnino audierunt de Christo, excusabuntur à peccato infidelitatis. Et ad Rom. 10. *Quomodo credent in quem non audierunt*: ergo illi, qui nihil audierunt de Christo ignorant ipsum inuincibiliter.

Confirmatur secundo, quoniam sancti frequenter, cum agunt de obligatione habendi fidem, dicunt, excusari ab ea eos, qui nihil de fide audierunt ita vt propter ipsam non damnentur. Sic hoc dicunt Iacobus frater domini epistola 3. quæ inscribitur de officio sacerdotum & clericorum. Avg. loco citato: & to.2. epist.95. & 105. & libro quæstionum veteris & noui testamenti quæstione 67. Et Bernar. epist. 77. ad Hugonem de S. Victore parum post principium, vbi inter alia sic ait: *Valde quippe iniuste exigitur obeditio, vbi non præcesserit auditio.*

Quod si contra rationem hanc obijcias, supponere aliquid falsum, scilicet, esse aliquos homines, quibus non fuerit prædicatum euangelium, quoniam Paulus loco citato ita inquit, *& quidem in omnem terram exiuit sonus eorum. Respondetur*, verba ista, quæ à Paulo adducuntur ex psal. 18. continere prophetiam de prædicatione euangelij facienda in toto orbe terrarum. De cuius adimpletione varie videntur sentire Avgvst. & Chrisost.

Nam Avg. tom. 2. epistola. 80. quæ est ad Hesychium de mundi fine, dicit, nondum fuisse suo tempore adimpletam, sed continue adimplendam esse, vsque ad finem mundi; & *non obstare*, quod verbum illud, *exiuit*, sit præteriti temporis: *quoniam* more prophetarum sumitur pro futuro, propter certitudinem rei significatæ; Et iuxta expositionem hanc facile potest obiectio dissolui, si dicamus, ad veritatem illius prophetiæ satis esse, quod successu temporis sit prædicandum euangelium in toto orbe, & non oportere fuisse iam prædicatum.

An vero Chrysost. homil. 10 super epistolam ad Rom. videtur supponere, tempore, quo Paulus hæc dicebat, iam esse adimpletam illam prophetiam; nam ita exponit ea; *ipse terrarum orbis, ipsique terræ fines audierunt.* Iuxta quam sententiam maior difficultas est in obiectione: *sed responderi potest primo*, vel Chrysost. loqui de orbe terrarum quoad præcipuas eius partes, & non quoad singula prouinciarum; vel quod quamuis tempore, quo hæc dicebat Paulus, fuisset prædicatum euangelium in omnibus prouincijs, potest nunc in multis reperiri ignorantia inuincibilis ipsius, quia potest negligentia maiorum excidere à memoria. *Secundo Respondetur*, Chrysost. non supponere, non fuisse omnino adimpletam illam prophetiam tempore Pauli sed solum cœpisse adimpleri, quantum ad hoc, quod in remotissimis à Iudea regionibus erat iam prædicatum euangelium; quoniam hoc solum exigit argumentum, quo ipse dicit, vti ibi Paulum, ad probandum, non potuisse tunc Iudæos excusari à peccato infidelitatis, quoniam nihil audiuissent de euangelio; scilicet quod, cum iam illo tempore remotissimæ regiones audiuissent euangelium, necesse erat Iudæos etiam audiuisse, cum Apostoli, à quibus fuerat diuulgatum, fuissent tanto tempore apud eos commorati; imo & ex ipsis prodijssent. Et ita possunt ad concordiam reuocari Avgvst. & Chrysost. nam Avg. non negat id, quod Chrisost. supponit esse certum, sed solum dicit, non fuisse suo tempore omnino adimpletam illam prophetiam, quia nondum fuerat tunc prædicatum in omnibus orbis partibus.

Sed inquiri potest, *an hoc, quod diximus (scilicet posse reperiri ignorantiam inuincibilem fidei) intelligatur etiam quantum ad illud obiectum supernaturale, cuius expressa, & actualis apprehensio, est necessaria ad iustificationem?* supponimus enim vt certum, requiri ad iustificationem cognitionem supernaturalem, non solum ex parte principij, sed etiam ex parte obiecti. *Respondetur affirmatiue*, verum est, hanc ignorantiam inuincibilem solum excusare ab obligatione præcepti, & non à necessitate medij, itaque qui inuincibiliter ignorat illud obiectum, excusabitur à peccato infidelitatis, nō tamen iustificabitur, neque etiam saluabitur, si ita moriatur; quoniam caret medio necessario ad hūc finem, sed damnabitur propter peccata, quæ habebit contra legem naturæ. Et hæc est expressa sententia D.Thom. loco citato, vbi & in materia de gratia explicandum est id, quod poterat hic vlterius inquiri, scilicet quomodo, qui laborat hac ignorantia, habeat auxilia sufficientia ad salutem, cum vnum ex necessarijs sit fides illius obiecti, cuius ipse habet ignorantiam, quam non potest vincere aut superare.

Secundum Dubium, circa eandem conclusionem, & in ordine articuli,

IV. DVBIVM.

De ignorantia iuris naturalis, quanta diligentia debeat præcedere ad acquirendum scientiam oppositam, vt ipsa censeatur inuincibilis?

§. 1. *De quæsito.*

VBI SVPPONENDVM est, quod loquimur in casu, quo quis cognoscit aliquo modo, vel dubitat probabiliter, aut saltem potest humano modo, & debet cognoscere, esse præceptũ iuris naturalis obligans ad id, quod ipse vult omittere, aut prohibẽs id quod vult facere: si enim detur casus, in quo quis nullam omnino habeat notitiam aut dubitationem de tali precepto, neque in communi, neque in particulari, neque motiuum ad dubitandum an sit tale præceptum; tunc quamuis nullam adhibeat diligentiam ad expellendum ignorantiam illius præcepti, dicetur ignorare ipsum inuincibiliter, quoniam non potest moueri ad adhibendum aliquam diligentiam in ordine ad hunc finem, quia penitus ignorat, se habere talem ignorantiam, aut esse aliquod præceptum, cuius notitiam conetur acquirere; sicut qui omnino ignorat esse aliquem finem, nõ potest moueri ad adhibendum media ad eius consequutionem, quia non potest habere actum intentionis, quo moueatur ad inquisitionem, & electionem mediorum. An vero possit dari talis casus in quo aliquis ita ignoret preceptum iuris naturalis, dicam statim.

AD HOC omnes authores, quos dubio præcedenti retulimus dixisse, requiri respectu iuris diuini vti oratione & pœnitentia, & non esse satis vti propria industria, & concilio doctorum; dicunt, requiri idem respectu iuris naturalis: quia vel expresse loquuntur etiam de eo, vt ADRIA. & ALPHON. A CASTRO; vel comprehendunt ipsum sub nomine iuris diuini, vt reliqui.

MIHI tamen consequenter ad ea, quæ ibi dixi, videtur nunc dicendum, sufficere adhibere moralem & humanam diligentiam, scilicet conari inuestigare veritatem propria industria, & consilio eorum, qui aut secundum communem existimationem, aut quantum ipse intelligere potest, sint sufficientes ad probandum ipsum pro qualitate & grauitate rei. *Dixi sub distinctione*, aut, *quantum ipse intelligere potest*, quia aliquando in eodem casu erit sufficiens diligentia consulere proprium parochum respectu vetulæ, aut hominis rustici, & non respectu alterius.

In hac sententia conueniunt omnes fere authores citati pro conclusione dubij præcedentis: & probari potest *imprimis* argumento primo quo illam conclusionem probauimus.

Et praterea, quia ius naturale, vt distinguitur à diuino supernaturali, obligat secundum dictamen rationis naturalis, quo applicatur & manifestatur nobis, ergo sicut ad satisfaciendũ obligationi sciẽdi quid sit secundum rectam rationem naturalem, satis est adhibere humanam & moralem diligen-

A tiam; quoniã hanc solũ postulat prudentia & recta ratio naturalis; ita etiã sufficiet ad satisfaciendum obligationi sciendi quid sit secundum ius diuinum naturale.

Et tandem quia ex opposito sequeretur magna perplexitas animorum; cum enim sint plurimi cõtractus & innumerabiles casus, in quibus controuertitur inter doctores an reperiatur aliquid cõtra legem naturalem, oporteret in singulis vti cõuersione in Deum per orationem, & pœnitentiam, ad sciendum quid sit consonum aut repugnans illi legi, & rursus, quia nemo potest esse certus, an perfecte vsus fuerit ista conuersione, consequenter dicendum erit neminem posse in illis casibus esse tutum, an sit liber ab errore vincibili, & imputabili ad culpam.

SED OBIICIES, quia sequitur ex hac sententia nunquam posse reperiri ignorantiam inuincibilem iuris naturalis, patet *sequela*; quia consulere lumen rationis est medium certum, & infallibile ad sciendum legem naturalem: sed iuxta nostram sententiam tenemur in ordine ad hunc finem consulere lumen rationis, & considerare quid dictet esse faciendum aut omittendum; ergo, nisi omittatur

B istud medium, scilicet consulere lumen rationis, (quod iuxta nostram sententiam est debitum) non potest ignorari lex naturalis; & ex consequenti nunquam potest ignorari inuincibiliter; quia ignorantia, quæ prouenit ex omissione medij possibilis, & debiti in ordine ad acquirendum scientiam oppositam, non est inuincibilis. *Minor* patet, quia in illo consistit propria industria. Et *maior* probatur, quia lex naturalis est ipsum lumen rationis, quatenus est impressio quædam & participatio diuini luminis, seu legis æternæ, vt dixit D. THOM. infra quæstione 91. art. 2. vbi propterea inquit legem naturalem non esse aliud, quam participationem legis æternæ in rationali creatura.

OCCASIONE huius obiectionis explicandum est,

§. 2. *An possit dari ignorantia inuincibilis legis naturalis.*

IDQVE BREVITER, quoniã ex professo agit de eo D. THOM. infra quæst. 92. art. 6. vbi inquirit, an

C lex naturalis deleri possit de corde hominis.

AD HOC aliqui absolute, & sine vlla distinctione respondent negatiue, de quorum numero sunt ALEX. ALEN. 2. par. q. 162. in 3. GRATIANVS 1. q. 4. cap. *Turbatur* §. *Notandum quoque est.* DVRAN. in 3. d. 25. q. 1. ad primum. ALPH. A CASTRO lib. 2. de lege pœnali cap. 14. non multum à principio. & ALMAINVS in moralibus tract. 1. cap. 4. conclusione prima, quorum fundamentum est obiectio à nobis proposita. *Et Confirmatur*; quoniam ARIST 3. Eth. cap. 1. docet ignorantiam vniuersalem non esse causam, vt aliquid inuitus quispiam faciat, quoniam propter eam homines reprehenduntur. Vbi DONATVS & alij expositores, per *ignorantiam vniuersalem* videntur intelligere ignorantiam iuris naturę, quoniam explicant eam exemplo eius, qui ignorat adulterium non esse committendum.

SED DICO PRIMO. *Præcepta iuris naturalis, quæ solum habẽt, rationem principiorum & non conclusio-*

unum, qualia sunt duo illa principia communissima. Bonum est faciendum, &, malum vitandum : & quod tibi fieri non vis, ne feceris alteri, non possunt ignorari inuincibiliter. Probatur, quia sunt per se nota tam secundum se, quam quoad nos. *Item* quia sunt principia totius discursus practici, sicut *quodlibet est vel non est ; Non potest idem simul esse & non esse* , sunt principia discursus speculatiui; ergo sicut istorum cognitio est propter hanc rationem quasi indita nobis à natura, & habetur sine discursu virtute luminis naturalis ; ita & cognitio illorum : quod ita docet D. THOM. infra quæst. 94. art. 2. Imo art. 6. dicit, huiusmodi principia non posse ignorari in vniuersali, sed solum in applicatione ad particulare operabile. Quod tamen solum est intelligendum de ignorantia sumpta pro errore contrario scientiæ, quoniam nō est necesse intellectum semper habere actum circa ea, quia non semper se offert occasio iudicandi de eis.

DICO SECVNDO. *Præcepta, quæ sunt conclusiones deductæ ex primis principijs iuris naturalis, si facile & sine ope externæ doctrinæ deducantur ex eis, non possunt ignorari inuincibiliter.* Probatur, quoniam ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire, si facile & humana diligentia vinci possit, non est inuincibilis; Et huiusmodi videntur esse ea præcepta, quæ directe & expresse pertinent ad decalogum, si sumãtur secundum se, & sine additione: quoniam est adeo perspicua malitia violationis ipsorum , vt à nullo quantumuis rudi, si modo habeat rationis vsum sufficentem ad peccandum, possit ignorari: & hoc est satis, vt hæc præcepta facile possint deduci ex illo principio communissimo, *malum est vitandum, &c.*

Et Confirmatur testimonio D. THOM. qui 2. 2. quæst. 122. art. 1. inquit, præcepta decalogi esse prima principia legis, quibus statim naturalis ratio assentit, sicut manifestissimis principijs.

Neque obstat, quod circa hæc possit obscurari intellectus propter concupiscentiam, & propter contrarias persuasiones, & prauas consuetudines, aut habitus corruptos, vt D. THOM. docet infra q. 94. artic. 6. Imo & colligitur ex Paulo ad Rom. primo, & explicatur multis exemplis ab ALPH. de CASTRO loco citato ; *Quoniam* nunquam ita obscuratur, vt propterea ignorantia sit inuincibilis, & homo excusetur à culpa.

Neque etiam obstat, quod aliqui dicant, posse dari ignorantiam inuincibilem Dei, & quod ea posita sequatur, ignorari inuincibiliter primum pręceptum colendi Deum, quia fundatur in cognitione Dei : *Quoniam* (vt dixi supra quæst. 71. art. 6.) licet possit ignorari inuincibiliter Deus sub conceptu expresso & formali Dei, nō tamen potest ita ignorari sub conceptu confuso & implicito v. g. sub conceptu superioris. Item dici potest illo primo præcepto directe & expresse excludi cultum falsum deorum, vt docet D. THO. 2. 2. quæst. 122. art. 2. & colligitur aperte ex cap. 20. Exo. vbi proponitur sub forma negatiua. Ex quo solum potest colligi, non posse ignorari inuincibiliter esse malum colere idola, quod ego verum existimo ; & probatur , quoniam vnusquisque potest facile per seipsum, & sine ope externi magistri, cognoscere ea, quæ attribuuntur diuinitati, esse maiora, quam vt idolis, aut creaturis attribui possint : ergo etiam potest eodem modo cognoscere, esse malum attri-

A buere ea creaturis , & ex consequenti non potest ignorare inuincibiliter. *Et Confirmatur* , quoniam hoc argumento vtitur Paulus Rom. primo, ad probandum, philosophos, qui habuerunt aliquam cognitionem Dei, nō potuisse excusari à peccato idololatriæ propter ignorantiam.

Dixi tamen cum limitatione ; dummodo sumantur secundum se & sine additione; quia possunt sumi pręcepta decalogi vt coniuncta cum talibus circumstantijs, vt possit de eis dubitari; & haberi ignorantia inuincibilis, vt v. g. potest ignorari inuincibiliter, esse illicitum interficere alterum priuata authoritate in vindictam propriæ iniuriæ, aut quia verbis & factis Deo iniuriam infert, vel tyrannide opprimit rempublicã; & interficere seipsum in defensionem castitatis, aut alterius virtutis, aut pro bono communi : Et, furari ad subueniendum graui necessitati propriæ, vel alienæ, licet nō extremę, Et non subuenire parentibus constitutis in egestate ad impendendum propria bona in sustentationem religiosorum, vel in ornatum templorum, & sic de alijs.

ET SI QVÆRAS, *an saltem ad breue tempus possint*
B *ignorari inuincibiliter ea præcepta decalogi, de quibus loquimur, si sumantur secundum se & sine aliqua additione?* RESPONDETVR, *aliquibus* recentioribus placere partem affirmatiuam; sed *mihi veriorem videri negatiuam*, quoniam ratio supra assignata eandẽ vim habet etiam in breui tempore. *Neque obstat* quod ad sciendum huiusmodi præcepta propria industria, sit necessarius discursus qui postulat, aliquod tempus : quoniam quod ad habendum sciẽtiam requiratur discursus, si potest fieri facile , & virtute luminis naturalis sine ope humani doctoris, vt contingit in isto casu, vt inquit CAIET. 2. 2. q. 22. art. 1. non satis est, vt ignorantia dicatur aliquo tempore inuincibilis, vt excuset à peccato, quoniam nullum est tam breue tempus, si moraliter & in ordine ad operationes debeat reputari pro aliquo , vt in eo non possit fieri iste discursus.

DICO VLTIMO; *Præcepta naturalia, quæ non ita facile & immediate deducuntur ex principijs iuris naturalis, sed obscure & per multas consequentias, possunt ignorari inuincibiliter.* Probatur, quoniam difficultas potest sufficere, vt aliquis censeatur non posse humano modo acquirere scientiam, quod satis est vt ignorantia sit inuincibilis ; & ita quanto fuerit
C maior aut minor difficultas ; tanto etiam erit maior aut minor inuincibilitas ignorantiæ. Ad ordinem horum præceptorum dicunt doctores pertinere præcepta, quatenus prohibent vsuram , fornicationem simplicem , mollitiam, etiam in ordine ad salutem corporis, pluralitatem vxorum , mendacium etiam ad liberandum innocentem. Verum ADVERTE, quod quamuis circa hæc possit reperiri ignorantia apud infideles; tamen apud fideles raro est admittenda , quoniam frequenter de his omnibus instruuntur. Quare confessarij circa peccata, quæ committuntur contra huiusmodi præcepta, cum non potuerit constare interuenisse ignorantiam inuincibilem, ita se debent habere ad cautelam, ac si in eis nunquam interueniret ignorantia inuincibilis: ita tamen vt intelligant posse aliquando idiotas & simplices excusari à peccato propter ignorantiam.

Ex his sequitur primo, vix dari casum, in quo ali-

quis

quis ita ignoret legem naturalem in eis, quæ sunt contra eam, vt excusetur ab obligatione adhibendi diligentiam ad examinandum an sit; quoniam cum lex naturalis promulgetur nobis per lumen internum rationis, semper oblata occasione proponitur nobis lex, saltem modo sufficienti ad excitandum in nobis probabile dubium de ea, & ex cõsequenti semper habemus sufficiens motiuum ad inquirendum eam.

Secundo sequitur solutio obiectionis, cuius occasione hæc dicta sunt. Et ad testimonium ARIST. adductum pro altera sententia, dicendum est, ARISTOTELEM per *ignorantiam vniuersalem*, non intelligere ignorantiam iuris naturalis, sed ignorantiam eius, quod faciendum est, vel fugiendum, quam dixerat paulo ante habere omnem improbum; & *hanc appellare ignorantiam rei vniuersalis*, & non vniuersalem, vt aliqui vertunt, quoniam est ignorantia eius, quod vniuersale est, & commune omnibus actionibus. Quomodo vero is, qui peccat, dicatur ignorare, quid sit faciendum, aut fugiendum dicemus quęst. sequenti.

Circa eandem conclusionem est tertium, & in ordine articuli

DVBIVM. V.

De ignorantia iuris positiui humani, quanta scilicet & qualis debeat adhiberi diligentia ad sciendum hoc ius, vt ignorantia circa ipsum possit censeri inuincibilis.

AD HOC, supposito, quod loquimur de iure, quod quis scire tenetur, iuxta ea, quę explicui in principio huius articuli,

DICO PRIMO. *Quando aliquis neque scit esse impositam legem humanam, cuius obseruatio ad ipsam pertineat aliquo titulo, neque habet sufficiens motiuum ad dubitandum de eo probabiliter, quamuis nullam omnino adhibeat diligentiam ad sciendum illam legem, habebit ignorantiam inuincibilem ipsius. Si vero vel sciat latam esse talem legem, vel habeat sufficiens motiuum ad dubitandum de eo, & non adhibeat aliquam diligentiam ad inuestigandum eius cognitionem: ignorabit ipsam vincibiliter.* PRIMA PARS patet ex ratione proposita in principio dubij præcedentis; & SECVNDA probatur, quoniam qui in illo casu nullam adhibet diligentiam, negligit scire.

DICO SECVNDO, *tunc aliquis habet sufficiens motiuum ad dubitandum probabiliter, an sit lata aliqua lex, cuius cognitio sit ipsi necessaria, cum assumit aliquem statum, aut vult exercere aliquod officium particulare, vel aliquem eius actum.* Probatur, quia eo ipso, quod aliquis assumit aliquem statum, aut vult exercere aliquod officium, habet probabilem rationem dubitandi, an sint latæ aliquæ leges de eo: quamuis nihil vnquam audierit de talibus legibus. *Verum est tamen*, quod hoc intelligendum est, dummodo officium non sit de numero

A eorum, de quibus constat, non habere aliquas leges particulares, & quod communiter ita existimatur, & ideo exercentur ab hominibus etiam rudibus, & valde ignaris legum.

DICO VLTIMO, *in casibus, in quibus necessarium est adhibere aliquam diligentiam ad sciendum ius positiuum humanum, distinguendum est inter officia ad explicandum, quæ diligentia sit sufficiens*; nam *aut* officia ex propria ratione, & secundum communem existimationem possunt exerceri *ab hominibus idiotis*; *aut solum ab habentibus aliquam scientiam*, cuiusmodi sunt officia confessarij, patroni causarum, doctoris theologi, & alia ad quæ peculiariter pertinet directio aliorum facta per scientiam; & *respectu priorum*, dicendum est, esse sufficientem diligentiam, consulere peritos in illis legibus, quarum notitia desideratur; *respectu tamen posteriorum*, dicendum est, non sufficere hanc diligentiam, sed requiri, quod exercentes ea habeant talem cognitionem legum, quæ ad ipsa pertinent, vt in communibus euentibus sciant verum, & in extraordinarijs sciant dubitare, quan- B tum satis est, vt excitentur ad suspendendum executionem officij, donec inquirant veritatem, vel propria industria, vel ope aliorum; de quo bene ADRIANVS quodlibeto 5. q.2.

ET SI quæras *circa priorem partem, quales, & quot viri periti, & docti debeant consuli.* RESPONDEO, ad *qualitatem* pertinere integritatem vitæ, & doctrinę, *de vtraque* vero iudicandum esse secundum communem existimationem, vel secundum capacitatem interrogantis, considerata grauitate rei; *de numero vero* dicendum est, satis esse, sequi consilium *vnius viri docti*, qui prędicto modo censeatur sufficiens, vt tenent ADRIA. quodlib. 4. art. 1. litera n. in fine. Henriquez quodlib. 4. q. 33. & Nauar. c.27. numero 263. hoc tamen videtur limitandum dupliciter; *Primo* dũmodo non occurrant vrgentes rationes, vt plures, atque grauiores, doctores pro contraria parte; nam tunc oportet consulere plures, & diligentius rem examinare. *Secundo*, dummodo intelligatur in rebus priuatis, nam in rebus publicis, quæ iudicio totius populi exponuntur, necesse est consulere multos, saltem ad vitandum scandalum.

C EX HIS sequitur, in duobus casibus posse reperiri ignorantiam inuincibilem iuris humani. *Primus* est, quando nulla præcessit notitia, aut probabilis dubitatio de eo, qui potest esse valde frequens, quoniam non habetur sufficiens motiuum ex lumine interno rationis ad dubitandum de isto iure, sicut ad dubitandum de iure naturali, vt dixi dubio præcedenti: sed solum ex fama, & relatione externa, quia ius hoc ex propria natura postulat proponi isto modo. *Alter* est, quando aliquis facta sufficienti diligentia, vt, sequendo doctorum consilium, decipitur.

VLTIMVM DVBIVM.

Quæ diligentia adhiberi debeat, vt ignorantia facti sit inuincibilis?

RESPONDETVR, *quod, cum nomine facti intelligantur omnia, ratione quorum factum potest repugnare legi*, vt dixi in principio huius quæstionis: & hæc sint multiplicia, & valde variabilia: non potest certa regula vniuersali definiri, quanta diligentia sufficiat, vt ignorantia facti sit inuincibilis; sed in singulis casibus est hoc determinandum iudicio prudentiæ, consideratis omnibus, quæ ex parte facti postulant diligentiam. Est autem aduertendum, quod interdum ea, quę pertinent ad factum, possunt cognosci à quocunque ignaro iuris; & interdum solum à peritis iuris diuini vel humani, vel in contractibus, & alijs, de quibus idiotæ non possunt cognoscere, an contineant aliquid, ratione cuius sint contra legem, & in isto casu necessum est consulere doctos, in quo seruandus erit modus traditus dubio præcedenti; & iuxta ibi dicta explicandum est, in quibus casibus ignorantia facti sit inuincibilis; nam etiam contingere potest, quod omnino ignoretur id, ratione cuius factum est contra legem, & quod facta sufficienti diligentia indicetur probabiliter, & secundum prudentiam, nihil esse tale in eo facto.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Ignorantia excuset à toto peccato?

PRIMA CONCLVSIO. *Ignorantia, quæ non est causa actus peccati, siue sit consequens, siue concomitans ipsum, non excusat à peccato.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Ignorantia, quæ est causa actus, hoc est, antecedens, quantum est de se, habet quod possit excusare à toto peccato.*

TERTIA CONCLVSIO: *Quod ignorantia, quæ est causa actus, non excuset aliquando de facto à toto peccato, potest prouenire ex duplici parte.* PRIMO ex parte ipsius rei ignoratæ, quia scilicet cum ignorantia alicuius circumstantiæ, cuius scientia impediret actum, remanet simul scientia ipsius actus, quantùm ad aliquid, ex

A quo possit habere rationem mali & peccati. SECVNDO ex parte ipsius ignorantiæ, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria, vel *directè*, vt cum aliquis studiose vult nescire aliqua, vt liberius peccet; vel *indirectè*, vt cum quis, propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id, per quod à peccato retraheretur.

VLTIMA CONCLVSIO. *Ignorantia antecedens, si sit omnino inuoluntaria, siue quia est inuincibilis, siue quia est eius, quod quis scire non tenetur, excusat omnino à peccato.*

COMMENTARIVS.

CIRCA primam conclusionem

B

EST DVBIVM.

Vtrùm ignorantia concomitans excuset à peccato?

§ 1. *Sensus primus quæstionis de re; & sententia prima, cum fundamentis.*

VBI NON LOQVIMVR de quacunque ignorantia concomitante, sed solum de inuincibili: nam de vincibili, siue sit concomitans, siue antecedens, certum est, quod non excusat à peccato, saltem omnino, vt constat ex secunda conclusione; & de inuincibili potest quæstio ista duplicem sensum habere; *vnum de re, & alterum de nomine*. Sensus *de re est, an actus, qui fit cum ignorantia concomitante inuincibili, habeat illam malitiam,*
C *quæ ipsi conuenire posset ratione circumstantiæ ignoratæ: vel potius sit ab ea liber; propter ignorantiam.* Sensus vero *de nomine est, an, dato, quod sit ita liber à prædicta malitia, sit hoc satis, vt ignorantia ista dicatur proprie excusare à peccato.* Et quamuis aliqui confundant duos istos sensus, & propterea non satis explicent sententias doctorum circa quæstionem hanc, nos sigillatim, & seruato ordine, dicemus de eis; & prius de primo, in quo *aliqui* sentiunt, actum, de quo loquimur, habere illam malitiam. Hanc sententiam sequuntur expresse DVRANDVS in 2. d. 22. quæst. 4. numero quinto, vt patebit ex argumento, quod statim proponam pro ea ex ipso. GABRIEL. quæst. 2. articulo 1. in fine, vbi dicit, quod, cum actus de se malus sit cum hac ignorantia; non peccatur ex ignorantia, licet peccetur ignoranter. MARSIL. in 2. quæst. 15. art. secundo, nam dubio 2. conclusione secunda dicit; vt opera; quæ fiunt per ignorantiam inuincibilem, non sint voluntaria, requiri, quod adueniente scientia sequatur dolor, aut tristitia; & tamen certum est,

hoc non conuenire ignorantiæ concomitanti, sed solum antecedenti; & dubio tertio conclusione prima, dicit, requiri idem, vt opera ista non sint peccata. NAV. in manuali, nam præludio sexto, numero octauo dicit, *primum* istorum, quæ retulimus ex MARSILIO; & cap. 23. numero 46. dicit *secundum*, & COVARRV. prima parte relectionis in caput alma mater §. 10. numero 15. versiculo 10. *perpensis*, vbi dicit, eum, qui percutit clericum, quem probabili ignorantia existimauit esse laicum, incidere in excommunicationem canonis, si fuerit ita animo affectus, vt nihilominus percuteret; quamuis sciret esse clericum; ex quo aperte sequitur actum percutiendi non esse in isto casu liberum à culpa, vel malitia, propter quam imposita est hæc pœna.

ET PROBATVR hæc sententia PRIMO argumento desumto ex DVRANDO. Vt circumstantia aliqua excuset, vel alleuiet, aut etiam aggrauet opus aliquod, requiritur, quod sit conditio operis informans ipsum, & non est satis quod sit conditio operantis concomitans opus:
B sed ignorantia concomitans non est conditio operis informans ipsum, sed solum est conditio operantis concomitans opus; ergo neque excusat, neque aggrauat opus. *Minor* patet, ex definitione ignorantiæ concomitantis; & *maior* probatur, quia in malis, circumstantia infidelitatis non dat malitiam actui morali hominis infidelis, nisi quando actus procedit ex infidelitate. Et ex hoc patet, dicendum esse idem in bonis, quia si circumstantia mala, quæ solum est assistens, aut concomitans, non dat operi suam malitiam: multo minus, si sit bona, dabit ei bonitatem; quia facilius actus contrahit deformitatem, quam rectitudinem, sicut facilius est deficere, quam recte agere, & ita DIVVS THOMAS supra quæst. 19. art. 7. docet vniuersaliter, neque bonitatem, neque malitiam intentionis concomitantis, & non causantis, redundare ad electionem.

SECVNDO probatur testimonio D. THOMÆ, qui expresse in conclusione hac, quam ex-
C plicamus, docet, ignorantiam concomitantem nunquam excusare à peccato; quod tamen non posset esse verum, si actus esset liber à malitia, quæ posset ei conuenire ratione circumstantiæ ignoratæ: quoniam idem est, actum esse liberum à malitia ratione ignorantiæ, & excusari à peccato ratione ignorantiæ.

Confirmatur ratione, qua ipse D. THOM. eam probat, quæ est huiusmodi, ignorantia ista non est sufficiens, vt actus, de quo loquimur, fiat inuoluntarie: ergo neque vt sit liber à malitia, quam, ipsa seclusa, haberet ex suo obiecto, *antecedens* est ARISTOTELIS 3. Ethic. cap. 1. & patet, quia in isto casu non reperitur id, quod ARISTOTEL. ibi dicit, esse signum inuoluntarij, scilicet dolere de opere, cum aduenit sciétia eius, quod ignorabatur. Et *consequentia* probatur, quia, si actus ille non sit inuoluntarius, erit voluntarius, & ex consequenti nihil ipsi deerit vt habeat malitiam, quam ex obiecto potest habere.

A VLTIMO probatur testimonio ARISTOTELIS, qui 5. Ethic. cap. 8. ita inquit: *sed ea, quæ faciunt, non ob ignorationem, sed ignorantes quidem ob affectum, non naturalem, neque humanum, non sunt venia digna.* Ex quo loco sic argumentor, id, quod fit cum ignorantia concomitante, non dicitur fieri ex ignorantia, aut per ignorantiam, sed ignoranter, aut ab ignorante, siue cum ignorantia: ergo non est dignum venia; & ex consequenti neque liberum à culpa vel malitia. Patet *antecedens* ex ARISTOTELE 3. Ethic. cap. 1. Et ex D. THOMA supra quæst. sexta, articulo 8. & ex rationibus nominum, quoniam tunc dicitur aliquid fieri *ex ignorantia*, aut *per ignorantiam*, cum ignorantia est causa, vt fiat; at vero *ignoranter* aut *ab ignoranti* dicitur fieri, cùm ignorantia non est eius causa, sed est in operante, & comitatur ipsum opus.

§ 2. *Contraria sententia eligitur & declaratur.*

SIT NIHILOMINVS CONCLVSIO. *Actus, qui fit cum ignorantia concomitante inuincibili obiecti mali, aut circumstantia male, non habet malitiam: quæ ratione talis obiecti aut circumstantia conueniret ipsi, seclusa ignorantia.* Hanc sententiam videntur sequi ex antiquis ALENS. secunda parte, quæstione 112. num. 7. & 8. & RICARD. in 2. dist. 22. circa secundum principale, q. 3. quoniam ambo dicunt absolute, ignorantiam inuincibilem excusare à peccato, quia tollit rationem voluntarij, quod etiam conuenit ignorantiæ inuincibili concomitanti, vt statim probabo. Et ex alijs CAIET. hoc loco, quamuis ab aliquibus perperam referatur pro opposita sententia non expresse dicit, quod hæc ignorantia, quia facit nescientem, & non causantem voluntarie, non dat, seu apponit peccatum, aut peccati circumstantiam ex ignoto. PETRVS SOTO lib. de institutione Sacerdotum, titulo de ratione medendi peccatis, lectione secunda, §. *tertia demum*: vbi ita inquit, *occisio itaque inimici, dum putatur occidi fera; tunc non fuit peccatum, quia inuoluntaria: erit tamen peccatum, cum placuerit.* Et ALMAINVS tractatu primo, moral. cap. 4.

Fundamentum huius conclusionis est hoc: actus qui fit cum prædicta ignorantia concomitante, non est voluntarius respectu eius, quod ignoratur, siue sit obiectum, siue circumstantia: ergo neque habet speciem malitiæ, quæ ab eo sumi potest. *Consequentia* est euidens *ex ijs, quæ dixi* supra quæstione decima-octaua, articulo primo. Vbi probaui, necessarium esse, vt actus aliquis sumat speciem aliquam moralem ex obiecto, aut circumstantia, quod sit voluntarius respectu eius; *& ex communi sententia* Theologorum, qui cum D. AVGVSTINO docent, non posse aliquid esse peccatum, nisi sit voluntarium. Et *antecedens* probatur: PRIMO ex doctrina

ARISTOTELIS & D. THOM. nam ARIST. 3. Ethic. cap. 1. distinguit tres modos operandi, scilicet *sponte, aut voluntarie, inuite aut inuoluntarie, & non sponte aut non voluntarie*, & dicit, quod is, qui cum ignorantia aliquid facit, cuius eum, cum aduenit scientia, non penitet, sicut contingit in eo, qui operatur cum ignorantia concomitante, non est dicendus agere. Sponte, quoniam caret cognitione, quæ necessaria est ad agendum voluntarie; neque inuite, aut inuoluntarie, quia non penitet ipsum facti, cum cognoscit quid fecerit; sed dicendus est agere non sponte, aut non voluntarie. Et DIVVS THOMAS supra quæstio. 6. artic. 8. loquens de hac ignorantia, ita inquit *talis ignorantia non facit inuoluntarium, vt Philosophus dicit, quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium: quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est*; & in hoc articulo de eadem sic ait: *ignorantia huius scientiæ*, (scilicet qui non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum) *non facit hominem inuoluntarium, sed non volentem*. Ex quibus sic argumentor: actus factus cum ignorantia concomitanti est non voluntarius respectu eius, quod ignoratur; ergo non est voluntarius respectu eiusdem; patet ista consequentia, *tum quia* voluntarium & non voluntarium opponuntur contradictoriè, & ex consequenti non possunt simul conuenire eidem actui in indiuiduo respectu eiusdem obiecti aut circumstantiæ: *tum etiam quia* modus positiuus alicuius actus vel operationis non solum aufertur per alium modum positiuum contrarium, sed etiam per negationem oppositam; imo multo magis, quoniam inter modum positiuum & negationem ipsius est oppositio contradictoria, & inter duos modos oppositiuos contraria; & inter opposita contradictorie est maior repugnantia ad conueniendum eidem subiecto, quam inter opposita contrarie; ergo, si per simpliciter inuoluntarium cuius causa est ignorantia antecedens, aufertur ab actu voluntarium, vt omnes fatentur cum ARISTOTELE & DIVO THOMA locis citatis: etiam auferetur per inuoluntarium, cuius causa est ignorantia concomitantis.

SECVNDO probatur *idem antecedens*, quia vt aliquis sit voluntarius respectu alicuius obiecti, aut circumstantiæ, requiritur aliqua cognitio illius obiecti, aut circumstantiæ, saltem interpretatiuæ, quæ consistit in potentia facili, & humana, & obligatione ad habendum talem cognitionem: sed in isto casu non reperitur talis cognitio, quoniam, ex suppositione, ignoratur illa circumstantia, aut illud obiectum inuincibiliter: ergo neque voluntarium respectu eius. *Maior* patet, quia ad voluntarium non sufficit, procedere à principio extrinseco: sed requiritur, procedere cum cognitione singularium, id est, circumstantiarum, in quibus actio versatur, vt cum ARISTOTELE tertio Ethic. cap. 1. & 5. libr. capite octauo, docent omnes Theologi & Philosophi, de quo egi supra quæstione sexta, vbi DIVVS THOMAS eandem tradit doctrinam, definiens, *voluntarium esse quod est à principio intrinseco cum cognitione*.

Confirmatur, quia *vel actus*, de quo loquimur, est voluntarius respectu circumstantiæ ignoratæ, *sicut actus elicitus* à voluntate; *vel sicut actus imperatus* ab ipsa, non enim potest aliquis actus esse alio modo voluntarius: sed *primum dici non potest*, quia si sit actus voluntatis, erit volitio illius circumstantiæ, aut applicandi & mouendi aliam potentiam ad operandum circa ipsam: & hoc est impossibile, quia voluntas *neque* potest velle id, quod est omnino ignotum, *neque* velle operari circa ipsum; & propter eandem rationem *non potest etiam dici secundum*, quia cum actus imperatus supponat imperantem, à quo procedat: si est impossibilis actus imperans, scilicet illa volitio ad applicandum aliam potentiam ad operandum circa illam circumstantiam, etiam erit impossibilis actus imperatus circa ipsam.

§ 3. *Actus cum ignorantia inuincibili concomitante factus, nunquam est voluntarius.*

SED AD MAIOREM EXPLICATIONEM huius fundamenti, & conclusionis propositæ; & vt melius intelligatur, qua ratione, in nullo euentu, actus, qui fit cum ignorantia inuincibili concomitanti, fit voluntarius respectu eius, quod ignoratur, &, ex consequenti, neque habeat ex eo aliquam malitiam; ADVERTENDVM EST, in voluntate eius, qui operatur cum ista ignorantia, posse distingui tres dispositiones, aut inclinationes ad opus, ratione quarum possit dici, & quod non se abstinet ab eo opere, quamuis haberet scientiam oppositam ignorantiæ, sicut requiritur vt ignorantia sit solum concomitans, & non causa; & quod voluntarie concurrit ad ipsum, sicut requiritur vt tale opus sit peccatum, & ponamus huiusmodi opus esse iactum sagittæ in id, quod merito, & prudenter putat esse feram, & tamen reuera est inimicus.

Prima est habitualis, vt si iste habeat magnam inimicitiam habitualem, aut vehementissimum odium habituale aduersus inimicum.

Secunda virtualis, vt si quis antea formali & expressa volitione proposuerit, occidere inimicum quocumque loco & tempore, & quacunque occasione oblata, & non habuerit postea oppositam volitionem, qua illam priorem retractauerit, censetur enim illa prior volitio in isto casu manere virtualiter.

Tertia actualis, vt si tunc habeat volitionem formalem, qua aliquo modo velit occidere inimicum.

Et quamuis aliqui eorum, qui nobiscum conueniunt in conclusione, dicant, sufficere

hanc vltimam dispositionem, vt occisio illa externa sit voluntaria, & peccatum, de quorum numero est CORDVB. libro secundo, quæstione decima nona, *mihi tamen* videtur euidens, nullam earum sufficere; & *de priori*, probatur aperte, quoniam vt actus aliquis externus procedat à voluntate, non satis est esse in voluntate habitum inclinantem ad ipsum, sed requiritur quod voluntas volitione sua applicet potentiam, quæ est principium illius actus, ad eius exercitium: quoniam aliter voluntas non operatur actu, & alias omnes actus mali in hominibus habentibus habitus prauos, & inclinationes malas, etiam si fierent sine consensu voluntatis, essent voluntarij & peccata.

Confirmatur primo quoniam actus externus non est voluntarius nisi vt imperatus: ergo vt sit voluntarium, requiritur imperium voluntatis, & non sufficit inclinatio habitualis.

Confirmatur secundo, quia ille actus non est voluntarius, & peccatum *ratione ignorantiæ*, quia ipsa ignorantia est inuincibilis, & ex consequenti inuoluntaria, & omnino libera à culpa: *neque ratione volitionis occidendi* id quod prudenter & inuincibiliter credit esse feram, quia hæc volitio non habet pro obiecto occisionem hominis, sed occisionem feræ, quæ est bonum obiectum, *neque ratione habitualis* dispositionis, *tum quia* iuxta commune axioma Theologorum, habitibus neque meremur, neque demeremur, *tum etiam quia* aliàs, etiamsi occideretur fera, & non inimicus, committeretur peccatum eiusdem malitiæ, & eodem modo voluntarium: quia esset in homine eadem dispositio habitualis, quæ est sufficiens ratio vtriusque; sicut conceditur vtrumque de occisione feræ præcedente ex volitione formali occidendi hominem, quia volitio formalis occidendi hominem est sufficiens ratio ad communicandum vtrumque actui externo procedenti, & imperato ab ipsa; quamuis talis actus per accidens, & præter intentionem operantis, non sit occisio hominis: ergo nihil habet ille actus in isto casu, ratione cuius sit voluntarius in ordine ad homicidium, & peccatum. Patet ista consequentia, quia, ex suppositione, nihil aliud est in homine sic operante, cui hoc attribui possit.

DE SECVNDA etiam probatur, quoniam iactus sagittæ nullo modo, *neque formaliter neque virtualiter* procedit ab illa volitione præcedenti: ergo non habet ratione eius quod sit voluntarius & peccatum. *Consequentia* patet, quoniam actus externus neutrum istorum participat ab interno, nisi quatenus procedit ab eo aliquo modo, scilicet aut formaliter, aut virtualiter: Et *antecedens* probatur, quia *imprimis non procedit formaliter*, quia ex suppositione non est formaliter & actu illa volitio, sed præcessit; *neque etiam procedit virtualiter*, quod sic probo, vt actus aliquis dicatur procedere virtualiter à volitione præcedenti, requiritur, quod saltem in principio fuerit imperatus ab illa volitione aliquo modo, hoc est, aut in communi, aut in particulari; & quod virtus talis imperij continuetur in aliquo effectu suo, do-

A nec fiat talis actus: sed neutrum istorum dici potest de illa volitione occidendi inimicum, & de iactu sagittæ; ergo neque quod iactus sagittæ procedat virtualiter ab illa volitione. *Maior* patet *quoad priorem* partem, quia si actus nullo modo imperatur à volitione, non potest causari ab eius virtute, quoniam virtus volitionis non potest extendi ad effectus, qui nullo modo sunt voliti per ipsam volitionem. Et *quoad posteriorem* quia alias volitio nullo modo erit cum fit talis actus; & quod nullo modo est, non potest causare. Et *minor* probatur, quoniam neque iactus ille sagittæ, sicut hic & nunc fit, fuit vnquam imperatus à volitione præcedenti occidendi inimicum, neque ipsa volitio reliquit aliquem effectum, in quo maneret eius virtus.

Confirmatur primo, quia huic proiectioni sagittæ, ex modo, quo fit, repugnat ordinari ab operante ad occisionem hominis, quoniam sit adhibita sufficienti diligentia ad cauendum, ne ex ea sequatur homicidium: ergo non procedit virtualiter ex volitione præcedenti occi-
B dendi inimicum, quia nullus actus dicitur procedere virtualiter ab aliqua volitione, aut intentione, nisi prout est ab operante, ordinetur, saltem virtualiter, ad obiectum, vel finem illius volitionis.

Confirmatur secundo, quoniam iste iactus sagittæ, non obstante illa volitione præcedenti, potest fieri bene ex parte obiecti, & omnium circumstantiarum: ergo non procedit virtualiter ab illa volitione, neque sumit ab ea aliquam malitiam.

Confirmatur tertio, quoniam, si inimicus in isto casu recederet ab eo loco, antequam sagitta configeretur, non procederet iactus sagittæ à volitione illa occidendi inimicum: ergo neque si non recedat; *consequentia* patet, quia non pendet ex actu alterius, qui nullo modo est in mea potestate, quod actus meus sit, vel non sit voluntarius: sed ex modo, quo sum eius causa; & *antecedens* probatur, quoniam a-
C lias, qui semel habuit volitionem illam occidendi suum inimicum, & non reuocauit eam, non poterit iacere sagittam, aut exercere aliquem actum, ex quo possit sequi mors inimici, quin talis actus procedat virtualiter ex illa volitione, & habeat malitiam homicidij, quod est ridiculum.

TANDEM PROBATVR de vltima dispositione aut inclinatione, quoniam etiamsi volitio illa occidendi inimicum sit præsens, non procedit ab ea proiectio sagittæ in isto casu; ergo neque habet ab ea esse voluntarium, aut peccatum; *consequentia* patet, quia (vt sæpe dixi) actus externus neutrum istorum participat ab interno, nisi procedat ab eo vt à sua causa. Et *antecedens* probatur, quia *vel volitio* est velleitas conditionata, aut habens modum desiderij, qualis est illa, quæ explicatur his verbis, velim occidere inimicum hoc iactu sagittæ, aut, vtinam isto actu occiderem inimicum; *vel est volitio* absoluta, quæ explicatur per indicatiuum, hoc modo, etiamsi id,

quod puto esse feram, sit inimicus, volo iacere in ipsum sagittam; aut ita volo iacere sagittam in illud, siue sit inimicus, siue non; aut si forte sit inimicus. Et de priori volitione certum est, non esse causam iactus sagittæ, quoniam vt volitio sit causa alicuius actus externi, debet esse absoluta, & efficax; illa autem, ex suppositione, est inefficax, & conditionata; atque ita in illo casu principium illius actus est sola volitio efficax occidendi feram; & propter eandem rationem dicendum est idē de *posteriori*, quoniam etiam illa volitio, quamuis explicetur per indicatiuum, est inefficax, quod sic probo, illa volitio terminatur ad obiectum sub conditione, quam intellectus iudicat absolute, & sine vlla dubitatione esse impossibilem, ergo non potest esse efficax, *antecedens* patet ex casu posito, & *consequentia* probatur, quia, ea voluntas non potest velle actu absoluto & efficaci id, quod ab intellectu iudicatur omnino impossibile.

Confirmatur, quia si homo in isto casu nullo modo scit, neque suspicatur, obiectum, in quod iacit sagittam, esse suum inimicum, ergo non potest habere volitionem efficacem occidendi illo iactu suum inimicum; quoniam, si saltem sub dubio id existimaret, non operaretur cum ignorantia inuincibili, sed cum vincibili, per depositionem dubij, atque adeo voluntaria, & culpabili, sicut dici solet de eo, qui operatur cum conscientia dubia absque depositione dubij. Patet *consequentia*, quia volitio efficax operandi circa aliquod obiectum secundum aliquam conditionem, præsupponit cognitionem obiecti secundum eandem conditionem; neque satis est, quod cognoscatur hæc conditio, verbi gratia, inimicitia in communi, & non in particulari, & vt existens in obiecto (in quo deceptus est CORDVB.) quoniam volitio efficax terminatur ad obiectum, vel ad eius conditionem prout est in singularibus, & à parte rei, quia est principium efficax operationis, quæ semper est circa singularia, iuxta doctrinam ARISTOTELIS, 1. Metaph. ergo præsupponit cognitionem obiecti, aut suę conditionis prout est à parte rei, & non solum in communi; & propterea ARISTOTELES quotiescunque definit voluntarium, dicit, requiri ad ipsum cognitionem rerum singularium, in quibus actio consistit, vt supra retulimus libr. 5. Ethic. cap. 8. vbi dicit requiri, quod is, qui operatur, sit sciens, ita vt non ignoret eum, quem iniuria afficit.

§ 4. *Argumenta primæ sententiæ dissoluuntur.*

AD PRIMVM oppositæ sententiæ, supposito quod per informationem in vtraque præmissa intelligatur omnis modus causalitatis, aut determinationis, vel conditionis, qui pertineat ad actum, & non solum se teneat ex parte operantis; concedenda est maior, & negan-da est minor, & ad probationem Respondetur, quod, cum dicimus, ignorantiam concomitantem non esse causam actus, intelligi debet de actu quoad suam substantiam, non tamen quantum ad modum ipsius actus, scilicet voluntarium, & inuoluntarium; nam quantum ad istum modum ignorantia concomitans est causa actus, quoniam auferendo cognitionem, quæ requiritur ex parte principij operatiui, vt actus sit voluntarius, est causa quod sit non voluntarius; & hoc satis est, vt auferat ab actu malitiam, non quia dat ei formam oppositam, scilicet bonitatem, sed quia tollit funndamentum per se requisitum ad habendum eam, scilicet esse voluntarium.

AD SECVNDVM Respondetur, sensum DIVI THOMÆ esse, quod ignorantia concomitans non excusat operantem omnino à peccato circa rem ignoratam, ita vt nullum habeat actum circa eam, qui ipsi imputetur ad culpam, quia potest habere prauum affectum circa ea, vel desiderij, aut velocitatis in principio operis, vt dixi, vel complacentiæ in fine, cum aduenit scientia, & huiusmodi affectus, non obstante ignorantia, erit peccatum, & imputabitur ipsi ad culpam, non tamen quod non excuset à peccato, quantum ad actum externum, ita vt huiusmodi actus nullo modo imputetur operanti ad culpam; itaque DIVVS THOMAS in hoc loco solum vult constituere hoc discrimen inter ignorantiam inuincibilem, antecedentem, & concomitantem: quod illa excusat omnino à peccato, ita vt is, qui cum ea operatur, nullum habeat peccatum circa rem ignoratam; non vero ista; & hoc solum probat, & satis efficaciter, ratio discriminis, quæ à DIVO THOMA assignatur, scilicet quod tollit scientiam, quæ si adesset, impediret actum: ignorantia vero concomitans priuat scientia, quæ quamuis adesset, non impediret actum; nam ex hoc bene sequitur, quod, qui *cum priori ignorantia*, verbi gratia, interficit inimicum, neque habet tunc affectum voluntatis ad huiusmodi actum, neque postea adueniente scientia approbabit factum; qui vero *cum posteriori ignorantia* exercet eundem actum, potest tunc habere affectum ad eum, aut postea approbare factum. Et ad hanc rationem reducitur altera, quam DIVVS THOMAS ex ea colligit, tanquam ex prima radice, scilicet, quod ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter; ignorantia vero concomitans non causat inuoluntarium, sed non voluntarium; nam *inuoluntarium simpliciter* excludit omnem affectum voluntatis ad opus, at vero *non voluntarium* permittit secum aliquem affectum ad ipsum, vel desiderij in principio, vel approbationis in termino, vt dixi.

Et si obijcias, sequi ex hoc, quod opus ipsum sit peccatum in operante cum posteriori ignorantia, quoniam de se est malum, & est volitum ratione illius affectus. *Respondetur*, negando sequelam, quoniam non est volitum per modum effectus procedentis à voluntate medio illo affectu, sed per modum ob-

iecti, ac si fieret ab alio; & ideo affectus ipse est malus, & peccatum: non tamen opus externum; & ex his patet solutio *ad confirmationem*.

Ad vltimvm vt respondeamus, svpponendvm est, Aristotelem per *ea, quæ ignorantes facimus*, intelligere ea, quæ facimus cum ignorantia concomitante; quoniam condistinguit ea ab ijs, quæ ob ignorationē facimus, quæ proculdubio sunt illa, quæ facimus ex ignorantia, siue cum ignorantia antecedenti, vt constat ex doctrina eiusdem Aristotelis 3. Ethi. cap. 1. quamuis Donatvs & Evstratius dicant, verba ista intelligi de ignorantia iuris in vniuersali, vt cum quis ignorat furtum, aut adulterium esse illicitum, vel lege prohibitum. Et *hoc supposito* respō detur, Aristotelem ibi non dixisse absolute, & vniuersaliter, non esse venia digna ea, quæ ignorantes facimus, & non ob ignorationem, sed cum hac limitatione, quod faciamus ea, ob affectum non naturalem neque humanum. Itaque eius sententia accipienda erit tantum de ijs, quæ ignorantes facimus, propter huiusmodi affectum.

Quid autem ipse intellexerit per *affectum non naturalem neque humanum*, non vno modo exponi solet, nam Evstratius, & Donatvs dicunt *affectum naturalem* esse eum, qui excitatur ex indigentia naturæ, vt si quis ad sedandam famem, vel sitim naturalem appetat cibum aut potum necessarium: *non naturalem* vero illum, qui solumexcitatur ex appetitu voluptatis, vt si quis propter voluptatem appetat cibum aut potum non necessarium, sed talem, vt ex eo delectatio percipiatur. Et *quamuis hæc expositio* videatur conformis modo loquendi Aristotelis 3. Ethi. cap. 11. vbi diuidens cupiditatem in naturalem & propriam, dicit, naturalem esse eam, qua vnusquisque appetit explere id, quod deest; *non potest tamen* adaptari huic loco, facta suppositione posita in principio huius solutionis, quoniam etiam quæ non propter indigentiam naturæ, sed etiam voluptatis gratia facimus, si faciamus ea cum ignorantia inuincibili concomitante, carent omni culpa, & sunt digna venia, vt constat ex argumentis, quibus probauimus conclusionem; & *ideo aliter* dicendum est, quod Aristoteles per *affectus non naturales & non humanos*, intellexit eas perturbationes, quæ & sunt aliquo modo voluntariæ, scilicet in sua causa, & omnino impediunt deliberationem rationis, cuiusmodi est ebrietas, in nimio potu, has enim appellat *non naturales*, quia non sunt necessariæ, sed voluntariæ in sua causa, sicut paulo superius appellauerat quosdam effectus *naturales* aut *necessarios*; quasi explicans, idem esse significare eos priori aut posteriori voce; & *non humanas* qui repugnant valde dignitati naturæ humanæ, quæ maximè elucet in vsu rationis. Quomodo autem ea mala, quæ fiunt ab ebrio, imputentur ipsi ad culpam, dixi supra quæst. 71. art. 5. & quæst. 73. articulo 3. Aut *Secundo* & facilius responderi potest, Aristotelem ibi non loqui de ignorantia concomitanti inuincibili, sed de defectu deliberationis, qui non est causa actus, & ideo non denominat *operantem ex ignorantia, sed ignoranter*, & sensum eius esse, quod ea, quæ fiunt ex huiusmodi ignorantia, non sunt venia digna, etiamsi fiant propter affectum non naturalem, neque humanum, vt hic doceat quod neque iste affectus, qui propter suam vim videbatur maxime posse efficere non voluntarium defectum deliberationis, sufficiens est, vt id, quod ita fit, sit dignum venia, ita vt hæc posteriora verba, non contineant limitationem, qua excludantur ab hac sententia ea, quæ ab ignorantibus fiunt propter affectum naturalem & humanū: sed potius cognitionem, qua supponatur vt certum, ista non esse venia digna; & explicetur id, de quo poterat esse dubiū. Quid autem intelligatur *per passiones non naturales & non humanas* colligi potest ex ipso Aristotele 7. Ethic. cap. 5. & 6. vbi dicit, affectus quosdam esse *naturales & humanos*, alios *immanes & ferinos*; & *priores* dicit esse illos, qui & secundum genus suum, & secundum magnitudinem, non sunt alieni à natura humana, sed solent in homines cadere, vt ira & timor non nimium excedens modum; *posteriores* vero, illos qui aut secundum genus suum, aut secundum magnitudinem sunt alieni natura humana, vt bestialitas secundum genus suum, & nimia ira, aut etiam timiditas ratione magnitudinis; his enim affectibus agi, proprium est ferarum, & non hominum. Verum aduertendum est in vtraque expositione, quod cum Aristoteles refert ea quæ facimus ignorantes, inter ea, *quæ fiunt inuite*, non sumit in rigore particulam *inuite*, prout est idem, quod repugnans inclinationi voluntatis; sed prout importat defectum deliberationis, vt Evstratius, & alij expositores annotarunt, & colligitur aperte ex ipso contextu. Et hæc de primo sensu huius dubij.

Circa secundum sensum quem diximus esse de nomine, est

DVBIVM II.

An sufficiat actum externum carere culpa propter ignorantiam concomitantem, vt ipsa ignorantia propriè dicatur excusare à culpa?

Advertendvm est, aliquibus placere absolute *partem negatiuam*; tamen sine vllo fundamento. Nam *imprimis* aliqui eam probant argumēto, quod ex Dvrando supra proposui, scilicet, quia cum hæc ignorantia non sit culpa actus, sed impertinenter se habeat ad eum, non excusabit ipsum, sicut passio non excusat opus, quod non procedit ex passione. Sed hoc iam ibi est satis solutum. Addunt etiam ita loqui Arist. 3. Ethic. cap. 1. & D. Tho. hoc loco; sed quod attinet ad D. Thomam, iam dixi quem sensum habeat: de Aristot. vero falsum est, quod ibi ita loquatur; non enim dixit in illo capite, ignorantiam concomitantem non excusare, sed non facere inuoluntarium, & simul concessit facere non voluntarium. Caiet. etiam probat eam hoc argumen-

argumento, ignorantia concomitans non excusat actum, de quo loquimur, ab eo, quod per se pertinet ad ipsum; sed solum ab eo, quod pertinet per accidens, ergo non est concedendum absolute, quod excuset actum, sed solum quod excuset à pertinentibus per accidens ad ipsum. Probat antecedens, quoniam ita ignorantia duo habet: *Primum* est, facere operantem non volentem id quod ignoratur; *alterum* est quod permittit actum, qui fit cum ipsa, esse totaliter & simpliciter voluntarium. Et ratione *primi*, habet quod excuset à culpa, quæ posset conuenire actui ratione eius, quod ignoratur; *ratione* vero *secundi*, quod non excuset à voluntario, & ex his culpa conuenit actui per accidens, & esse voluntarium per se.

Sed respondetur negando antecedens, & ad probationem, negandum est; ignorantiá istam habere illud *secundum*, quia vt aperte probaui, facit actum non voluntarium, & cum hoc non stat, quod simul sit voluntarius. *Neque obstat* id, quod ipse CAIETA. obijcit contra hoc, scilicet voluntarium non tolli, nisi per actum aliquem, & ex consequenti per inuoluntarium: sicut quamuis album possit auferri per non album, tamen quando aufertur per positiuum contrarium, debet auferri per nigrum; *nam etiam hoc est falsum*, quia voluntarium non est modus subiecti, scilicet voluntatis, sed actus; & ideo non est necessarium, quod auferatur per actum causantem modum oppositum, scilicet inuoluntarium: sed potest auferri per defectum alicuius conditionis ex ijs, quæ requiruntur ad voluntarium, scilicet per hoc, quod actus non sit à principio intrinseco, aut non cum cognitione.

Quare relicto isto extremo, videtur mihi non esse declinandum in oppositum, ita vt concedamus absolutè, hanc ignorantiam excusare à peccato; sed incedendum esse *media via*, ita vt dicamus duo; scilicet *non excusare absolute & omnino à peccato circa rem ignoratam, & excusare à peccato actus externi*. Et ratio *primi* est, quod permittit esse secum peccatum praui affectus; ratio vero *secundi* quod propter ipsam ille actus est non voluntarius & ex consequenti liber à culpa.

§. *Annotationes circa 2. & 3. conclusionem articuli.*

CIRCA 2. & 3. conclusionem NOTANDVM EST *primò*, ignorantiam antecedentem inuincibilem excusare à tota ea culpa quæ actui posset conuenire ratione eius, quod ignoratur; vnde si quis totum illud, ex quo actus potest esse malus, ignoret inuincibiliter, excusabitur à tota culpa; si vero partem tantum ignoret, excusabitur tantum ab ea parte culpę, quæ possit conuenire actui ratione eius, quod ignoratur: vt, si quis videns se interficere hominem, ignoret inuincibiliter illum esse patrem aut clericum, excusabitur omnino à culpa parricidij, aut sacrilegij: non tamen à culpa homicidij. Vt autem hæc ignorantia excuset à culpa, non est necessarium, quòd det actui bonitatem; sed satis est quod tollat ab eo malitiam, quam ratione eius, quod ignoratur, pos-

A set habere; & quod, quantum est de se non impediat, ne fiat bene, quamuis aliunde possit vitiari propter defectum alicuius circumstantiæ debitæ, vel propter adiectionem malæ; Quomodo vero actus, qui fit cum hac ignorantia, etiam quantum ad id, quod ignoratur, sit conformis dictamini vero, sicut requiritur, vt ex ea parte non sit malus, solet explicari supra, quæst. 19. art. 5. vbi disputatur, an sit debitum & bonum conformari cōscientiæ erroneæ; & nunc dico breuiter cum DVRANDO in 2. distinct. 38. quæst. 1. numer. 9. dictamen, cui iste actus conformatur, quamuis procedat ex ignorantia, esse verum practicè, & non speculatiuè, & hoc est satis.

2. NOTANDVM est, doctrinam istam esse intelligendam de omni ignorantia inuincibili, tam iuris, quam facti: & ratio est eadem de vtraque, scilicet, quod facit inuoluntariam violationem legis, aut conditionem facti, ratione cuius actus posset esse malus.

NEQVE OBSTAT, quod in iure admittatur excusatio propter ignorationem facti, & non propter ignorationem iuris; nisi in quibusdam casibus

B vt constat ex leg. 9. ff. de iuris & facti ignorantia. Cuius ratio redditur leg. secunda eodem titulo, his verbis: *Cum ius finitum & possit esse & debeat: facti interpretatio plerumque etiam prudentissimos fallat*, & ex l. 2. ff. de origine iuris §. post hos vbi dicitur, *turpe esse patricio & nobili & causas oranti, ius in quo versatur ignorare*. NAM HOC intelligitur, quoad forum exterius, in quo non præsumitur, quod aliquis ignoret ius, præsertim illud, quod pertinet ad suum munus; nos vero loquimur in foro conscientiæ, in quo iudicandum est secundum veritatem rei, & non secundum præsumptionem. *Neque etiam* vt ignorantia facti excuset, oportet, quod detur opera rei illicitæ; *quoniam etiamsi* detur opera rei illicitę, potest esse inuincibilis, vt probaui articulo præcedenti & de hoc plura dixi supra quæst. 73. artic. 8. an vero requiratur, vt excuset à pœna iuris, vt sentiunt aliqui ex iurisperitis, in fine huius materiæ dicam.

C TERTIO NOTANDVM est, tria contineri in tertia conclusione, & in eius rationibus, quæ videntur difficilia. *Primum*, ignorantiam antecedentem inuincibilem causare inuoluntarium. *Secundum* ignorantiam vincibilem, siue sit antecedens siue consequens non sufficere, vt actus non sit voluntarius. *Tertium*, ignorantiam voluntariam siue directe, siue indirecte, non excusare totaliter à peccato. Sed de duobus primis dixi supra quęst. 6. art. 8. & de tertio dicam articulo sequenti, vbi explicabo, an quælibet ignorantia, etiam affectata, excuset aliquo modo, saltem diminuendo malitiam peccati?

CIRCA VLTIMAM conclusionem est

DVBIVM III.

An semper ignorantia actualis, quæ appellatur inconsideratio, vel inaduertentia, sit inuincibilis, aut æquiualeat ignorantiæ inuincibili, quantum ad effectum excusandi omnino à peccato.

§. 1. Sensus quæstionis exponitur.

VBI PRO EXPLICATIONE tituli ADVERTENDVM EST PRIMO, intelligendum esse de inconsideratione tam *iuris*, quam *facti*, comprehendendo nomine *facti* actum & omissionem; & de ipso facto non solum secundum suam entitatem, & naturam, sed etiam quantum ad malitiam, vel prohibitionem; potest enim contingere, quod aliquis habeat inconsiderationem circa factum duobus modis. B *Primo*, quantum ad suam entitatem, vt cum quis non aduertit diem, in quo verbi gratia, comedit carnes, esse feriam sextam; *Secundo* quantum ad prohibitionem; vt cum licet hoc aduertit, non tamen considerat, esse prohibitum; & idem est in omissionibus, potest enim aliquis omittere actum orandi, aut non aduertendo quod non orat, aut aduertendo hoc, & non considerando obligationem ad orandum.

SECVNDO ADVERTENDVM est, nos loqui in casu, quo habetur scientia habitualis vtriusque, & solum deest consideratio actualis, aut vtriusque, aut alterius eorum; vt cum quis scit habitualiter, non esse communicandum cum excommunicato, & Petrum esse excommunicatum: & tamen occurrente Petro, neutrum considerat, aut alterum tantum, & alloquitur eum. Atque ita sensus dubij est, *an in habente prædictam scientiam habitualem, & inconsiderationem operis, aut secundum suam entitatem, aut saltem secundum malitiam & prohibitionem, hæc* C *inconsideratio sit censenda inuincibilis, & sufficiens ad excusandum à peccato.*

IN QVA RE, vt separentur certa ab incertis, ADVERTENDVM est, tria esse certa, & vnum dubium, atque difficile. NAM IMPRIMIS certum est, posse in casu proposito fieri, vel omitti opus aliquod, cum inaduertentia inuincibili, quantum ad vtrumque. Et probatur *tum experientia*, qua constat, sæpe nos ita non considerare actum, quem aut exercemus, aut omittimus, neque legem prohibentem aut præcipientem ipsam, vt nullo modo videatur fuisse situm in nostra potestate considerare: *tum etiam ratione*, quia contingere potest, quod careamus cognitione actuali sufficiente vt voluntas possit applicare intellectum ad considerandum vtrumque, ergo tunc talis inconsideratio rei dicetur inuincibilis; *consequentia* patet, quia non poterit moueri voluntas ad apponendum medium, quod ex parte ipsius est necessarium ad vincendum eam, scilicet applicare intellectum; & *antecedens* probatur, quia contingere potest, quod nullo modo, hoc est; neque in particulari, neque A in confuso, aut in communi, neque perfecte, neque imperfecte, cognoscamus actu illa duo; & voluntas sicut non potest velle id, quod est omnino ignotum, ita non potest velle applicare, aut excitare intellectum ad eius considerationem.

Et confirmatur à posteriori, quoniam alias multæ actiones & omissiones essent damnandæ in viris probis. & qui magno studio curant placere Deo, quoniam sæpe excusari non possunt, nisi propter hanc inaduertentiam, aut inconsiderationem inuincibilem, vt constat ex ijs, quæ dixi de motibus concupiscentiæ q. 7. 4.

2. CERTVM est quod cum aduertentia circa factum, quantum ad suam entitatem, potest reperiri inconsideratio inuincibilis circa ipsum, quantum ad malitiam, vel prohibitionem, quod potest probari eisdem rationibus, quibus id, quod diximus esse primo loco certum.

3. ADVERTENDVM est, quod quando quælibet prædictorum inconsiderationum fuerit inuincibilis, excusat à tota ea culpa; quæ ratione eius quod non consideratur, posset conuenire actui, vel omissioni: idque siue inconsideratio sit antecedens, vt quando, si opposita consideratio adesset, impediretur talis actus, vel omissio; siue sit concomitans, vt cum homo est ita dispositus, vel affectus animo ad aliquid agendum, vel omittendum, vt quamuis actu consideraret se teneri ad oppositum, faceret idem. Et *de priori* probatur facile, quoniã illa inconsideratio reddit actionem, vel omissionem vel inuoluntariam si sit antecedens; vel non voluntariam, si sit concomitans; ergo excusat operantem à peccato illo, aut omnino, aut saltem quantum ad illam actionem vel omissionem. *Consequentia* patet ex ijs, quæ præcedenti dubio dixi de ignorantia inuincibili concomitante & antecedente; & *antecedens* probatur, quoniam ad voluntarium magis requiritur consideratio actualis, quam scientia habitualis, si quidem illa sufficit sine ista, & non è conuerso: ergo magis poterit facere inuoluntarium, aut non voluntarium, defectus considerationis actualis, quam defectus scientiæ habitualis. *De posteriori* etiam probatur, quoniam proportionaliter reddit actionem vel omissionem inuoluntariam aut non voluntariam, quantum ad violationem legis: ergo excusat à peccato; patet *consequentia*, quia vt actus sit peccatum, non sufficit quod sit voluntarius secundum suam entitatem, sed requiritur, vt etiam sit voluntarius quantum ad violationem legis.

Confirmatur, quia malitia peccati consistit formaliter in violatione legis, ergo nisi hæc sit voluntaria, neque illa erit voluntaria, & ex consequenti neque imputabitur ad culpam, quia nihil potest imputari ad culpam, nisi sit voluntarium.

Dubium tamen est, an semper inconsideratio actualis, siue sit prioris generis, siue posterioris, sit censenda inuincibilis, ita vt semper excuset ab ea culpa, quæ actui vel omissioni posset conuenire ratione eius, quod non consideratur, & in hoc est diuersitas sententiarum.

§ 2. *Variæ sententiæ cum motiuis.*

PRIMA EST CAIETANI, supra quæst. 6. art. 8. & in sum. verbo *inconsideratio*, vbi sequitur partem *affirmatiuam*, cum ista limitatione, quod is, qui operatur vel omittit aliquid cum hac inconsideratione, habeat certam intentionem, aut firmum propositum nullo modo peccandi mortaliter: aut, sicut dicit in summa, sit ita dispositus, vt, si tunc actualiter aduerteret ad id, quod facit, non faceret; & quamuis CAIETANVS aperte non explicet, de qua inconsideratione loquatur, videtur tamen in modo loquendi, & in exemplis, quibus in vtroque loco vtitur, insinuare, se loqui de casu, quo non solum non aduertitur factum, de quo loquimur esse contra legem: sed etiam non consideratur conditio, secundum quam hoc ei conuenit, vt, verbi gratia, quod contractus sit vsurarius, aut iniustus, aut quod dies, in quo comedit carnes, sit feria sexta.

Et probatur hæc sententia PRIMO, quoniam inconsideratio actualis in isto casu prouenit ex causa, quam tollere, aut impedire non est in potestate nostræ voluntatis: ergo & vitare ipsam non est in potestate nostræ voluntatis; & ex consequenti est inuincibilis à nobis. Probatur *antecedens*, quoniam, cum non proueniat ex voluntate non considerandi, quia hæc voluntas non potest esse in eo, qui habet illud propositum non peccandi, tamen poterit prouenire ex eo, quod non occurrit memoriæ obiectum illud, cuius inconsiderationem habemus; constat autem non esse in potestate nostræ voluntatis tollere hunc defectum occursus, quoniam non est in eius potestate facere, quod occurrant memoriæ ea, quæ scimus habitualiter, & ita defectus memoriæ non solet appellari voluntarius, sed naturalis.

Confirmatur, reminisci omnium, excedit facultatem hominis; & reminisci in particulari eius obiecti, cuius inconsiderationem habemus, non est nobis liberum, quia deest nobis conditio, qua moueamur reminisci potius ipsius, quam aliorum: ergo non est in potestate nostræ voluntatis expellere hanc inconsiderationem.

SECVNDO, inconsideratio in isto casu *non est consequens*, quia non est voluntaria, alioqui non posset esse simul cum illo proposito non peccandi: *neque etiam est concomitans*, propter eandem rationem; ergo *est antecedens*. & ex consequenti facit inuoluntarium simpliciter, & excusat à peccato.

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, quibus & placet eadem pars *affirmatiua* eo modo quo à nobis est explicata ex mente CAIETANI: addunt tamen aliam limitationem, præter eam, quam CAIETANVS requirit, scilicet, quod inconsideratio, vel obliuio non proueniat ex culpa nostra; hanc sequitur CORDV. lib. 2. quæst. 17. dubio 1. & fauet ei GABRIEL. in 2. dist. 41. quæstione 1. artic. 3. dub. 3 quatenus admittit, obliuionem, aut distractionem, quæ prouenit ex culpa omittentis, ac tamen debitum non ex- A cusare à culpa. Fundamentum huius sententiæ, quantum ad hanc limitationem, est; quod inconsideratio proueniens ex culpa nostra, comparatur ignorantiæ ebriorum; & ideo sicut hæc non excusat à culpa, neque illa.

TERTIA SENTENTIA est quorumdam recentiorum, qui etiam posteriorem inconsiderationem, sine priori existimant esse inuincibilem, & sufficere ad excusandum à peccato, ita vt quamuis cognoscatur ipsum factum secundum suam entitatem, & secundum eam conditionem, ratione cuius est malum; si tamen non cognoscatur actu vt malum, vel dubium, vel periculosum, aut dignum vt prius examinetur, non erit peccatum, nec imputabitur ad culpam. Huic sententiæ videtur fauere ALMAINVS, tract. 3. moral. cap. 14. vbi videtur supponere eam, vt certam, quantum ad motus appetitus sensitiui, quos appellamus secundo primos. Et probatur, quoniam homo in casu isto non tenetur aduertere ad malitiam, vel prohibitionem facti, de quo loquimur: ergo inaduertentia circa eam erit inuincibilis: ergo etiam si adsit aduertentia ad factum secundum suam entitatem, excusabit illa inaduertentia à peccato; B hęc *secunda consequentia* patet ex tertia suppositione; & *prima* etiam patet, quia vt inaduertentia sit vincibilis, saltem ita vt non excuset à peccato, non satis est posse aduertere, sed requiritur posse & teneri, *Antecedens* vero probatur, quoniam nullo modo cognoscit esse talem obligationem, quia nihil cognoscit in ipso facto, ratione cuius obligatur.

Confirmatur, supposito quod aduertere ad malitiam, vel prohibitionem facti, non est aliud quam considerare, & examinare, an sit malum, vel prohibitum; nam *vel* homo tenetur ad hoc semper, quia semper videt, aut potest videre, se aliquid facere, vel omittere: *vel* solum in casu isto, quo actu videt, quid faciat, vel omittat; Sed *primum dici non potest*, quoniam esset onus intollerabile, neque scimus viros, etiam sanctissimos hanc solicitudinem habuisse, vel consuluisse alijs, quod illam habeTent; *neque secundum*, C quia in isto casu non habet homo aliquod motiuum, ad iudicandum, se ad id teneri, cum ex suppositione non cognoscat, esse dignum tali examine id, quod facit, vel omittit.

§ 3. *Resoluitur quæstio.*

PRIMA CONCLVSIO. *Vt inconsideratio sit inuincibilis, ita vt excuset factum à peccato: non satis est, hominem non aduertere actu ad ipsum factum, sed requiritur & sufficit, quod tunc neque aduertat, neque humano modo & moraliter possit aduertere ad ipsum factum, non solum quantum ad suam entitatem, & naturam: sed etiam quantum ad malitiam vel prohibitionem.*

PRIMA PARS probatur, quia cum homo actu non aduertit ad factum, potest habere moralem potentiam ad aduertendum: ergo non

non satis est, hominem actu non aduertere, vt eius inaduertentia sit inuincibilis, & excuset factum à peccato; *consequentia* patet, quia inaduertentia siue inconsideratio dicitur inuincibilis, quia vinci non potest, saltem humano modo, & moraliter, sicut ignorantia habitualis dicitur inuincibilis, quia non potest diligentia morali & humana superari, vt dixi articulo præcedenti: Et *antecedens* probatur, quia, cùm homo non aduertit ad factum, potest considerare aliquid aliud, quod sit ipsi sufficiens occasio aduertendi ad ipsum, vt explicabo conclusione consequenti.

Confirmatur, quia in isto casu homo tenetur aduertere, quoniam præcepto, quo vel præcipitur, vel prohibetur factum, obligatur ad aduertendum, quia hoc est necessarium ad eius adimpletionem; & præterea potest potentia morali, & humana aduertere, vt constat ex argumento; & non aduertit, vt supponimus; ergo inaduertentia est ipsi voluntaria, & ex consequenti non est inuincibilis, neque excusat à peccato; patet ista consequentia, quia, vt omissio cuiuscunque actus sit voluntaria, satis est B posse, & teneri facere & non facere, vt DIVVS THOMAS docet supra quæstione sexta, artic. tertio.

SECVNDA etiam pars probatur, quia *imprimis, quod sufficiat illa impotentia moralis*, patet, quia vt ignorantia habitualis sit inuincibilis, non requiritur, quod nullo modo vinci posset, sed satis est quod adhibita diligentia morali & humana non possit vinci; quamuis adhibita extraordinaria possit vinci: ergo similiter, vt inconsideratio actualis sit inuincibilis, & excuset à peccato, satis est, quod humano modo & moraliter, non possit vinci. *Quod vero etiam sufficiat prædicta impotentia ad aduertendum ad actum*, quantum ad malitiam moralem & prohibitionem, probari potest eodem argumento, quia nulla est ratio, cur requiratur maior impotentia, vt inaduertentia respectu huius conditionis sit inuincibilis? Si autem sit inuincibilis, certum est, quod excusat à peccato, quamuis simul adsit aduertentia ad entitatem, aut C naturam facti, vt constat ex tertia suppositione.

EX HAC conclusione *sequitur primo*, non esse sufficiens signum ad iudicandum, aliquem excusari à peccato in suo facto, quod nullo modo considerauerit ipsum, siue secundum suam naturam, siue tantum quantùm ad malitiam, vel prohibitionem; sed examinandum esse vlterius, an habuerit potentiam moralem ad aduertendum.

SECVNDO *sequitur*, impertinens esse, quantum ad effectum excusandi à peccato, quod inconsideratio sit cum proposito non incidendi in illud peccatum, quod non consideratur; nam etiam secluso tali proposito potest inconsideratio esse inuincibilis, vt, si desit potentia modo humano & morali ad considerandum, in quo nulla est repugnantia; & eo stante potest inconsideratio esse vincibilis, vt, si adsit potentia humana ad considerandum. *Verum est tamen*, quod in casu, quo reperiatur huiusmodi

A potentia non erit illud propositum efficax, quoniam ex proposito efficaci vitandi aliquod peccatum sequitur consideratio, vel aduertentia, quæ ad id est necessaria, quando moraliter potest adhiberi.

VLTIMO *sequitur*, male aliquos ex recentioribus Thomistis supra quæstione sexta, art. 8. dicere excusari à peccato eum, qui cum proposito non peccandi mortaliter, & scientia habituali malitiæ alicuius actus, exercet eum propter obliuionem, quam potest vincere. Et probatur; quoniam si hæc obliuio potest vinci ab isto homine; ergo non est ei inuincibilis, neque excusat eum à peccato.

SECVNDA CONCLVSIO. *Vt is, qui actu non considerat factum, censeatur habere prædictam potentiam moralem ad considerandum, hoc est moraliter & humano modo reducibilem ad actum: satis est, quod cogitet de re alia, quæ moraliter possit eum excitare, ad considerandum*; vt si, verbi gratia, cogitet de re alia simili, vel habente connexionem cum facto præsenti. Probatur, quoniam impotentia moralis ad considerandum in eo, qui habet intellectum solutum, & scientiam habitualem, solum potest prouenire ex defectu excitantis ad considerandum; ergo si adsit excitans sufficiens moraliter, non reperietur talis impotentia.

Confirmatur, in isto casu est cognitio sufficiens, vt voluntas possit applicare & mouere intellectum ad considerandum in particulari factum præsens; ergo homo dicetur habere potentiam moralem ad considerandum; *consequentia* patet, quia intellectum mouere ad considerandum in particulari aliquod obiectum, solum requiritur, quod ex parte intellectus sint remota impedimenta, & quod præsupponatur cognitio illius obiecti sufficiens, vt voluntas possit velle applicare intellectum ad eius considerationem; hæc enim cognitio semper est necessaria, quia voluntas non potest velle operari circa id, quod nullo modo cognoscitur, quia nihil volitum quin præcognitum. Et *antecedens* probatur, quia vt voluntas possit mouere intellectum ad considerandum aliquod obiectum in particulari, satis est, quod præsupponatur aliqua cognitio imperfecta illius obiecti, etiam in communi, & in confuso, & in aliquo simili, vel habente aliquam habitudinem ad ipsum, etiam oppositionis, vt nunc suppono ex ijs, quæ dici solent in illa quæstione, an voluntas possit determinare intellectum de nouo ad considerationem alicuius obiecti particularis; de qua disputari debet apud DIVVM THOMAM supra quæstione nona, articulo secundo, & est expressa sententia ARISTOTELIS primo, libr. poster. cap. 3. & AVGVST. decimo, de Trinitate cap.

EX HAC CONCLVSIONE sequitur *primo*, quod quando aliquis est prohibitus iure naturæ, satis est aduertere ipsum secundum suam entitatem, vt inaduertentia ad malitiam vel prohibitionem sit vincibilis & voluntaria; secus vero quando solum est prohibitus iure positiuo; huius discriminis rationem assignaui supra quæst. 74. art. 8.

Secundo sequitur, nunquam reperiri peccatum

ex incon-

ex inconsideratione, sine aliqua consideratione actuali terminata ad ipsum, etiam quantum ad malitiam, vel prohibitionem: non tamen in particulari, & secundum se, sed in communi & in confuso, vel cum aliquo alio, cum quo habeat aliquam connexionem; &, nihilominus dicitur peccatum ex inconsideratione, quia committitur cum inconsideratione ipsius in particulari; & ita supra quæstione sexta, articulo tertio dixi cum DIVO THOMA, posse dari voluntarium indirectè, etiam sine actu formali intellectus terminato ad ipsum, quia licet requiratur aliqua cognitio ipsius, non tamen est necessariũ, cognitionem hanc terminari ad ipsum in particulari.

VLTIMA CONCLVSIO. *Vt inconsideratio actualis, in casu quo deest prædicta potentia moralis ad considerandum, reputetur inuincibilis, & excuset factum à peccato: satis est, quod eo tempore, quo homo peccaret, nihil cogitet actu, neque de ipso facto quoad suam malitiam, vel prohibitionem, neque de alia re, quæ moraliter possit eum excitare ad id considerandum; & hoc verum est, siue ista inconsideratio proueniat ex causa culpabili, siue inculpabili.* PRIMA PARS patet euidenter ex præcedentibus, quia in isto casu non est potentia moralis ad considerandum. SECVNDA vero, quam statuo contra auctores secundæ sententiæ, probatur, quia *vel* causa dicitur culpabilis, quia secundum se illicita, & peccatum; *vel* quia est voluntaria in ratione causæ talis inconsiderationis, siue secundum se sit peccatum, siue non: *si priori modo* dicatur, certum est non sufficere, vt inconsideratio non sit inuincibilis, sicut articulo præcedenti probaui non sufficere, quod ignorantia habitualis circa res fidei habeat pro causa peccata, propter quæ aliquis non illuminatur à deo, vt non sit inuincibilis. *Si vero dicatur culpabilis posteriori modo*, adhuc distinguendum est, nam, *aut* est voluntaria secundum se, & non ratione causæ; quia neque est præuisum, quod ex ea sequeretur illa inconsideratio, neque debuit & potuit præuideri; *aut* propter rationem oppositam est voluntaria, in quantum causa: *Si primum*, sequitur, quod non sufficiat, vt inconsideratio aliquo modo, & in sua causa sit voluntaria, & ex consequenti vincibilis; sicut neque, vt nocumentum sit voluntarium, sufficit, vt eius causa sit voluntaria secundum se: Quod *si secundum dicatur*, sequitur, quod solum sufficiat, vt inconsideratio sit voluntaria in sua causa, non tamen vt sit voluntaria & vincibilis secundum se; & ex consequenti, quod factum imputabitur ad culpam solum in causa inconsiderationis; tamen secundùm se excusabitur omnino à culpa, propter ipsam inconsiderationem, ita vt non possit dici peccatum formaliter, sed affectus aut sequela peccati, sicut dixi supra quæstione septuagesima-prima, articulo quinto de malis, quæ cum fiunt, non subduntur liberæ potestati facientis, sed solum quantum ad suam culpam.

EX HAC CONCLVSIONE sequitur *primò* quod, si quis vidit, aut potuit, & debuit videre, studium, aut aliud negotium, quod aggreditur, esse sufficiens ad impediendum, ne aduertat ad horam, qua audiendum est sacrum, & ita re ipsa contingat, quod nullo modo aduertat, & non audiat sacrum; peccabit quidem contra præceptum obligans ad audiendum sacrum, cæterum culpa huius peccati non imputabitur ipsi, cum actu omittit sacrum, sed cum dat causam voluntariam huic omissioni, vt loco citato explicui.

Secundo sequitur, quod, vt inconsideratio excuset factum omnino à culpa, hoc est, & in se, & in sua causa, requiritur præter supradicta, quod non sit voluntaria in sua causa, hoc est, quod homo non se exposuerit voluntarie periculo incidendi in eam: Quare si quis tempore, pro quo tenetur audire sacrum, non aduertat actu ad hanc obligationem, neque ad aliquid aliud, quo moraliter possit excitari ad aduertendum, neque anteà voluntarie se exposuerit periculo non aduertendi, (vt, quia non aduertit esse tale periculum, neque habuit simul potentiam cum obligatione aduertendi) excusabitur omnino à peccato, siue toto mane fuerit occupatus in rebus licitis, siue in illicitis & malis.

§ 4. *Ad motiua aliarum sententiarum.*

AD PRIMVM argumentum *primæ sententiæ*, & *ad eius confirmationem* patet solutio ex secunda conclusione, in qua explicatum est, qua ratione, non obstante inconsideratione actuali, possit reperiri in homine potentia moralis ad considerandum, etiam in particulari, id, propter cuius inconsiderationem committitur peccatum; *cum vero dicitur*, defectum memoriæ non esse voluntarium, sed naturalem; *intelligi debet* de eo, qui *vel* prouenit ex impedimento naturali, vt ex læsione organorum, aut confusione vel debilitatione spirituum; *vel* ex defectu potentiæ moralis ad habendum actum memoriæ, vt cum nihil consideratur, quo moraliter possit homo excitari ad huiusmodi actum; aut ita est homo intentus alteri negotio, vt moraliter censeatur impossibile alijs intendere. *Verum est tamen*, quod cum defectus potentiæ moralis isto vltimo modo contingit, poterit esse voluntarius in sua causa, si aut præuisus est, aut potuit, & debuit præuideri in illa nimia intentione ad alia.

AD SECVNDVM respondetur, negando antecedens, quia iam constat, illam inconsiderationem esse voluntarium, quando adest prædicta potentia moralis.

AD FVNDAMENTVM *secundæ sententiæ*, patet solutio ex vltima conclusione, & eius probatione.

AD ARGVMENTVM tertiæ, cum *sua confirmatione*, patet etiam solutio ex secunda conclusione.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ignorantia diminuat peccatum?

PRIMA CONCLVSIO. *Ignorantia inuincibilis, & quæ totaliter à peccato excusat, non minuit peccatum, sed omnino aufert.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Ignorantia, quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit, nec auget.*

TERTIA CONCLVSIO. *Illa sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati, & tamen totaliter à peccato non excusat.*

QVARTA CONCLVSIO. *Quando ista ignorantia, quæ est causa peccati, & non totaliter excusat à peccato, est directè & per se voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid vt liberius peccet, non diminuit, sed potius auget peccatum.*

VLTIMA CONCLVSIO. *Quando vero eadem ignorantia non est directè voluntaria, sed indirectè, vel per accidens, tunc diminuit peccatum.*

COMMENTARIVS.

CIRCA SECVNDAM conclusionem *aduertendum est*, intelligendam esse de peccato praui affectus, quod reperiri potest cum hac ignorantia concomitante, etiam si sit inuincibilis, vt explicui articulo præcedenti; non tamen de peccato actus externi, nam ignorantia concomitans, si sit inuincibilis, excusat omnino à culpa actum illum, vt ibidem dixi; si autem sit vincibilis; habet rationem consequentis, saltem respectu volitionis interpretatiuæ, quam in illo actu censetur homo habere: & ideo eodem modo iudicandum est de ipsa, quantum ad effectum diminuendi peccatum, sicut de ignorantia consequenti, aut inuoluntaria indirectè, de qua DIVVS THOMAS agit vltima conclusione.

Neque obstat tertia conclusio, in qua DIVVS THOMAS dicit, requiri, ignorantiam esse causam peccati, vt diminuat peccatum; *quoniam* etiam ignorantia concomitans est aliquo modo causa illius actus, non quidem secundum substantiam, sed quantum ad modum, qui est, esse voluntarium, vel non voluntarium, nam (vt loco citato explicui) si ista ignorantia sit omnino inuincibilis, facit actum omnino non voluntarium, & consequenter si fuerit vincibilis faciet minus voluntarium.

QVARE si quis cum ignorantia vincibili & concomitante interficiat hominem, vt si non adhibuit sufficientem diligentiam ad cauendum, ne id, in quod proijciebat sagittam, esset homo, & habebat affectum, ratione cuius multo melius id faceret, si non haberet ignorantiam; A non excusabitur à peccato totaliter, neque quantum ad affectum, neque quantum ad actum externum; imo neque culpa praui affectus erit minor ratione ignorantiæ, quoniam cum ignorantia in isto casu non minuat cognitionem, quæ requiritur ad illum affectum, non potest reddere ipsum minus voluntarium, tamen culpa externi homicidij erit minor, quàm si fieret à sciente.

SED OBIICI potest, ignorantiam illam non minuere culpam actus externi, sed omnino tollere eam: quoniam actus ille externus in ratione homicidij non est malus, quia vt sic nullo modo est voluntarius; quod sic probatur, actus ille ita sumptus non est voluntarius *secundum se*, vt constat, quia non est formaliter volitus; *neque in causa*, nam maxime in ignorantia, quæ tamen non est eius causa, quoniam est concomitans, vt supponimus; *neque potest dici* voluntarium ratione praui affectus, *quoniam* sequitur, quod habeat eandem & æqualem malitiam cum ipso, sicut actus externus cum interno.

B *Respondetur*, actum illum in ratione homicidij esse voluntarium secundum se, & formaliter, non tamen directè, sed indirectè; & ideo non esse necessarium, quod sit formaliter volitus, sed satis est, quod possit & debeat impediri, & non impediatur. *Aut secundo* dici potest, quod eadem volitione, qua formaliter est volitus ille actus, in quantum est proiectio sagittæ, est etiam interpretatiuè volitus, in quantum est occisio hominis: quoniam sufficiens fundamentum est, velle proijcere sagittam, cum illo defectu diligentiæ requisitæ ad vitandum homicidium, vt possimus interpretari voluntatem eius, qui habet talem actum, dicendo, quod vult occidere hominem.

CIRCA EANDEM conclusionem, & sequentes, ADVERTENDVM est, quod *per ignorantiam, quæ est causa actus*, non intelligit DIVVS THOMAS in hac conclusione, & in reliquis, *ignorantiam antecedentem*, prout ista distinguitur à consequenti; C nam diuisio ignorantiæ in antecedentem & consequentem fit per respectum ad actum voluntatis, vt explicui in principio huius quæstionis; *sed intelligit ignorantiam* quæ aliquo modo est causa actus, hoc est, vel quoad substantiam, vel quoad modum; & nihilominus simul est consequens, quia est voluntaria, & vincibilis.

Circa quartam conclusionem, est

DVBIVM I.

Vtrum ignorantia, quæ est directè & expresse volita, siue quæ ab alijs appellatur affectata, diminuat aliquo modo peccatum?

§. 1. *Ratio dubitandi: & fundamentum pro solutione; Affectata ignorantia duplex.*

Et ratio dubitandi pro vtraque parte sumitur ex ipso D. Thoma, nam *parti negatiuæ* fauet aperte in hac conclusione, *affirmatiuæ* vero in articulo præcedenti; vbi dicit, ignorantiam voluntariam directè, siue affectatam, nõ excusare totaliter à peccato, sicut neque ignorantiam voluntariam indirectè; in quo videtur supponere, vtramque excusare eodem modo, scilicet non totaliter, sed partialiter, hoc est minuendo peccatum, & supra quæst. 6. art. 8. vbi primum refert duos modos, quibus ignorantia potest esse voluntaria, scilicet directè, vt cum est affectata, & indirectè; & postea subdit: *cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum non potest causare simpliciter inuoluntarium: causat tamen secundum quid inuoluntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset præsente scientia*; ex quibus verbis non solum habemus testimonium D. Thomæ, sed etiam rationem ad probandum, ignorantiam affectatam causare aliquo modo inuoluntarium, & ex consequẽti diminuere voluntariũ; & ex hoc aperte colligitur intentum, scilicet quod diminuat peccatum; quia (vt D. Tho. inquit in principio huius articuli) in tantum ignorantia potest diminuere peccatum, in quantum diminuit voluntarium.

Ad huius solutionem *aduertendum*, ignorantiã posse esse affectatam siue expresse volitam diuersis modis, vt colligitur ex Caietano articulo præcedenti, & ex Alphonso de Castro lib. 2. de lege pænali cap. 14. & ratione atque experientia ostẽditur, quoniam potest esse volita propter diuersos fines, qui omnes possunt ad tres reduci; *primus* est, vitatio alicuius mali moralis, vt cum quis expresse vult ignorare aliquid, quia existimat esse peccatum, acquirere, aut recipere notitiam ipsius; & vult vitare hoc peccatum; aut credit exercere, opus prohibitum, cum notitia prohibitionis esse quoddam genus irreuerentiæ contra legem prohibentem, & contra authorem legis, & ideo vt vitet hanc irreuerentiam, vult ignorare prohibitionem. *Secundus* finis potest esse remotio alicuius mali naturalis, vt cum quis vult carere notitia alicuius rei, vt vitet laborem, quem in eius acquisitione deberet subire. *Tertius* est, executio alicuius operis, quod de se sit peccatum, & malum; vt cum quis vult ignorare prohibitionem talis operis, aut con-

A ditiones & circumstantias, quæ reddunt ipsum magis malum, vt ita liberetur à remorsu conscientiæ, & ab eius persuasione, & à tota difficultate, quam hac de causa pateretur in executione illius operis, & ita liberius, & iucundius ipsum exequatur; sicut si quis velit vti muliere non sua, & velit ignorare an sit coniugata, ne, si sciat esse coniugatam, retrahatur aliquo modo ab illo actu, propter maiorem malitiam, quam habebit ratione illius circumstantię; aut si quis velit exercere artem magicam, & velit ignorare eius prohibitionẽ, vt vitet renitentiam voluntatis, quæ posset oriri ex notitia prohibitionis. Hoc supposito,

§. 2. *Responsio ad dubium propositum.*

Dico primo, *quando ignorantia est affectata propter duos priores fines, minuit malitiam peccati, quod aut sit cum ipsa, aut procedit ab ipsa*, vbi consulto loquor hoc modo, vt comprehendam ignorantiam affectatam, quæ dicitur concomitans B & non solum eam, quæ est causa operis quoad substantiam. Probatur: ignorantia in isto casu minuit voluntarium in opere, quatenus tale opus est malum, aut peccatum; ergo etiam minuit malitiam, aut culpam; *consequentia* est euidens, quia si ad peccatum requiritur per se, quod sit voluntarium, impossibile est minui in ratione voluntarij, & non minui in ratione peccati; & *præterea*, quia in tantum opus, quod de se est malum, potest alicui imputari ad culpam, in quantum est voluntarium ipsi; & ita si nullo modo est voluntarium, nullo modo potest imputari; ergo similiter, si est imperfecte voluntarium, imputabitur imperfecte. Et *antecedens* probatur, quia ignorantia in isto casu non prouenit ex maiori affectu ad peccatum, quia non est volita propter ipsum peccatum, sed potius ad vitandum peccatum, aut maiorem grauitatem peccati, vel laborem; & ex alia parte tollit cognitionem, quæ requiritur ad voluntarium, ergo simpliciter & absolute minuit voluntarium.

Confirmatur, quia in isto casu peccatum ratione ignorantiæ committitur cum minori contemptu, & irreuerentia legis, quam si adesset C scientia opposita, ergo etiam habet minorem malitiem.

Neque obstat, quod ignorantia in isto casu sit affectata, & expresse volita; *quia non est* volita propter peccatum, neque propter aliquam circumstantiam aggrauantem peccatum: sed propter alios fines, vt supponimus; & ideo non est necesse, modum, quo ipsa est voluntaria, deriuari aliqua ratione ad peccatum.

Neque etiam obstat, quod peccatum in isto casu habeat duas malitias, vnam intrinsecam ex propria specie, alteram extrinsecam ratione ignorantiæ; *nam responderi* potest *primo*, falsum esse, quod ignorantia habeat semper propriam malitiam distinctam à malitia peccati, quod fit cum ea, vt explicui articulo secundo huius quæstionis. *aut secundo*, dici potest, quod etiam in casu, quo ignorantia ista haberet

propriam malitiam, diceretur minuere peccatum de quo loquimur, quia minueret propriam malitiam ipsius, quod est minuere peccatum intensiue, & intrinsece; & solum argueret ipsum extensiue, aut intrinsece, per additionem nouæ malitiæ, itaque vere & simpliciter diceretur de peccato sumpto secundum sibi propria, esse minus graue quam si committeretur à sciente; & solum diceretur grauius, propter adiuncta extrinseca, & accidentalia.

Imo aliqui dicunt, contingere posse, ignorantiam detrahere plus de grauitate malitię illius peccati, quam addere ratione proprię malitiæ: & ita peccatum ratione vtriusque malitiæ habere minorem grauitatem, quam haberet ratione propriæ malitiæ, si fieret sine ignorantia; & existimant, colligi hoc ex D. THOMA ad secundum, *sed procul dubio decipiuntur*, quoniam D. THOMAS ibi non loquitur de ignorantia affectata, sed de crassa, siue voluntaria solum interpretatiue, aut indirecte; quia loquitur de eà, quæ diminuit peccatum; & ipse solum de hac posteriori concedit expresse, diminuere peccatum, quamuis non neget hoc vniuersaliter de omni affectata.

DICO SECVNDO, *ignorantia affectata propter tertium finem non minuit peccatum, quod fit cum ea, sed potius censetur augere ipsum, saltem vt signum, & à posteriori non extensiue solum, si habeat propriam malitiam, sed etiam intensiue, & quantum ad propriam & specificam malitiam talis peccati*. Hæc conclusio est aperte DVRANDI in 2. distinctione 22. quæst. 3. GABR. quæst. 2. artic. 2. conclusione 3. RICAR. eadem d. circa secundum principale quæstione 3. & MARSILII in 2. quæstione 15. artic. 2. Dub. 3. conclusione 3. & ALMAINI. tract. 1. mor. cap. 5. qui omnes loquuntur expresse in casu, quo quis eligit ignorare, vt liberius peccet.

Et probatur PRIMO testimonio D. THOMÆ in hac conclusione, quam explicamus. *Neque potest responderi*, sensum eius esse, quod ignorantia affectata in isto casu solum augeret peccatum extrinsece, scilicet ratione propriæ malitiæ, quam ei addit; *quoniam* probat hoc ex eo, quod peccatum sic commissum est magis voluntarium, & procedit ex maiori affectu voluntatis, quod tamen constat intelligendum esse de ipso peccato, secundum propriam speciem.

SECVNDO probatur ratione, quoniam ignorantia in isto casu auget voluntarium respectu illius peccati, aut est signum maioris voluntarij; ergo eodem modo auget eius malitiam. *Consequentia* patet, quia quo aliquod peccatum est magis voluntarium, eo est grauius intra propriam speciem; *& antecedens* probatur, quia quanto aliquid est volitum cum maiori damno & incommodo, tanto est volitum cum maiori affectu voluntatis; est enim signum magni affectus circa aliquid, velle se exponere periculis, & damnis propter ipsum; ergo etiam, velle committere peccatum aliquod cum damno ignorantiæ, procedit ex magno affectu voluntatis ad tale peccatum.

Confirmatur, quoniam ignorantia in isto casu est volita tanquam medium ad committendum peccatum; ergo auget voluntarium circa

A ipsum peccatum, aut saltem est signum intensionis affectus ad ipsum; patet *consequentia*, quia difficultas aut malitia medij auget hoc modo voluntarium circa finem, vt explicui supra quæst. 73. art. 7. & confirmaui exemplis adductis ex doctrina D. THOMÆ, quibus potest addi aliud ex quæstione sequenti art. 6. vbi de passione consequente actum voluntatis inquit D. THOMAS, quod non diminuit peccatum, sed magis auget vel potius est signum magnitudinis eius, in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati.

§. 3. *Duæ obiectiones contra traditam doctrinam examinantur.*

SED CONTRA conclusionem hanc arguitur, ignorantia, quantumcumque sit affectata minuit voluntarium: ergo & peccatum; probatur *antecedens tum quia* minuit, aut tollit cognitionem, quæ requiritur per se ad voluntarium;
B *tum etiam quia* propter ipsam peccatum, quantum ad malitiam, vel prohibitionem, quæ ignoratur, est voluntarium modo quodam minus perfecto, quam si adesset scientia; quia solum est voluntarium indirecte & interpretatiue; & tamen si adesset scientia, esset voluntarium directe, & expresse, & formaliter, aut saltem virtualiter; & voluntarium directe perfectius est voluntarium, quam indirecte.

SECVNDO, ignorantia in isto casu minuit contemptum legis, quoniam maior contemptus legis est transgredi eam scienter, quam cum ignorantia, etiam affectata; ergo minuit malitiam peccati.

Confirmatur ex illo Lucæ 12. *Seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non se praeparauit, & non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis.*

AD PRIMVM respondetur negando antecedens, & ad vtramque probationem respondetur, quod cum dicimus, diminutionem cognitionis, & esse voluntarium indirecte, diminuere perfectionem voluntarij; intelligi debet, dummodo cætera sint paria, ratione quorum potest voluntarium cresce-
C re; quoniam alias, quamuis ex his duobus capitibus voluntarium diminuatur, poterit aliunde crescere: & ita contingit in præsenti; nam vehementia propensionis ad actum peccati auget magis voluntarium, quam ignorantia diminuat auferendo scientiam, & faciendo quod ille actus sit voluntarius indirecte.

Quod si obijcies, sequi ex hoc, quod in isto casu non augeatur voluntarium, neque peccatum propter ipsam ignorantiam, sed propter propensionem voluntatis; *Respondetur*, concedendo sequelam, & propterea consulto addidi in conclusione illa verba, *saltem vt signum & à posteriori*, quoniam cum ignorantia supponat affectum ad actum peccati, saltem vt rationem à priori ex parte obiecti, non potest esse causa suæ vehementiæ, aut intensionis, sed solum erit signum à posteriori; & hoc insinuauit Diu. THOMAS, cum dixit de hac ignorantia, quod *videtur augere*, quia scilicet non est causa augmenti, sed signum

& in-

& indicium, vt aduertit CONRADUS, & clarius, cum dixit, ideo hanc ignorantiam augere voluntarium, quia ex intensione voluntatis ad peccandum prouenit, quod aliquis velit subire ignorantiæ damnum.

Neque ex hoc sequitur, quod in isto casu sola volitio, qua ignorantia est affectata, habeat maiorem malitiam; & non actus peccati, qui fit cum illa ignorantia; *quia etiam* iste actus procedit aliquo modo ab illa volitione, hoc est, mediante ignorantia, tanquam medio ordinato ad ipsum tanquam ad finem; & ideo etiam participat intentionem voluntarij ab illa volitione; Quod si iste actus sumatur vt discontinuatus moraliter ab illa volitione, vt cum quis nunc vult ignorare, prohibitum esse commedere carnes tali die futuro, vt ita liberius eas commedat, & postea aduentante illa die, sine repetitione huius volitionis, comedat carnes: non est necesse quod sit magis voluntarius, aut malus ratione præcedentis volitionis; sed iudicandum erit de ipso iuxta modum scientiæ aut ignorantię, quam tunc habuerit homo.

QUOD SI VLTERIUS *quaeras, quid dicendum esset in casu, quod esset aequalitas ex parte affectus voluntatis ad peccatum?* RESPONDETUR, quod esset grauius, & magis voluntarium peccatum commissum cum scientia, quam cum ignorantia affectata; cæterum non admitto casum, quia impossibile est, quod in eodem homine non procedat ex maiori affectu ad actum peccati, velle ignorare legem, ne retrahatur ab eo, quam velle non obstante notitia legis exercere ipsum, vt supra probaui.

AD SECUNDUM *respondent aliqui,* quod quamuis in peccato scienter commisso reperiatur, aliquis modus contemptus, qui non reperitur in peccato commisso cum ignorantia affectata; tamen in isto reperitur maior intensio voluntarij, & hæc conditio præponderat in ordine ad grauitatem peccati; & ideo ratione eius peccatum posterius dicetur simpliciter grauius, quamuis secundum quid, & per accidens sit minus graue. *Sed mihi* videtur, magis facere ad grauitatem peccati contemptum legis, quam intensionem voluntarij. Et ideo *aliter respondetur*, negando antecedens, & ad probationem, dico, quod in illa volitione, qua quis, vt liberius peccet, vult ignorare legem: includitur maior contemptus legis & legislatoris, quam in peccato, quod committitur cum notitia legis; quoniam contemptus legis consistit in hoc, quod est nolle subijci ipsi, vt CAIETANUS explicat in sum. verb. *contemptus*, & ideo quanto hoc, quod est non subijci, est expressius, & formalius volitum, tanto contemptus est maior formaliter, & in ratione contemptus; constat autem, quod expressius vult non subijci regulæ, qui in casu nostræ conclusionis vult ignorare legem, quam qui cum notitia legis exercet illud opus; quoniam prior vult expresse remouere medium, quod directe ducit ad subiectionem respectu legis, scilicet applicationem eiusdem legis, quæ fit media notitia ipsius; quod tamen posterior non facit, sed solum non subijcitur legi, quod potest contingere sine hoc, quod velit expresse non subijci, aut relinquere medium per se ordinatum ad subiectionem; *Et quod* velle relinquere mediū per se ordinatum ad subiectionem, pertineat per se ad contemptum legis, explicatur à simili ex doctrina D. THO. qua. 2.2. q. 105. art. 2. ad secundum, inquit, quod contemptus illorum bonorum, quæ directe ducunt ad pœnitentiam, & remissionem peccatorum, constituit peccatum intensissimum.

Ad confirmationem respondetur, ex illo loco solum probari, esse grauius peccatum, quod committitur scienter, quam id quod committitur cum ignorantia crassa, non affectata: quoniam per affectatam in ordine ad finem, de quo loquimur in vltima conclusione, scilicet ad non faciendum id, quod dominus vult: magis contemnitur voluntas domini, quam per scientiam, vt dixi.

Ex hac conclusione sequitur, ignorantiam, quam quis affectat ad vitandum pœnam, augere prædicto modo peccatum; vt si quis affectat ignorare legem, qua imponitur pœna excommunicationis contra facientes scienter id, quod ipse vult facere: quia existimat quod ita excusabitur ab illa pęna; aut si affectet ebrietatem, vt ita interficiat hominem, & possit apud iudicem excusari à pœna in iure decreta contra homicidas, dicendo, se fuisse ebrium cum homicidium patrauit; & probatur, quoniam in isto casu ignorantia est affectata ad exercendum liberius actum peccati, hoc est sine metu pœnæ.

§. 4. *Ratio dubitandi posita in principio dubij, dissoluitur.*

AD RATIONEM dubitandi in principio propositam, respondetur, D. THOM. in isto articulo loqui tantum in casu secundæ conclusionis, vt cōstat ex eius verbis; & in articulo præcedenti solum æquiparasse ignorantiam affectatam cum voluntaria indirecte, in hoc quod neutra excusat totaliter à peccato; non vero in hoc, quod vtraque semper diminuat peccatum; quia hoc reliquit explicandum in hoc articulo.

Et ad testimonium adductum ex q. 6. *Dico primo*, quod quamuis negari non possit, D. THO. ibi loqui etiam de ignorātia affectata, cum dicit, ignorantiam, quæ contingit aliquo ex illis modis, quos enumerauerat, causare inuoluntarium secundum quid, vt ibi probaui: tamen dici potest, quod non loquitur de ea vniuersaliter, & quomodocumque sit affectata, sed indefinite; ad cuius veritatem satis est, quod aliquando causet inuoluntarium, scilicet quando est affectata in ordine ad duos priores fines, supra explicatos: non tamen est necessarium, quod etiam, quando est affectata in ordine ad tertium finem, causet inuoluntarium, & peccatum. *Dico secundo*, quod etiamsi admittamus, D. THO. ibi loqui de ignorantia affectata vniuersaliter, & in omni euentu, etiam in casu, quo est affectata in ordine ad tertium finem; nihil sequitur contra doctrinam huius articuli: quoniam simul possunt esse in voluntate duæ volitiones, quarum *vna* sit formalis valde intensa, absoluta & efficax, & sit volitio exercendi actum peccati; & *altera* sit interpretatiua, conditionata, & inefficax, & sit velleitas non exercendi eundem actum, aut simpliciter, aut quantum ad modum, vt prædicto articulo explicui; & *respectu primæ*, erit actus voluntarius simpliciter, & cum magno conatu volūtatis, *respectu vero secunda*, inuoluntarius secundum

quid, quia est contrarius inclinationi secundum quid voluntatis, & quia vtraque volitio tribuitur aliquo modo ignorantiæ, *prior quidem tanquam signo & posterior tanquam fundamento* illius interpretationis, ideo vere potuit dicere Diu. THOMAS, duo illa de ignorantia affectata in isto casu, scilicet, & quod causat inuoluntarium secundum quid, & quod auget voluntarium, & peccatum.

CIRCA vltimam conclusionem est,

DVBIVM II.

Vtrum ignorantia crassa, seu indirecte voluntaria diminuat peccatum, reddendo ipsum leuius intra eam speciem quam haberet si fieret cum scientia, vel potius transferendo ipsum ad aliam speciem peccati leuiorem.

§. 1. Proponuntur variæ opiniones.

QVOD EST inquirere, an peccatum commissum cum prædicta ignorantia sit eiusdem speciei cum alio peccato scienter commisso circa eandem materiam; vel potius sit alterius speciei? In qua re est PRIMA SENTENTIA CAIETANI in hoc articulo, qui dicit quatuor. *Primum* est, peccata commissa ex ignorantia iuris naturalis esse eiusdem speciei directe, & per se, cuius essent, si scienter committerentur. *Secundum*, peccata commissa ex ignorantia voluntaria, priuante omnino vsu rationis, qualia sunt peccata ebriorum & amentium voluntarie, non pertinere ad eam speciem, ad quam pertinerent, si essent facta scienter: sed pertinere ad speciem ignorantiæ, ex qua procedunt, scilicet ebrietatis, aut amentiæ voluntariæ, tanquam circumstantias aggrauantes eius malitiam. *Tertium*, peccata commissa ex culpabili ignorantia facti, non esse eius speciei, cuius essent, si scienter committerentur: sed pertinere ad species actuum volitorum, ex quibus procedunt, tanquam circumstantias aggrauantes malitiam ipsorum; vt si quis, non adhibita sufficienti diligentia existimet se proijcere sagittam in feram, & configat hominem; effectus iste occisionis hominis non est in specie homicidij, sed in specie incautæ sagittationis, tanquam eius circumstantia; & similiter siquis scienter interficiat hominem, quem culpabiliter ignoret esse clericum, effectus occisionis clerici non dat actus speciem sacrilegij, sed est circumstantia aggrauans malitiam homicidij intra propriam speciem. *Vltimum* est, peccata commissa, quæ fiunt ex ignorantia culpabili iuris positiui, quæ non sunt secundum se mala, sed solum, quia prohibita: esse in eisdem speciebus, in quibus essent, si committerentur à sciente, non tamen per se sed reductiue.

FVNDAMENTVM CAIETANI quantum ad hæc omnia, est vnum: scilicet quod quamuis neque auersio à Deo, neque contrarietas ad legem, vel ad virtutem, debeat esse per se intenta, quia neutra specificat peccatum: tamen ea conditio, secundum quam obiectum habet, quod specificet peccatum, quæ appellatur formale specificatiuum peccati in genere moris, debet esse intenta per se; & directe, & non solum per accidens, & consequenter; & hoc fundamentum sæpe repetit CAIETANVS, vt explicui supra quæstione 73. art. 8. Dub. 2. vbi proposui argumenta, quibus probari potest, & simul retuli varia loca ipsius, & peculiariter vnum, in quo videtur ab isto fundamento dissentire; & specialiter ab eo, quod hic dixit secundo loco. Quomodo vero ex fundamento isto ipse colligat diuersitatem, quam in suis dictis constituit inter illas ignorantias, facile potest apud eum videri.

SECVNDA sententia est ALPHONSI DE CASTRO. 2. lib. de lege pœnali cap. 14. vbi partim conuenit cum CAIETANO, & partim dissentit ab eo; nam quantum ad *secundum eius dictum* conuenit cum ipso expresse, vt constat ex §. *prima principalis conclusio*, circa finem, & *de primo & vltimo* nihil dicit aperte; tamen quantum *ad tertium* dissentit vt patet in vers. *nec refert* vbi dicit, in eo, qui ex ignorantia crassa facti aliquid facit, considerandum esse, an illud fecerit dando operam rei illicitæ, vel licitæ; & in *priori casu*, peccatum pertinere ad eam speciem, ad quam pertineret, si committeretur sine ignorantia; in *posteriori* vero pertinere ad aliam speciem leuiorem, verbi gratia siquis volens interficere hominem, aut exercendo alium actum sibi prohibitum, interficiat eum, quem ex ignorantia crassa nesciebat esse clericum, committet peccatum, quod habebit eam speciem culpæ, quam haberet, si esset scienter commissum, scilicet homicidij, & sacrilegij; & similiter, qui accedens ad non suam, accessit ad eam, quam ex simili ignorantia nesciebat esse suam, non excusabitur à culpa fornicationis, & incestus; si tamen similes effectus cum eadem ignorantia sequantur ex actibus alias licitis, vt mors clerici ex venatione licita; & accessus ad consanguineam ex actu, quo quis volebat dormire cum sua vxore, quamuis sint peccata, tamen non pertinent ad eam speciem, ad quam pertinerent, si scienter fierent, scilicet primus ad speciem homicidij & sacrilegij, & posterior ad speciem fornicationis & incestus; hanc sententiam quoad omnia sequitur COVARRV. nam quantum ad id, in quo conuenit cum sententia CAIETANI, scilicet, quantum *ad secundum eius dictum*, sequitur eam in relectione cap. si furiosus, de homicidio voluntario 3. parte in initio numero. 2. vers. *superest difficultas*; & quantum ad id, in quo dissidet ab ea, scilicet quantum *ad tertium dictum*, in relectione cap. *alma mater* de sententia excommunicationis §. 10. num. 16. vers. *illud sane.*

FVNDAMENTVM huius sententiæ quantum ad hoc vltimum est, quod malum non sequitur ex bono per se & necessario, neque vt in pluribus; & ideo respectu eius, qui solum est eius causa, medio actu bono & licito, non potest esse

esse voluntarium per se, sed solum per accidens, quod non sufficit, vt habeat malitiam eiusdem speciei cum ea, quam haberet si fieret à sciente: at vero malum sequitur per se ex malo, & ideo per se respectu eius, qui est eius causa medio actu malo, est voluntarium per se, & ex consequenti potest imputari ad culpam eiusdem speciei cum ea, quam haberet, si à sciente esset factum.

Et Confirmat hoc COVARRV. ex cap. *in lectum* 34. quæst. 1. & 2. vbi dicitur, quod maritus, in cuius lectum iuit soror vxoris suæ, quam ipse cognouit, credens esse vxorem suam, agat pænitentiam, quæ sibi indicta fuerit, sed legitimum suum coniugium habere permittatur. Ex qua decisione duo colliguntur. *Primum*, quod ille maritus habuit ignorantiam crassam, & culpabilem; quoniam iubetur agere pænitentiam; & *alterum*, quod excusatus fuit à peccato incestus, quoniam alioqui priuaretur vsu matrimonij, & petitione debiti; quibus si adiungamus, non posse assignari causam, propter quam fuerit ita excusatus, nisi quod dabat operam rei licitæ (putabat enim se accedere ad suam vxorem) constabit aperte intentum.

§. 2. *Notatio pro vera sententia.*

PRO SOLVTIONE *aduerte* dupliciter posse requiri cognitionem obiecti, aut circumstantię, vnde sumitur eius malitia. *Primo* præcise tanquam conditionem requisitam; vt sit voluntarium respectu talis obiecti, aut circumstantię; non enim potest dici voluntarius aliquis actus quatenus terminatur ad aliquod obiectum; si tale obiectum sit omnino ignotum, vt satis supra est explicatum. *Secundo* vt conditionem requisitam ex parte obiecti formalis specificantis peccatum, aut ex parte modi, quo peccatum aliquod committi debet, vt habeat complementum, ratione cuius significatur peculiari aliquo nomine, & punitur certis quibusdam pęnis: Estque magnum discrimen inter duos istos modos, quibus cognitio requiritur ad peccatum; nam *primus* est communis omnibus peccatis, non enim potest actus aliquis imputari ad culpam ratione alicuius obiecti, aut circumstantiæ, nisi in ordine ad illud obiectum, aut ad illam circumstantiam sit voluntarius. *Secundus* vero non est communis omnibus peccatis, sed proprius quibusdam speciebus ipsorum; sunt enim quędam rationes obiectiuæ peccatorum, quæ non dant peculiarem speciem actui, nisi sint expresse volitę, & propterea, vt dent speciem exigunt in operante notitiam ipsarū, quia nihil potest esse volitū expresse, aut explicite, nisi eodem modo cognitum, Sicut dubio citato in solutione quarti argumenti dixi, de ratione obiectiua odij & in eodem articulo circa solutionem tertij argumenti de quibusdam conditionibus generalibus peccatorum, & D. THOM. id expresse docet de inobedientia 2.2. q. 105. art. 1. ad primum. Hoc supposito,

§. 3. *Resolutio dubij.*

DICO PRIMO, *peccata, quæ solum priori modo postulant cognitionem obiecti aut circumstantiæ dantis speciem mali, si committuntur cum ignorantia crassa talis obiecti, aut circumstantiæ sunt eiusdem speciei, atque si cum notitia ipsius committerentur*; & hoc intelligendum est, siue sint actu voluntaria, cum committuntur, & secundum se, siue solum in sua causa, cuiusmodi sunt ea, quæ fiunt ab ebrijs. Vtraque pars patet ex argumentis, quibus probaui secundam conclusionem dubij citati, & specialiter secunda ex ijs, quibus supra quæstione 71. artic. 5. probaui, omissiones factas ab ebrijs, aut dormientibus, habere eandem speciem malitiæ, atque si fierent ab habentibus vsum rationis: vbi etiam explicui, qua ratione peccata, quæ fiunt à carentibus vsu rationis, non imputentur ipsis tunc, sed solum cum dederunt voluntariam causam eorum.

Ex HAC conclusione sequitur *contra secundam sententiam*, impertinens esse ad propositum, quod peccatum committatur dando operam rei licitæ, aut illicitæ. Probatur, quia si pluries sequatur, aut sit natum sequi peccatum ex actione; quæ secundum se sit licita, non erit minus voluntarium, quam si eodem modo sequatur ex actione illicita.

Confirmatur primo, quia actione alias bona potest sequi tam frequenter effectus malus, sicut ex actione mala; vt ex iaculatione quę vni sit licita; & alteri prohibita, potest, à quocunque eorum fiat, sequi eodem modo homicidium, si fiat per loca periculosa vbi probabile sit posse aliquem interfici.

Confirmatur secundo, quoniam effectus malus verbi gratia homicidium quando propter ignorantiam, aut inconsiderationem crassam sequitur ex iaculatione licita, imputatur ad peccatum: ergo istud peccatū pertinet ad aliquam speciem; sed non potest assignari alia species, ad quam pertineat; præter eam, ad quam pertineret si scienter fieret, quæ est species homicidij, quoniam non potest pertinere ad speciem iaculationis; cum hæc sit secundum se bona, ergo ad eam pertinet.

Neque potest dici, pertinere ad speciem incautæ iaculationis, vt CAIETANVS dicit; *primo*; quia alias idem dicendum esset, si iaculatio esset illicita; quod tamen Authores huius sententiæ non admittunt. *Et præterea*, quia inconsideratio, ratione cuius iaculatio dicitur incauta, non est mala, neque prohibita, nisi quatenus est causa homicidij, & ex consequenti non potest habere aliam malitiam, præter eam, quæ consistit in transgressione præcepti prohibentis homicidium, & causas atque occasiones ipsius.

DICO SECVNDO, *peccata, ad quæ posteriori modo requiritur scientia, si cōmittantur cum ignorantia crassa, non sunt eius speciei, ad quam pertinerent si scienter committerentur*. Probatur, quia deest conditio

requisita ex parte obiecti specificatiui, ad specificandum, vt ex suppositione facta constat.

Ex hac conclusione sequitur, non esse hæreticum in foro conscientiæ eum, qui ex ignorantia crassa, & cũ culpa mortali errat in eis, quæ sunt fidei; neque peccatum, quod ita errando committit, esse hæresim. Probatur, quia ad hæresim requiritur pertinacia, vt Diu. Thomas docet 2.2. quæstione 11. artic. 2. ad tertium, & fatentur omnes Theologi, & iurisperiti, qui illo loco solent referri; sed hæc pertinacia consistit in hoc, quod quis sciens aliquid esse contrarium fidei, prout ab ecclesia Catholica seu Romana traditur, assentiatur ei: ergo error sine hac scientia, aut cum ignorantia crassa ei opposita, non est hæresis.

Et si quæras, an sit eadem ratio de errante ex ignorantia affectata? *Respondetur, quod quamuis aliqui* absolute respondent affirmatiue, & alij negatiue; tamen mihi, consequenter ad ea, quę dixi dubio præcedenti, videtur distinguendum; si enim ignorantia sit *affectata ad refugiendum laborem*, & ex pigritia, aut ad vitandum recessum ab ecclesia Romana, vt si quis existimet esse contra eius doctrinam id, quod ipsi proponitur: tunc error non erit hæresis, quia cum hac ignorantia non stat prædicta pertinacia; si tamen sit *affectata ad errandum in fide*, & ad recedendum ab eius regula, tunc error erit proprie & formaliter hæresis; quia, cum ignorantia in isto casu non minuat, sed potius augeat peccatum (vt dixi ex sententia Diu. Thomæ) non extrahat errorem à propria specie hęresis ad aliam leuiorem. Sed hæc magis sunt examinanda loco citato.

§. 4. *Ad fundamenta aliarum sententiarum.*

Ad fundamentum Caietani, Respondetur, solum esse verum in peccatis, de quibus proposita est secunda conclusio: non autem in omnibus, vt loco ibidem citato ostendi.

Ad fundamentum *secundæ sententiæ*, patet solutio ex eius impugnatione.

Ad confirmationem, respondetur, *primo*, ignorantiam in illo casu fuisse inuincibilem, & pœnitentiam impositam fuisse ad maiorem cautelam, vt homo ille postea esset cautior; & ne disciplina ecclesiastica deseratur, vt ibidem dicit *glossa* verb. *pœnitentia*; & confirmat alijs exemplis iuris, & aduertit, factum illud appellari in illo capite *scelus*, non quia vere fuerit peccatum ex parte hominis; sed quia speciem peccati habuit.

Secundo Respondetur, quod quamuis ignorantia illa non fuerit inuincibilis, potuit procedere ex negligentia leui, aut leuissima inspiciendi, an illa mulier esset legitima vxor; & ita propter eam excusatur ille homo à culpa mortali incestus; non tamen à veniali; & ratione primi excusatur ibi à pœna incestus, quæ cum sit grauis non censetur imponi nisi pro incestu, qui sit peccatum mortale: ratione vero secundi, præcipitur, quod adimpleat leuem pœnitentiam sibi iniunctam.

Pro complemento huius materię, superest explicandum. *Quando ignorantia excuset à pœna*
A *in iure statuta*. Ad cuius explicationem *aduertendum* est, quod loquimur quantum ad forum internum conscientiæ, & non quantum ad externum, in quo quia (vt supra dicebam) proceditur ex præsumptione, & regulariter loquendo ignorantia iuris non præsumitur inuincibilis; ignorantia vero facti sæpe præsumitur; ideo statuitur regula quædam generalis, scilicet, *ignorantiam facti & non iuris excusare*; quæ habetur in locis supra citatis ex iure ciuili, & in canonico, de regulis iuris lib. 6. quam aduertit Castro (lib. 2. de leg. pen. cap. 14. vers. *sicut dictum est*) non esse intelligendam vniuersaliter, & in omni euentu, sed regulariter tantum: quia quoties probari potuerit, aliquem inuincibiliter, & sine sua culpa ignorasse ius, non minus admittetur probatio talis ignorantiæ, quam si esset ignorantia facti; & pro hac sententia refert Abbatem. c. 2. de constitutionibus; quæ autem probatio ignorantiæ censeatur in iure sufficiens, non est nostrum explicare, sed iurisperitorum, quorum sententias circa rem hanc refert Castro loco citato.

B Secundo *aduerte* ex eodem Castro in eodem capite, in principio, pœnam, (quantum ad præsentem spectat disputationem) esse duplicem, *alteram* proprie dictam, qualis est illa, quæ imponitur propter peccatum, & ad eius punitionem, & vindictam, vt excommunicatio, & plures irregularitates, & multa alia; & *alteram* improprie dictam, qualis est illa, quæ non propter peccatum, sed propter aliam iustam causam statuitur, vt irregularitas, quam incurrit iudex, aut alius minister iustitiæ interficiendo iuste malefactorem; & irregularitas, quam incurrit bigamus, & inhabilitas ad sacros ordines & ad beneficia ecclesiastica, quæ ratione illegitimitatis contrahitur.

Tertio *aduerte*, quod etiam ignorantia (quantum ad propositum attinet) est multiplex, nam quædam est vincibilis, & alia inuincibilis; & rursus vtraque subdiuiditur duobus modis, nam imprimis interdum est iuris, & interdum facti: & præterea interdum est culpę, siue eorum, quorum notitia requiritur ad culpam, scilicet legis prohibentis, & facti; & interdum pœnæ tantum. Et de his omnibus, & de vtroque genere pœnæ, est nunc agendum, cæterum distinctis dubijs, vt clarius procedamus.

C Sit igitur, Primum & in ordine articuli.

III. DVBIVM.

Vtrum ignorantia inuincibilis culpæ excuset etiam à tota pœna proprie dicta, siue, quæ propter illam culpam est à iure statuta?

§. 1. *Resolutio dubij.*

Ad hoc sit conclusio *ignorantia inuincibilis, siue sit iuris, siue facti, sicut excusat à tota culpa, ita etiam in foro conscientiæ à tota pœna ei statuta, idque siue talis pœna sit ipso iure inflicta, siue sit per iudicis sententiam inferenda*. In hac conueniunt Adria. in 4. in materia

teria de clauibus quæstione 2. quæ incipit *secundo principaliter* vers. *ad rationes* CASTRO lib. 2. de lege pœnali cap. 14. vers. *secunda principalis conclusio* SOTO in 4.dist.22.quæst. 1. artic. 2. COVARRV. in relectione cap. *alma mater* 1. p. §. 10. numero 13. & 16. & CAIET. & alij expositores D. THOMÆ hoc loco. Et probatur, quoniam qui habet hanc ignorantiam, excusatur à debito incurrendi illā pœnā, ergo & ab ipsa pœna; *consequentia* patet, quia cessante debito, aut ratione incurrendi pœnam, etiam cessat ipsa pœna; & *antecedens* probatur, quia debitum incurrendi illam pœnam, est effectus per se culpę; & ablata causa, necesse est quod effectus pendens per se ab ipsa in fieri, auferatur, ita vt non incipiat esse.

Confirmatur ex capite *cognoscentes* de constitutionibus, vbi dicitur: *rem, quæ culpa caret, in damnum* (hoc est pœnam) *vocari non conuenit.*

EX HAC conclusione SEQVITVR PRIMO, quod, cum aliquod opus habet plures malitias ratione diuersarum circumstantiarum, si quis ignoret inuincibiliter malitiam, cui peculiariter est statuta aliqua pœna, excusatur à tota illa pœna, quamuis scienter faciat ipsum opus, quatenus habet alias malitias; vt, si quis iniuste interficiat aliquem, quem cognoscit esse hominem, & ignorat inuincibiliter esse patrem, aut esse clericum excusatur à tota pœna statuta parricidio, aut sacrilegio interficiendi clericum: non tamen à pœna statuta homicidio; & idem est de pœna statuta homicidio, quod sine culpa sequitur ex venatione licita, vel illicita; ita tenent fere omnes authores citati. Et probatur facile, quoniam, vt constat ex conclusione, qui excusatur à culpa, excusatur à pœna statuta culpæ: sed qui ignorat inuincibiliter circumstantiam, aut effectum, vnde oritur aliqua culpa, excusatur à tota illa culpa, siue actus (seclusa illa circumstantia aut illo effectu) sit bonus, siue malus; ergo etiam excusatur à tota pœna statuta illi culpæ.

Confirmatur ex capite *si vero secundo* de sententia excommunicationis: vbi, qui interfecit clericum nutrientem comam, & ex consequenti putauit, eum esse laicum propter defectum tonsuræ, atque adeo voluntarie dabat operam rei illicitæ, si ignorauit inuincibiliter esse clericum, excusatur à sententia excommunicationis.

SECVNDO sequitur, quod, si quis interficiat clericum, quem inuincibiliter credebat esse laicum, quamuis talem habeat affectum, vt, si sciret esse clericum nihilominus interficeret: excusatur ab excommunicatione; quamuis oppositum dicat COVARRV. §. citato numero 15. vers. *decimo perpensis.* Et probatur, quoniam (vt supra ostensum est) ignorantia concomitans inuincibilis, quamuis non excusat à culpa prauum affectum, tamen actum externum excusat à tota culpa, quæ per eam ignoratur; ergo cum in isto casu ignorantia qualitatis personę, scilicet, quod sit clericus, sit inuincibilis, quamuis propter internum affectum sit tantum concomitans, excusabit actum externum à culpa sacrilegij interficiendi clericum; ergo etiam excusabit interfectorem ab excommunicatione. Patet *ista consequentia*, quia hæc pœna non imponitur propter culpam praui affectus, sed propter culpam externæ occisionis.

TERTIO sequitur, quod, si quis ignorans inuincibiliter se esse excommunicatum, suspensum, aut interdictum, celebret, non est irregularis: ita tenet CASTRO cap. citato in fine, & est expresse definitum in cap. *apostolicæ*, de clerico excommunicato; & ratio colligitur ex dictis, quoniam irregularitas in isto casu est pœna imposita propter culpam celebrandi cum excommunicatione.

VLTIMO sequitur, quod, si quis suspiciat sacros ordines, ignorans inuincibiliter se esse excommunicatum, non incurrit suspensionem, sed sine dispensatione aliqua potest susceptos ordines exercere, & ad alios promoueri. *Contrarium* affirmat COVARRV. 1. p. relectionis citatæ §. 6. numero 6. *sed sine fundamento*, & ipse ibi refert INNOCEN. ABBATEM. FELINVM, & alios iurisperitos pro nostra sententia, quam etiam sequitur ALPHONSVS À CASTRO lib. citato cap. 15. vers. *Alterum quod circa occulte excommunicatos.* Et probatur, quoniam suspensio in isto casu est pœna statuta propter culpam suscipiendi sacros ordines cum excommunicatione contra prohibitionem Ecclesiæ. *Neque obstat*, quod sæpe suspendatur aliquis ab executione ordinis sacri, & fiat irregularis sine sua culpa, vt objicit COVARRV; *tum quia* nunquam hoc contingit sine iusta causa, quæ tamen in præsenti non reperitur, præter transgressionem prohibitionis & culpam, *tum etiam quia* in isto casu prius prohibetur prædicta susceptio ordinum, & postea ad eius punitionem imponitur pœna suspensionis, vt constat ex iuribus, ex quibus huiusmodi pœna colligitur, & (vt ipse COVARRV. fatetur & probat ex glossa in capite *illud* & in capite *Apostolicæ* de clerico excommunicato) nullus absque propria culpa punitur pænis in iure statutis aduersus eos, qui prohibitum actum fecerint.

SED OBIICIES, quod, in cap. v. *de ordinatis ab episcopo, qui episcopatui renunciauit*, Dicitur, quod, cum eo, qui non scienter suscepit ordines ab huiusmodi episcopo, nisi crassa & supina fuerit ignorantia, poterit discretus pontifex dispensare; vbi supponitur egere dispensatione eum, qui cum ignorantia magis excusante, quam crassa, hoc fecerit, quæ non potest esse alia, quam probabilis, & statim cap. 2. dicitur, quod cum clericis, qui ab episcopo excommunicato ignoranter ordines recipiunt, per suos poterit episcopos dispensari: & in cap. *cum illorum de sententia excommunicationis*, dicitur, quod qui cum excommunicatione suscipiunt sacros ordines, si *vel* ignorant *factum*, propter quod in illam pænam inciderunt, *vel ius*, quo imponitur, poterunt à suis episcopis sine mandato sedis apostolicæ obtinere dispensationem.

RESPONDETVR, quod in duobus primis capitibus non fit sermo de dispensatione, quę sit pæna imposita propter culpam, sed de ea, quæ sequitur ex aliquo defectu, scilicet ex defectu executionis ordinis sacri suscepti illo modo, & ita ibi solum dicitur esse necessariam dispensationem ad exercitium ordinis sacri suscepti ab episcopo, qui renunciauit loco & dignitati, & ab excommunicato; non tamen ad exercitium aliorum ordinum, qui antea essent legitime suscepti; neque ad recipiendum alios: ratio vero huius defectus (vt aduertit ABBAS super illud caput primum, &

glos. ibidem verb. *ignorantia*, & NAVAR. in manu. cap. 27. numero 221.) est, quod, qui non habet executionem sui officij, cuiusmodi est episcopus, qui ita renunciauit, aut qui est excommunicatus, non potest eam alteri dare; quare in his casibus solum incurritur ab ignorante inuincibiliter prædicta suspensio, non tamen irregularitas; at vero in nostro casu loquimur de suspensione, quæ est pœna imposita propter culpam. Nam quod ita ordinatus non habeat executionem ordinis, non prouenit ex eo, quod episcopus non potuerit eam dare, cum nullo modo sit ea priuatus; sed ex propria culpa, quam committit suscipiendo ordines cum excommunicatione contra prohibitionem ecclesiæ; & ideo, si propter ignorantiam excusatus fuerit ab hac culpa, etiam excusabitur ab illa pœna suspensionis; & ad tertium caput, dico, cum SILVES. verb. *irregularitas* numero 15. §. *quintum, si clericus.* & cum SOTO in 4. dist. 22. q. 1. art. 2. non esse intelligendum de ignorantia probabili, aut inuincibili, sed de crassa.

SED circa conclusionem restant tres difficultates explicandæ.

§. 2. PRIMA EST,

An qui existimans se interficere Petrum, quem scit esse sacerdotem, interficit Franciscum sacerdotem, incurrat excommunicationem?

AD HOC COVARRV. §. 10. num. 14. vers. *octauo constat.* Respondet affirmatiue, & probat hoc, quia in isto casu nulla est ignorantia, quæ occisori reddat inuoluntariam, aut non voluntariam occisionem sacerdotis.

Sed mihi distinguendum videtur, *aut* enim ille iudicabat probabiliter, aut poterat iudicare, illum, quem interficiebat, esse sacerdotem, vt quia videbat eum habere tonsuram, aut vestem sacerdotalem, vel aliqua alia de causa: *aut ignorabat* inuincibiliter illum esse sacerdotem, supposito quod non esset Petrus, quem volebat occidere, vt si videret illum esse indutum vestibus laicorum, quas noctu solebat gestare Petrus, & nullum prorsus haberet indicium, ad iudicandum eum esse sacerdotem, supposito quod non esset Petrus; & quod in isto casu ignorantia qualitatis personæ esset inuincibilis; patet, quia seclusa volitione interficiendi Petrum sacerdotem, esset inuincibilis aut probabilis, quia prudenter posset iudicare, illum hominem non esse sacerdotem; ergo etiam si talis volitio adsit, erit inuincibilis. Patet consequentia, quia illa volitio non tollit probabilitatem motiuorum, quibus illud iudicium innititur, neque adducit indicia, aut motiua ad iudicandum oppositum: *& in priori* casu dico, occisorem esse excommunicatum, quia non ignorabat inuincibiliter, aut probabiliter, illum, quem occidebat, esse sacerdotem, supposito quod non esset Petrus; *in posteriori* vero probabilius existimo, non esse excommunicatum: & probatur, quia ignorantia inuincibilis in eo casu excusat omnino actum externum à culpa sacrilegij interficiendi clericum; ergo & à pœna, quæ contra huiusmodi culpam est statuta.

Et Confirmatur, quia si is, qui occisus est, esset reuera laicus, occidens non maneret excommunicatus, quamuis interficeret illum animo interficiendi Petrum clericum, vt ibidem aduertit ipse COVARRV. vers. *decimo libet*, ergo idem dicendum est quando occisus est sacerdos, cum ignorantia inuincibili quod sit sacerdos, supposito quod non sit Petrus, & cum animo interficiendi Petrum sacerdotem. Patet *consequentia* quia in vtroque casu est paritas quantum ad culpam actus interni & quantum ad excusationem actus externi, à culpa sacrilegij interficiendi sacerdotem, quatenus contra eam est statuta pœna excommunicationis, quoniam hæc pœna solum imponitur contra externam occisionem sacerdotis, *& in priori* casu actus externus excusatur omnino ab ista culpa propter ignorantiam inuincibilem, *& in posteriori* non habet huiusmodi malitiam, quia reuera sit occisio sacerdotis, sed solum propter conscientiam erroneam.

§. 3. II. DIFFICVLTAS EST,

An ignorantia inuincibilis damni, quod per accidens sequitur ex opere alias illicito, excuset à pœna obligationis restituendi.

AD HOC Diu. THOMAS supra quæstione 73. artic. 8. respondet his verbis, *nocumentum, neque præuisum, neque intentum, si per accidens se habet ad peccatum, non aggrauat peccatum directe; sed propter negligentiam considerandi nocumenta, quæ consequi possunt, imputantur homini ad pœnam mala omnia quæ eueniunt, si dabat operam rei illicitæ.* Ex qua sententia videtur aperte colligi, quod, vt damnum, quod sequitur per accidens ex aliquo opere & non est intentum, neque præuisum ab operante, imputetur ipsi ad pœnam: requiruntur duo, *Primum*, quod opus sit secundum se illicitum; *secundum*, quod operans habeat negligentiam aliquam circa ea, quæ debeat facere, ad vitandum ne ex suo opere sequeretur illud damnum.

Sed quoniam (vt aduertit ADRIA. in 4. in materia de restitutione quæstione 17. cuius initium est: *Vtrum in foro animæ §. pro huius solutione*) culpa siue negligentia non eodem modo sumitur apud Theologos, & apud Iurisperitos; & potest dari ignorantia, quæ excusat omnino à culpa sumpta priori modo, & non à culpa sumpta posteriori modo; ideo potest *vlterius* requiri an isto casu, damnum prædicto modo subsequutum ex opere illicito imputetur, operanti ad obligationem restituendi? ad cuius explicationem *aduertendum* culpam, siue negligentiam, apud Theologos semper esse cum aliquo peccato coniunctam, ita vt apud eos nunquam *culpæ* nomen vsurpetur, nisi ad significandum peccatum, tamen apud Iurisperitos abstrahere à peccato, ita vt apud eos sæpe his nominibus significetur aliquid, quod

apud Deum non est peccatum. Solet autem culpa à Iurisperitis diuidi in *latam, leuē, & leuissimam*, vt aduertunt ADRIA. loco citato. NAVAR. in manuali cap. 17. numero 178. SILVES. verb. *culpa*, & alij; *lata* est, quando quis prætermittit eam diligentiam, quam omnes communiter adhibere solent, & nemo, nisi sit nimium negligens prætermittit: vt si quis librum commodatum in ostio domus relinquat. *Leuis* est, cum quis prætermittit eam diligentiam, quam regulariter homines diligentes suæ professionis solent adhibere; ita vt quamuis aliquando eam prætermittant, non tamē regulariter, vt si quis librum commodatum posuit in suo cubiculo, sed abiens non clausit ostium; *Leuissima* dicitur cum quis prętermittit eam diligentiam, quam solum adhibere solent homines diligentissimi, ita vt etiam diligentes soleant eam prætermittere: vt si quis librum commodatum reposuit in proprio cubiculo cuius ostium claue clausit, tamen oblitus est experiri, an vere clausisset, estque hoc discrimen inter has culpas iuridicas, quod *leuissima* fere semper caret culpa theologica, hoc est peccato; *leuis* vero interdum habet adiunctum peccatum veniale, & interdum nullum habet; tamen *lata* pro ratione materiæ & maioris, vel minoris negligentiæ, potest interdum habere adiunctum peccatum veniale, & interdum etiam mortale; & *quamuis aliqui* dubitent *an culpa lata possit reperiri sine vllo peccato* tam mortali quam veniali, & COVARRV. in relectione regulæ *possessor* secunda parte, & alij inclinent in partem negatiuam: *mihi tamen* opposita videtur probabilior, quam sequitur ADRIAN. loco citato. Et probatur, quia contingere potest, quod quis ignoret inuincibiliter ea, quæ communiter scire solent omnes suæ professionis; & dato quod habitualiter sciat ea, potest habere vel inuincibilem inaduertentiam, vel obliuionem naturalem. Hoc supposito.

RESPONDETVR, *quod is, qui in casu posito dedit damnum, quamuis habuerit culpam iuridicam: si tamen omnino caruit culpa theologica, non tenetur in foro conscientia, ante iudicis condemnationem resarciendum damnum illud.* Contrarium sentiunt ADRIA. loco citato, & COVARRV. in epitome 4. decretalium parte 2. cap. 6. §. 8. numero 12. & 13. sed nostram sententiam sequuntur SILVES. verb. *aduocatus* numero 16. §. vltimo & verb. *culpa* numero 5. & verb. *restitutio* 2. §. *duodecimo*, & §. *decimoseptimo*, & multi iurisperiti, quos ipse his locis, & COVARRV. locis citatis referunt, & probatur aperte quoniam, vt docet Diu. THOMAS 2.2. quæst. 62. articulo 6. secluso contractu nemo contrahit obligationem restituendi, nisi ratione rei acceptæ, aut ratione iniustę acceptionis: sed qui ex sola culpa iuridica, & sine vllo peccato damnum intulit, neque habet apud se rem alienam, neque commisit iniustam acceptionem; quia vbi non est peccatum, non potest esse aliqua iniustitia; ergo non contrahit obligationem restituendi.

Apposui tamen illa verba, *ante iudicis condemnationem*, quia in casu posito læsus habet ius ad petendum in foro exteriori restitutionem, quamuis sciat damnum esse illatum per solam culpam iuridicam, & sine culpa theologica, & iudex tenetur per sententiam compellere eum, qui damnum intulit ad faciendum restitutionem, & ipse ad faciendum eam tenetur post latam sententiam. Quod probatur, quia in iure statutum est, vt is, qui damnum intulit, resarciat huiusmodi damnum, etiamsi nocere noluerit, vt constat ex l. *sed & quicumque*; imo & ex toto titulo ff. *ad legem Aquiliam*, Sed hæc dispositio iuris est iusta, ergo dat iustam actionem læso, & sententia iuxta eam lata obligat in conscientia.

SED OBIICIT COVARRVVIAS, lex ciuilis, modo iusta sit, & non pœnalis, obligat subditos in foro conscientiæ, etiam ante iudicis sententiam: sed leges citatæ, quæ in isto casu iubent damnum solui, sunt iustæ, & non sunt pænales, *tum quia* nullam supponunt culpam, quam puniant, & quamuis supponant culpam iuridicam, tamen obligatio restituendi est pæna improportionata ipsi. *tum etiam quia* restitutio damni ex parte læsi est inter esse & propriæ rei admissæ adquisitio.

Confirmatur primo, quia si is, qui intulit damnum, non tenetur in foro conscientiæ ad eius restitutionem, ergo lex, quæ obligat ipsum ad huiusmodi restitutionem, est iniusta. Patet consequentia, quia obligat eum ad soluendum id, quod non debet.

Confirmatur secundo, quia læsus habet ante iudicis sententiam ius ad petendum hanc restitutionem, ergo etiam is, qui læsit, tenetur ante iudicis sententiam eam facere. Patet *consequentia*, quia ius ad petendum supponit in altero extremo debitum ad reddendum.

AD ARGVMENTVM, ALIQVI respondent, legem illam esse aliquo modo pænalem, quia, etsi non supponat culpam Theologicam, supponit tamen culpam iuridicam, quæ etsi proprie non sit culpa & peccatum, tamen in iure culpa censetur; *adduntque, non obstare*, quod pæna hæc sit grauior, quam culpa, neque propterea legem censendam esse iniustam; *quia sæpe* in iure grauiores pænæ culpis leuioribus decernuntur, neque in eo tam grauitas culpę, quam publica pax & vtilitas consideratur; postulabat autem publica vtilitas, vt etiam propter culpam leuem iuridicam cogerentur homines resarcire damnum, presertim cum illud intulerunt dando operam rei illicitæ; *tum* vt à rebus illicitis magis abstinerent, *tum etiam* vt in cauendo damno alieno, in quo negligentes esse solent, fierent diligentiores. SECVNDO dici potest, quod etiam dantur leges iustæ, & non pænales, quæ non obligent in conscientia ante iudicis sententiam, quia legislatores non intendunt per eas aliter obligare; cuiusmodi sunt leges, quę propter solum solemnitatis defectum irrita reddunt testamenta; & leges, quæ præcipiunt lucratum in ludo restitui perdenti; & aliæ similes, de quibus agendum est in materia de legibus, & in materia de restitutione; vbi latius est hoc examinandum.

Ad primam confirmationem respondetur, negando consequentiam, quia licet inferens damnū in isto casu non teneatur absolute ad restitutionem, tamen, supposita sententia iudicis, tenetur, & ad hoc solum obligat lex; quod exemplo legum quas retulimus, explicari potest; & quamuis etiam obliget iudicem ad ferendum hanc sententiam, non est iniusta, quia ratione publicæ vtilitatis supra explicatæ potuit hoc iuste statui; sicut etiam propter reipublicæ tranquillitatem, & vt rerum dominia sint certa, & distincta, & finis imponatur

litibus

litibus, & contentionibus, iustę sunt leges præscriptionis, quę rei alienæ transferunt dominium, non solum in foro exteriori, sed etiam in foro conscientiæ.

Ad secundam confirmationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, quia læsus solum habet ius ad petendum in iudicio restitutionem, & hoc non est ius, ratione cuius sit sibi debita ante iudicis sententiam, sed solum ad petendum, quod ponatur conditio necessaria, vt fiat sibi debita, scilicet sententia iudicis, & poni hanc conditionem ipso petente est sibi debitum ratione legis. Neque mirum est, quod simul liceat lædenti non restituere, & læso petere iudicialiter restitutionem; nam in exemplis adductis est hoc idem concedendum; & quamuis COVARRV. in c. *cum esses* testamentis numero 10. pronuntiato 6. dicat, ista duo esse inter se repugnantia, & contradicentia; tamen in secunda parte relectionis regulæ *peccatum* §. 4. dicit hæc duo simul esse vera: *lucranti in ludo prohibito licet acquisitum lucrum possidere; & perdenti etiam licet lucrum perditum petere iudicialiter.*

§. 4. III. DIFFICVLTAS EST.

An ignorantia inuincibilis, quæ excusat omnino à culpa theologica homicidij facti priuata authoritate, excuset etiam à pœna irregularitatis?

VT, SI ALIQVIS sagitta cõfigat hominem, quem existimauit esse feram, adhibita prius sufficienti diligentia ad cauendum, ne esset homo. Ad hoc omnes respondent affirmatiue, in casu, quo is, qui fuit causa homicidij, dabat operam rei licitæ: & potest hoc facile probari multis iuribus, in quibus est aperte definitum, quæ referuntur ab authoribus statim citandis.

SED DVBIVM EST, *an, idem sit dicendum in casu quo dabat operam rei illicitæ?* & in hoc multi ex iurisperitis sequuntur partem negatiuam, quos refert COVARRV. secunda parte relectionis Clementinę, *si furiosus* §. 4. & ex theologis SILVES. verb. *homicidium* 2. numero 2. reg. 3. & *homicidium* 3. numero 6. CONRAD. supra q. 73. art. 8. & CAIET. 2. 2. quæst. 64. art. 8. fauet eis DIV. THOMAS eisdem locis, & in addi. 3. parte quæstione 39. articulo 4.

SED RESPONDETVR affirmatiue, ita tenent SOTVS lib. 5. de iustitia & iure. quęst. 1. art. 9. ALPHONSVS à Castro lib. 2. de lege pen. cap. 14. versi. *prima principalis conclusio*, & versi. *hic tamen admoneo*. Et COVARRV. late loco citato: & probatur, quoniam in isto casu propter ignorãtiam fit, quod homicidium nullo modo sit voluntarium homini, qui est eius causa; ergo etiam fit quod non imputetur ipsi ad pœnam irregularitatis. *Antecedens* patet, quoniam alias ignorantia non excusaret à culpa: & *consequentia* probatur, quia irregularitas non incurritur propter homicidium, nisi sit voluntarium; & hæc est efficacior ratio pro hac sententia.

ALII probant eam hoc argumento: propter ignorantiam excusatur homo in isto casu à culpa homicidij, ergo etiam excusatur à pœna irregularitatis; patet *consequentia* quia hæc pœna non statuitur in iure contra homicidium factum priuata authoritate, nisi quatenus est peccatum; & *confirmatur*, quia irregularitas secundum communem Doctorum sententiam non incurritur, nisi in casibus in iure expressis: sed in iure pontificio non reperitur textus, in quo sit definitum, quod, qui omnino excusatur à culpa homicidij, quoniam adhibuit sufficientem diligentiam ad cauendum, ne ex suo opere sequeretur tale homicidium, incurrat irregularitatem, si dabat operam rei illicitę; ergo in isto casu non incurritur irregularitas. Solet etiam *confirmari* hæc sententia, quia ex opposita sequuntur multa inconuenientia, quę late refert COVARRV. loco citato n. 10.

SED ADVERTENDVM est, quod SOTVS & COVARRV. locis citatis dicunt, sententiam istam limitandam esse ad casus, in quibus opus illicitum, ex quo sequutum est homicidium, non erat illicitum in quantum periculosum, vt ex eo sequeretur homicidium, sed alio titulo; pro quo *notant*, dupliciter posse aliquod opus in hac disputatione dici illicitum, aut prohibitum: *Primo*, quia periculosum, vt ex eo sequatur homicidium, sicut est prohibitum clericis vti hastiludio, & venatione quæ fit iactu telorum, aut etiam tormentis bellicis; *Secundo*, non quia sit periculosum vt ex eo sequatur huiusmodi effectus, sed alio titulo verbi gratia, quia est indecens dignitati, aut statui talis personę; sicut clericis interdicitur venatio, quæ fit canibus, vel aucupiũ; aut quia cedit in iniuriam tertij, sicut omnibus prohibetur venatio in nemoribus alienis, & furtum; aut quia cedit in damnum reipublicæ, sicut prohibetur venatio & piscatio certis tẽporibus anni, vt animalia possint conseruari, & multiplicari ad vsum omnium hominum. Et hoc supposito, dicunt prædicti authores, quod quando homicidium sequitur ex opere prohibito *priori modo*, etiamsi adhibita sit sufficiens diligentia ad cauendum, ne sequatur, incurritur irregularitas: si tamen sequatur ex opere prohibito *posteriori modo*, & adhibita sit huiusmodi diligentia, non incurritur.

SED MIHI hæc distinctio & limitatio videtur plane falsa, aut non necessaria ad explicandum hanc difficultatem: nam licet, irregularitas sit in iure statuta contra homicidium factum sine culpa, non tamen statuta contra homicidium quod nullo modo fit voluntarium; sed homicidium factum priuata authoritate si sit voluntarium, non est sine culpa homicidij, nisi fiat in propriam defensionem; ergo cum homicidium factum priuata authoritate excusatur à culpa, etiam excusatur à pœna irregularitatis.

Dices quod, quando opus est prohibitum, quia periculosum vt ex ipso sequatur homicidium, nulla diligentia excusatur à culpa homicidij respectu eius, cui prohibitum est: quamuis respectu aliorũ excusetur, vt in exemplis propositis homicidium, quod, adhibita sufficienti diligentia ad cauendum ipsum, sequitur ex illis operibus, imputatur ad culpam homicidij clerico, & non laico, quia clerico sunt prohibita illa opera vt periculosa, & non laico.

Sed contra, quia vel per opus periculosum intelligitur

ligitur illud, ex quo per se aut regulariter sequitur homicidium, vel illud ex quo aliquando sequitur homicidium, sed per accidens, & raro. Si *primum*, sequitur quod nulla diligentia sufficiat ad excusandum à culpa homicidij non solum clericum, sed etiam laicum. Patet *consequentia* quia vt Diuus THOMAS docet supra quęst. 73. art. 8. quando damnum sequitur per se ex aliquo opere, etiamsi non sit actu præuisum, imputatur ad culpam operanti; quod verum est, etiamsi summa diligentia adhibeatur ad cauendum illud damnum: quoniam qui vult causam, etiam vult virtualiter effectum, qui per se sequitur ex ipsa, nisi ignoret inuincibiliter quod sequitur; quod tamen in præsenti non habet locum, quia cum adhibeatur diligentia ad cauendum, ne sequatur homicidium, non ignoratur inuincibiliter, quod potest sequi. *Si vero dicatur secundum*, sequitur, quod quicumque aliquem occidit adhibita diligentia ad cauendum ne sequatur homicidium, excusetur à culpa homicidij, & à pœna irregularitatis. Probatur sequela, quia quando damnum sequitur per accidens ex aliquo opere, & non est actu præuisum, non est voluntarium, si adhibeatur sufficiens diligentia ad vitandum ipsum. Et probatur hoc, quia in isto casu damnum non est voluntarium directe, vt constat; neque indirecte, quia non est obligatio ad vitandum opus illud, ne sequatur damnum, sed satis est adhibere diligentiam, & circumspectionem sufficientem secundum prudentiam, ne sequatur.

Dices, eum, cui prohibitum est opus illud, teneri ad omittendum ipsum, & ita, si non omittat, esse ipsi voluntarium indirecte damnum, quod ex eo sequitur.

Sed contra, quia non tenetur omittere opus vt causam damni; ergo hæc obligatio non sufficit, vt damnum sit voluntariũ indirecte, *hac consequentia* patet, quia vt supra probaui, non satis est teneri quomodocumque ad omittendum aliquod opus, vt effectus, qui ex eo per accidens sequitur, sit indirecte voluntarius: sed teneri ad omittendum ipsum vt causam talis effectus. Et *antecedens* probatur, *quia imprimis*, non tenetur omittere *vt causam per se*, quia ex suppositione non est ex natura sua causa per se, & conditio operantis non sufficit vt sit causa per se; *neque etiam tenetur* omittere vt *causam per accidens*, quia lex non prohibet aliquem actum vt causam damni, quando ex eo non sequitur per se damnum, sed solum per accidens, & raro: quod probo, quia lex ita prohibens actum procedit ex iudicio intellectus, quo iudicatur, talem actum esse causam damni: & tamen hoc iudicium non esset verum, nisi ex tali actu sequatur damnum per se, saltem moraliter, hoc est regulariter, & vt plurimum.

SED OBIICIVNT authores oppositæ sententiæ duo argumenta.

Primum est, quod in c. *dilectus*, & cap. *ex literis*, & in c. *significasti*, de homicidio voluntario, definitur, quasdam non incurrisse irregularitatem, quãuis ex eorum operationibus subsequuta fuerit aliorum mors, quia dabant operam rei licitę; ergo à contrario, si dedissent operam rei illicitæ, & idem casus accidisset, incurrissent irregularitatem.

Confirmatur primo, ex Naua. in manuali. c. 27. numero 202. quoniam argumentum ex istis capitibus desumptum non tantum est à contrario sensu, sed etiam à cessante ratione & causa, quod est validum in iure, & constat ex c. *cum cessante* de appellationibus.

Confirmatur secundo ex eodem, quia multi sunt textus in iure, in quibus pro regula statuitur, quod interficiens, vel mutilans alterum, fit irregularis: & ab hac regula solum excipiuntur in iure qui non sunt negligentes, & dant operam rei licitæ; ergo reliqui omnes fiunt irregulares: patet consequentia, quoniam à regula non est discedendum nisi iure aut ratione cogente.

Secundum est, quod in cap. *continebatur* eodem titulo deciditur, diaconum quendam incurrisse irregularitatem in casu, quo videtur non commisisse aliam culpam; quam quod dabat operam ludo sibi prohibito; & in c. *sicut ex literarum*, eodem titulo censetur irregularis quidam monachus illicite ludens cum muliere pregnante, quia ex hoc subsequutus est aborsus fœtus animati, & tamen iuxta communem doctorum sententiam ludus ille non erat per se causa aborsus, & solum erat illicitus, quia propter personarum conditionem continebat periculum coeundi carnaliter, ita quod ista irregularitas non contraheretur à fratre vel consanguineo ludente eodem modo. Et tandem in c. *tua nos* eodem titulo definitur, incurrisse irregularitatem quendam monachum, qui tumorem ferro aperuit, quoniam infirmus mortem obijt: & tamen constat ex eodem textu, eum adhibuisse omnem diligentiam, quam peritissimus chirurgus tenebatur adhibere; & ex consequenti, nulla restat causa, propter quam incurrerit irregularitatem, nisi quod dabat operam rei illicitæ, non simpliciter, sed sibi, quia nõ poterat chirurgiam exercere media adustione, vel incisione, iuxta cap. *sententiam sanguinis*. Ne clerici vel monachi.

Ad primum respondetur, negando consequentiam, quia argumentum à contrario sensu non semper est validum; & quamuis in alia materia valeret, tamen in materia irregularitatis non valet, quoniam irregularitas non per rationis collectionem, sed per expressionem iuris, est statuenda; & ita solum incurritur in casibus à iure expressis.

Ad primam confirmationem respondeo *primo*, argumentum à cessante causa non valere quando requiritur expressio iuris. *Secundo* respondeo solum valere, quando procedit à negatione causæ totalis & adæquatę, at vero causa adæquata excusandi aliquem ab irregularitate non est date operã rei licitæ, sed adhibere sufficientem diligentiam ad cauendum, ne sequatur homicidium; apponitur tamen etiam ista causa in iure, tanquam signum ex quo fit magis certum, fuisse adhibitam sufficientem diligentiam, quoniam minor diligentia reputatur sufficiens, cum datur opera rei licitæ, & ideo multa censentur inuoluntaria operanti licite, quæ essent voluntaria operanti illicite, vt pollutio proueniens ex auditione confessionum fœminarum censetur inuoluntaria, quæ tamen si proueniret ex familiari colloquio cum eis, esset voluntaria.

Ad secundam confirmationem respondetur, illam regulam iuris intelligi tantum de homicidio

volũtario, at vero homicidium, de quo nos loquimur, non esse voluntarium; & ideo, sicut non comprehenditur in regula, ità non fuit necessarium excipi ab ea.

Ad secundum respondetur, quod in casibus duorum priorum capitum incurritur irregularitas, non quia illi ludi essent prohibiti diacono, & monacho, sed quia exercebantur incaute, & sine diligentia requisita ad cauendum ne sequatur homicidium & aborsus: ita saltem quantum ad primum caput respondent SOT. & COVARRV. locis citatis: in casu vero tertij capitis, supposito quod monachus ille exercendo chirurgiam sibi prohibitam peccauit, vt expresse dicitur in ipso textu, potest primo negari, quod fuerit irregularis, *tum quia* in textu non fit mentio irregularitatis, *tum etiam quia* solum peccauit peccato inobedientiæ, & propter hoc præcipitur, imponi ipsi pænitentiam. Neque obstant illa verba textus, *non est adeo reprobandus quod non post satisfactionem condignam, cum eo misericorditer agi possit, vt diuina valeat celebrare*; quoniam per hæc significatur, concedendam esse illi monacho dispensationem, vt diuina celebraret, sed non esse cum rigore puniendum, vt à celebratione arceretur. Aut *secundo*, concesso, quod fuit irregularis, vt concedunt NAVA. & COVARRV. locis citatis, & alij iurisperiti, dici potest, causam fuisse, quod non adhibuit sufficientem diligentiam ad cauendum ne sequeretur mors. *Neque obstat* quod decisio textus intelligenda sit in casu, quo ille monachus studuerit adhibere omnem diligentiam, quam debebat; *quoniam* hoc potest intelligi de diligentia, quam deberet adhibere in operibus ordinarijs, & non adeo, periculosis; aut in similibus operibus, si non essent ipsi prohibita, & ita cum eo stat, quod ille monachus omiserit diligentiam sufficientem, non quomodocumque, sed sufficientem habita ratione periculi illius operis, & prohibitionis sibi factæ: quoniam & opera periculosa postulant maiorem diligentiam, quam ea quæ non sunt periculosa; & maiorem diligentiam tenẽtur adhibere illi, qui exercent operationem sibi prohibitam, quam reliqui, quibus non est prohibita.

SECVNDVM de eadem materia, & in ordine articuli,

IV. DVBIVM EST.

Vtrum ignorantia vincibilis culpæ excuset à pœna?

AD HOC SIT PRIMA CONCLVSIO. *ignorantia vincibilis culpæ crassa aut supina, siue in qua interuenit tam lata culpa, vt non excuset à culpa mortali, non excusat à pœna, quando vel ex ratione culpæ, vel ex verbis canonis, non colligitur, requiri scientiam ad incidendum in pœnam.* In hac conclusione conueniunt communiter doctores, & colligitur ex

A cap. *vt animarum*, & ex cap. *apostolica*, & ex alijs locis citatis, in quibus cum ignorantes excusantur à censuris & pœnis, excipitur ignorantia crassa & supina. Et probatur ratione, quia pœna imponitur pro culpa, ergo ignorantia, quæ nõ excusat à culpa, pro qua imposita est pęna, non potest excusare ab ipsa pœna.

CONTRA hanc conclusionem sentiunt aliqua ex parte CASTRO libro secundo de lege pœnali cap. 14. vers. *nec refert* & COVARRVVIAS in relectione cap. alma mater p. 1. §. 10. numero 16. vers. *illud sane*, qui dicunt, in eo, qui ignorantantia crassa facit aliquid, contra quod est statuta pœna excommunicationis, attendendum, an fecerit illud dans operam rei licitę, an illicitę: & in priori casu dicendum esse, excusari à pœna excommunicationis, & in posteriori non excusari, & fundamentum eorum est, quod in priori casu, quamuis peccatum sit mortale, non habet malitiam eiusdem speciei cum ea, quam haberet, si fieret scienter; sed sicut fundamentum hoc est falsum, vt probaui supra in hac quæstione, ita & ipsa sententia est falsa.

B SECVNDA CONCLVSIO, *Quando culpa aliqua vel ex propria ratione, vel quatenus significatur tali nomine, postulat scientiam in committente eam: tunc ignorantia vincibilis, quamuis non excuset omnino à culpa mortali. excusat à pœna.* Probatur, quia pœna in isto casu non est imposita absolute contra culpam mortalem, sed contra culpam talis speciei, aut quæ proprie & in rigore meretur appellari tali nomine. Et ex hac cõclusione sequitur, eum, qui ex ignorantia crassa aut supina errat in fide, quamuis mortaliter peccet, non incurrere pœnas statutas contra hæreticos; & idem videtur dicendum de eo, qui errat ex ignorantia affectata, saltem quando est ita affectata, vt non augeat, sed potius minuat culpam, quod quando contingat explicatum est articulo quarto huius quæstionis; probatur, quia cum hac ignorantia non reperitur pertinacia, quæ requiritur, vt error proprie sit, aut dicatur hæresis, de quo agi solet 2. 2. quæstione 11. arculo 1.

TERTIA CONCLVSIO. *Quando lex, aut canon statuens pœnam, exigit scientiam, aut dolum, vt quis incidat in pœnam: tunc ignorantia crassa &*
C *supina excusat à pœna*: ita tenet COVARRVVIAS in epitome 4. decretalium parte secunda cap. 6. §. 8. numero 21. & loco supra citato numero 16. vers. *decimoquarto ex his deducitur*, & SILVES. verb. *ignorantia* numero 18. qui referunt alios: & probatur, quia cum ignorantia crassa non reperitur dolus, aut scientia, ergo vbi lex exigit ad pœnam dolum, aut scientiam, excusat ignorantia crassa. *Verum aduert.* non esse eandem rationem, quantum ad hoc, de ignorantia affectata, saltem in casu, quo non minuit culpam; quoniam in hac interuenit dolus, & habet eandem scientiæ conditionem, & idem operatur, quod operaretur scientia, si adesset: ita tenet glos. in Clem. vnica *de consang. & affinit* COVARRVVIAS in priori loco supra citato, & in posteriori numero 17. vers. *decimoquinto constat* & CASTRO loco citato vers. *nec refert*, vbi alios citat.

Ex HAC conclusione sequitur, ipsam habere

locum

Digitized by Google

locum in casu, quo canon statuens pœnam continet ista verba: *Si quis scienter hoc fecerit, aut quis fecerit aut quis facere præsumpserit*, & ita NAVAR. in relectione cap. *accepta*, de restitutione spoliatorum, oppositione 8. num. 33. statuit regulam generalem, quod dispositio puniens aliquid præsumentem, non comprehendit eum, qui id bona fide ignoranter, aut imprudens, siue inanimaduertens facit; & probatur, quoniam ista verba *scienter aut præsumpserit*, exigunt scientiam in operante, & idem censet CAIET. 2. 2. q. 53. art. 3. de canone excommunicante, aut aliter puniente transgredientes temere, quoniam temeritas propriè sumpta importat inordinationem prouenientem ex contemptu regulæ dirigentis, vt D. THOM. docet in eodem art. ad secundum, & in materia pœnali, vtpote restringẽda, proprietas vocabulorum, quæ conducit ad restrictionem pœnarum, est amplectenda.

EX HOC CONSTAT, in multis casibus posse aliquos excusari à pœnis, propter ignorantiam, etiã crassam; vt quando in legibus, quibus statuuntur pœnæ, apponuntur ista verba, vt rectè aduertit NAVARRVS loco citato, neque oportet singulos referre.

QVARTA CONCLVSIO. *Ignorantia vincibilis, quæ prouenit ex tali negligentia, vt sufficiat ad culpam venialem, & non ad mortalem, excusat a pœna, quæ solum statuitur contra culpam mortalem.* Probatur, quia, vt supra dictum est, ignorantia, quæ excusat ab aliqua culpa, excusat à pœna statuta contra eam; ergo similiter ignorantia, quæ excusat à quantitate culpæ, excusabit à pœna statuta contra culpam; quatenus habet talem quantitatem.

EX HAC CONCLVSIONE *sequitur primò*, ignorantiam istam excusare à pœna excommunicationis maioris; probatur, quoniam, vt dici solet in materia de excommunicatione ad incurrendum excommunicationem maiorem requiritur culpa peccati mortalis.

Secundo sequitur, etiam ignorantiam istam excusare à pœna irregularitatis statuta contra culpam, & consequenter excusare ab ea, qua punitur culpa homicidij: ita tenent SOTO lib. 5. de iustitia quæst. 1. artic. 9. dubio vltimo, ante solutionem argumentorum: & NAVAR. in manuali cap. 17. num. 2.2. circa finem, & num. sequenti contra CAIETANVM 2. 2. quæst. 64. artic. 8. & in summa verb. *ebrietas* & contra alios, & probatur, quia non videtur æquum, puniri culpam venialem tanta pœna. *Item* quia alias nunquam fere excusaretur ab hac pœna, qui in sui defensionem occideret inuadentem: quia difficillimum est non excedere moderamen inculpatæ tutelæ; saltem excessu sufficienti ad culpam venialem; *Et ad capita iuris*, in quibus videtur decisum, incurri irregularitatem in casibus, in quibus solum reperitur culpa venialis, iam supra responsum est. *Et ad quoddam* argumentum Caietani respondet Nauar. loco citato.

VLTIMA CONCLVSIO. *Quantum ad alias pœnas distinctas à censuris, & ab irregularitate, ignorantia vincibilis eo modo, quo excusat à parte culpæ, debet etiam excusare à parte pœnæ*; ita vt mitius sit puniendus, qui ex ignorantia, quam

A qui scienter peccauit; & tanto mitius, quanto in ignorantia fuit cum minori negligentia, comparando scientiam. Ita tenent COVARRV. & CASTRO locis citatis.

TERTIVM & in ordine articuli

QVINTVM DVBIVM EST,

An ignorantia pœnæ statutæ excusat ab ipsa pœna?

IN QVO supponenda est vt certa *pars negatiua*, quantum ad alias pœnas distinctas ab excommunicatione, vt latè probat COVAR. cum communi doctorum in relectione cap. *alma mater*, p. 1. §. 10. num. 8. & sequentibus. B Et probatur, quoniam leges statuunt pœnas condignas; ergo quando quis committit culpam, iustè punietur pœna legibus statuta, quamuis ignoret eam.

Confirmatur, quia ridiculum est dicere, quod, vt fures, & alij malefactores, possint puniri, oporteat, vt antequam committant peccata, sciant pęnas à iure statutas.

SED DIFFICVLTAS est, *an idem sit dicendum de pœna excommunicationis*? Ad hoc COVARRVV. loco citato absolutè respondet affirmatiue, quando non est ignorantia culpæ; & alij respondent eodem modo, quantùm ad aliquos casus, vt ex consequentibus constabit.

SIT PRIMA CONCLVSIO. *Quando canon, aut statutum prohibet aliquid, quod antea non erat sub mortali prohibitum, & statuit pœnam excommunicationis; tunc ignorantia talis canonis, aut statuti, quæ non fuerit crassa, excusat à pœna excommunicationis*: In hac omnes conueniunt C etiam COVARRVV. & colligitur aperte ex præcedentibus, quoniam in isto casu ignorantia non solum est pœnæ, sed etiam culpæ mortalis: quia ignoratur non crasse statutum, vnde pendet, quod aliquid sit peccatum; & ex consequenti non committitur culpa mortalis, sine qua non incurritur excommunicatio maior.

SECVNDA CONCLVSIO. *Si canon, aut statutum, in quo statuitur pœna excommunicationis, sit alicuius Episcopi, aut alterius prælati inferioris à summo pontifice, tunc ignorantia eius, quæ non fuerit crassa, excusat ab excommunicatione, quamuis excommunicatio imposita fuerit pro re alias prohibita iure diuino & naturali, & committatur peccatum contra huiusmodi ius: Si vero ignorantia canonis aut statuti sit crassa vel supina, non excusat ab excommunicatione.* Hæc conclusio est communis Doctorum, vt fatetur COVARRVV. loco citato, qui nihilominus ab ea dissentit quoad priorem partem. Sed vtraque pars videtur definita in cap. *vt animarum* de constitutionibus lib. 6. vbi BONIFACIVS 8. ita inquit:

vt animarum periculis obuietur, sententiis per statuta quorumcunque ordinariorum prolatis ligari nolumus ignorantes, dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit, aut supina. Et videtur quod ibi agatur de re prohibita iure naturali, scilicet de furto, vt constat ex secunda parte illius textus.

A Tertia conclusio. *Idem dicendum est, quando canon statuens pœnam excommunicationis pro re alia prohibita sub mortali, est summi pontificis, aut iuris communis.* Ita tenent Sotus in 4. dist. 2. 2. quæst. 1. art. 2. Castro cap. 14. supra citato versic. *Sicut dictum est.* Silvest. verb. *ignorantia*, num. 15. & verbo *excommunicatio* 2. num. 5. & *excommunicatio* 10. num. 4. & Nava. in summa c. 23. num. 47. & latius cap. 27. num. 16. & in capite *fraternitas*, 12. q. 2. contra Adrianum q. 3. de clauibus 5. *ex his.* & Driedonem lib. 2. de libertate Christiana c. 10. Et probatur primo, quoniam in cap. *vt animarum* supra cit. nomine ordinariorum, etiam intelligitur summus Pontifex, qui est supremus ordinarius ordinariorum; *Item*, quia excommunicatio hoc habet peculiare inter omnes pœnas, quod solum statuitur contra contumaces, & inobedientes præceptis ecclesiæ, quia solum aduersus istos est concessa ecclesiæ à Christo potestas excommunicandi, vt constat ex illo Matth. 18. *Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus & Publicanus*; sed qui committit culpam mortalem violando ius diuinum, si ignoret inuincibiliter statutum summi Pontificis statuens pro eo excommunicationem, non est inobediens ecclesiæ, sed Deo, ergo non incurrit excommunicationem.

B Sed quæres, *an, si is, qui scit aliquid iussum esse ab ecclesia, & ignorat inuincibiliter, esse statutam pœnam excommunicationis, transgrediatur tale præceptum, incurrat excommunicationem, aut possit statim sine alia monitione excommunicari.*

Ad hoc Soto loco cit. respondet negatiuè: & quicquid sit de absoluta potentia ecclesiæ, mihi videtur, quod in isto casu de facto non incurratur excommunicatio, quia hoc videtur consonum intentioni ecclesiæ, quæ tantopere exigit monitionem ante excommunicationem, & cõsueto vsui excommunicandi.

C VLTIMVM DVBIVM EST,

An ignorantia excuset aliquando à pœna impropriè sumpta, cuiusmodi est irregularitas quæ incurritur propter defectum decentiæ, aut lenitatis, aut significationis, sine aliqua culpa?

Ad hoc sit prima conclusio. *Quando causa irregularitatis non contrahitur per propriam actionem, sed per alienam, nulla ignorantia, siue iuris, siue facti excusat ab irregularitate*, hæc patet in illegitimis, & in eo, qui ab alio deformatus est, ita vt decenter celebrare non possit.

Secunda conclusio. *Quando irregularitas incurrenda est per propriam actionem licitam*, nulla ignorantia iuris aut facti excusat ab irregularitate hominem habentem vsum rationis; Probatur, quia lex in statuenda hac irregularitate non attendit ad culpam commissam, sed ad actiones, & conditiones personarum, propter quas idoneæ non sunt ad ministrandum in sacris ordinibus: sed ignorantia non tollit huiusmodi causam; ergo neque irregularitatem.

Ex hac conclusione sequitur, quod neque ministri iustitiæ, neque bigami, propter ignorantiam iuris possunt excusari ab irregularitate, de quo Castro lib. 2. de lege pœnali c. 14. conclusione 1. *Neque sufficit*, quod aliquis ignoret inuincibiliter, se esse excommunicatum, vt collatio beneficij ei facta sit valida, de quo Covar. c. *alma mater* 1. p. §. 7. n. 3. *Neque etiam sufficit*, quod bigamus ignoret factum, scil. eam, cum qua contrahit, esse corruptã, vt excusetur ab irregularitate; neque quod is, qui accedit ad suam vxorẽ postquam ipsa cõmisit adulterium, ignoret inuincibiliter hoc factum, de quo Covar. in clemen. *si furiosus* 1. p. §. 2. n. 2. & 3. *Neque obstat* contra hoc vltimum quod in l. 35. tit. 5. p. 1. exigatur scientia adulterij, vt in isto casu contrahatur bigamia; *neque quod* in cap. *si cuius*, & in cap. *si laici*. d. 34. requiratur euidens probatio adulterij vxoris, vt maritus non admittatur ad ministerium ecclesiæ, tanquam irregularis; *quoniam* ista iura intelligi debent quantum ad forum exterius, nos tamen loquimur in foro interiori.

QVÆSTIO LXXVII.

DE CAVSA PECCATI EX PARTE APPETITVS SENSITIVI.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm voluntas moueatur à passione appetitus sensitiui?

PRIMA CONCLVSIO. *Passio appetitus sensitiui non potest directè trahere, aut mouere voluntatem.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Indirectè potest mouere eam, idque duobus modis; primo secundum quandam distractionem, quia quando vna potentia in vera operatione intenditur, necesse est alias in suis actibus remitti, aut totaliter impediri: quia omnes in vna essentia animæ radicantur; Secundo ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum: quia quando appetitus sensitiuus passione sua fertur in aliquod obiectum, tunc apprehensio imaginatiua & iudicium æstimatiua sequuntur illam passionem; & his plerunque conformatur iudicium rationis, & ita obiectum illius passionis apprehenditur per rationem, & proponitur voluntati vt bonum & prosequendum.*

COMMENTARIVS.

VVLT D. THOMAS in hac quæstione agere de secunda causa interna peccati, scilicet de passione appetitus sensitiui: & quoniam nihil, præter voluntatem, potest esse causa peccati, nisi quatenus incitat, aut mouet aliquo modo voluntatem ad peccandum, ideo prius explicat in isto articulo, qua ratione hoc potest fieri à passione appetitus.

IN EIVS autem doctrina duo continentur. *Primum* est, posse voluntatem moueri aliquo modo à passione, hoc est passionem esse voluntati incitamentum ad peccandum. *Secundum* est, modus in particulari, quo hoc fiat à passione, & de isto secundo nihil nunc dicam, quoniam de eo agit D. THO. ex professo supra q. 9. . . vbi & in isto articulo videndus est CAIET.

CIRCA PRIMVM vero aduertẽda sunt tria; PRIMVM est, non solum constare quotidiano experimento, sed etiam esse certum secundum fidem; vt patet ex CONC. TRID. sess. 5. decreto de peccato originali. § 5. vbi definitur, concupiscentiam appellari ab Apostolo peccatum, quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat; & ex scriptura, nam Genes. 3. dicitur. *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, & pulchrum oculis, aspectuque delectabile.* Dan. 13. *concupiscentia subuertit cor tuum.* Iacob. 1. *vnusquisque tentatur à sua concupiscentia abstractus & illectus.* Et ad Roman. septimo. *Video aliam legem in membris meis, &c.* ALTERVM est, non posse ex hoc colligi, quod appetitus sensitiuus habeat naturalem inclinationem ad peccatum: quoniam, vt dicatur mouere ad peccatum, satis est, vt moueat ad bonum sensibile, seu delectabile, quod est peccatum, vt explicui supra quæstione 71. articulo tertio. POSTREMVM est, sensum externum mouere aliquo modo ad peccatum, vt etiam constat experientia, & ex scriptura, nam referuntur multa exempla, in quibus concupiscentia ortum habuit ex visu, vt in loco citato à Daniele dicitur, quod illi senes, qui viderunt pulchritudinem Susannæ, exarserunt in eius concupiscentiam, & 2. Regum 11. dicitur, quod Dauid, quia vidit Bethsabee lauantem se, & quod esset pulchra, concupiuit eam.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ratio possit superari à passione contra suam scientiam?

PRIMA CONCLVSIO. *Quamuis voluntas nunquam in malum tendat, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis: tamen absolute concedendum est, posse aliquem sua voluntate ferri in malum, contra scientiam, quam habet.*

* SECVNDA CONCLVSIO. *Duobus modis potest aliquis facere malum cum aliquo defectu rationis, & contra scientiam quam habet:* PRIMO, *si habeat scientiam vniuersalem, puta, fornicationem non esse faciendam, & careat scientia particulari, scilicet hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum: quia sic operabitur cum defectu scientiæ particularis, & contra scientiam vniuersalem.* SECVNDO *si solum habitualiter habeat vtramque scientiam perfectam, & careat aduertentia aut consideratione actuali, quia tunc operabitur cum defectu considerationis, & contra scientiam habitualem.*

TERTIA CONCLVSIO. *Passio potest contra scientiam vniuersalem tantum, aut simul contra particularem habitualem mouere voluntatem, ad peccatum, impediendo actualem considerationem rei in particulari. Et hoc potest efficere tribus modis.* PRIMO *per quandam distractionem (vt* DIVVS THOMAS *explicuit articulo præcedenti)* SECVNDO, *per contrarietatem, in quantum passio inclinat eo modo,*

quo potest, intellectum ad iudicandum oppositum eius, quod scientia vniuersalis dictat. ET TERTIO *per immutationem corporalem; in quantum per passionem turbatur sensus internus, & illis turbatis, etiam visus rationis turbatur & impeditur, & sic ratio trahitur ad iudicandum in particulari contra scientiam, quam habet habet in vniuersali.*

COMMENTARIVS.

POSTQVAM D. THOMAS art. præcedenti explicuit modum, quo passio potest mouere voluntatem: vult in isto explicare, an ista motio sit adeo efficax, vt virtute ipsius inclinetur voluntas ad consentiendum in obiectum passionis, etiam contra id, quod ratio dictat, aut contra scientiam, quam habet: & hoc est quod inquiritur in tit. articuli, non enim est eius sensus, an ratio possit superari secundum se, ita vt priuetur scientia, quam habet; sed, *an possit superari in ordine ad voluntatem*, ita vt ipsa mouente media sua scientia voluntatem ad aliquod obiectum possit esse tanta vis passionis, vt contra talem motionem, siue contra sciẽtiam, qua fit, trahat voluntatem in oppositum. Et quæstioni in isto sensu præbuit occasionem opinio Socratis, quæ refertur in principio articuli ex Aristotele 7. Ethic. c. . Et eidem sensui respondet D. THO. directe tertia cõclusione, in qua docet, posse voluntatem moueri à passione contra scientiam, & explicat modum quo fiat.

CIRCA primam conclusionem est

DVBIVM.

Vtrum sine ignorantia vel errore rationis, hoc est, posito pleno & perfecto iudicio rationis tã vniuersali quam particulari circa aliquod peccatum, possit voluntas siue propter passionem, siue propter aliã causam, velle & committere ipsum.

§ 1. *Sententia affirmatiua cum motiuis.*

ET PRO EXPLICATIONE tituli aduertenda sunt duo. *Primum* est, intelligendum esse de ignorantia vel errore pertinente ad intellectum, quatenus est directiuus voluntatis, quantum ad aliquem actum requisitum ad directionem voluntatis, ita vt vere & proprie sit defectus ipsius. *Alterum* est, quod quamuis D. THOM. in hoc articulo peculiariter agat de peccatis, quorum causa est passio, & ita in 3. conclusione solum explicet, quomodo propter passionem reperiatur in intellectu defectus, quæ requiritur, vt voluntas peccet; tamen, occasione sumpta ex opinione Socratis, proposuit conclusionem primam de omni peccato, siue sit commissum ex passione, siue ex scientia; & ideo nos proposuimus titulum dubij vniuersalem, & comprehendentem omnem modum peccandi.

IN HAC QVÆSTIONE est PRIMA SENTENTIA eorum, quibus absolutè placet *pars affirmatiua*, de quorũ num. sunt SCOT. in 2. d. 37. q. 1. §. *ad solutionẽ istorum*, vbi expresse dicit, posse reperiri defectũ in actu aliquo, propter defectum voluntatis, licet nullus præcedat defectus in cognitione, & clarius in 3. d. 36. q. 1. § *secundus articulus*. GABR. ead. d. quæst. vnica, 2. p. art. 2. conclus. 3. *Maior*. q. 3. OKAM in 3. q. 12. circa 3. art. principalem art. 4. incidentali concl. 2. *Marsilius* in 2. q. 16. art. 1. in fine, & art. 2 dub. 4. cõclusione 4. in eius probatione, & in solutione primæ & tertiæ rationis; & latius art. 5. Et ex recentioribus multi adhærent huic sententiæ, quamuis cum hac limitatione (quam etiam apposuit MARSILIVS) quod regulariter, & moraliter loquendo, semper in omni peccato reperiatur ignorantia, vel error intellectus. Probatur hæc sententia. PRIMO authoritate AVGVSTINI, qui sæpe dicit, aliquos peccare, sciendo, esse malum id, quod faciunt, vt to. 8. super illud Psal. 123. *fortè viuos deglutissent nos*: & super illud Psal. 68. *fiat mensa eorum coram ipsis*: & præterea sæpe etiam repetit, primam, & sufficientem causam peccandi, esse libertatem voluntatis; vt to. 1. lib. 1. retract. c. 9. & lib. 1. de lib. arb c. 25. & lib. 3 c. 4. & 40. 5. lib. 12. de ciuit. c. 6. vbi etiam addit, posse contingere, quod ex duobus ęqualiter affectis animo, & corpore, & æqualiter tentatis à dæmone, & eodem modo videntibus eandem corporis pulchritudinem, vnus ad illicite perfruendum moueatur, & alter in voluntate pudica stabilis perseueret.

Confirmatur primò ex quodam articulo parisiensi, qui ab authoribus citatis, & ab alijs refertur sub his verbis: *stante scientia in vniuersali & in particulari, voluntatem non posse velle oppositum, error.*

Confirmatur secundò testimonio ARISTOTELIS 2. Ethi. c. 4. vbi dicit, scientiam parum aut nihil valere ad virtutes comparandas; quod tamen non posset esse verum, si cum perfectione scientiæ esset necessario coniuncta rectitudo voluntatis, ita vt non possit voluntas peccare sine defectu aliquo ex parte scientiæ; & lib. 3. de anima cap. 9. ita inquit: *præterea intellectus nonnunquam iubet ratioque fugere aliquid, aut persequi dicit, at non obtemperat homo, neque mouetur, sed agit cupiditate, vt in ipso fieri solet incontinente*, & paucis interpositis sic ait: *continentes, quanquam appetunt ea quæ cupiunt, non tamen agunt ea, quæ cupiunt; sed intellectum ipsum sequuntur, rationique obtemperant*: vbi videtur insinuare hoc discrimen inter continentẽ, & incontinentẽ, quod continẽs existẽte dictamine rationis, quod aliquid sit faciendũ, vel non faciendum, ei obedit voluntate; incontinens vero, existente eodem dictamine, non obedit ei, sed vult potius sequi bonum partis sensitiuæ præsentatum per rationem.

SECVNDO, posito ex parte intellectus pleno & perfecto iudicio, non solum speculatiuo, sed etiam practico, tam in vniuersali, quam in particulari circa aliquod peccatũ, potest voluntas velle ipsũ: ergo sine errore aut ignorantia potest voluntas peccare. *Consequẽtia* patet, quia in casu antecedẽtis nõ relinquitur locus ignorãtiæ, aut errori, siue practico, siue speculatiuo Et *antecedẽs* probatur, quia detur, quod intellectus assentiatur maiori & minori & cõclusioni syllogismi practici, qualis est iste, fornicatio nõ est facienda, hic actus, ad quẽ inclinat passio, est fornicatio: ergo hic actus nõ est faciẽdus. Et argumentor sic: in isto casu intellectus habet plenũ, & perfectũ

iudicium

iudicium in vniuersali, & in particulari circa fornicationem: quia vtroque modo iudicat de ipso, sicut iudicandum est; & tamen voluntas relinquitur libera, & indifferens ad eligendum non fornicari, & oppositum, scilicet fornicari; ergo posito pleno iudicio practico, quod in primo antecedente refertur, potest voluntas peccare. Probatur *ista minor*, quę videtur esse fundamentum huius sententiæ: PRIMO ex ARISTOTELE, qui 3. ethico. 5. probat, vnumquemque sponte sua fieri improbum, aut bonum, & agere bona aut mala; & tamen constat, quod apud ARISTOT. ea dicuntur fieri à nobis sponte, quę sita sunt in potestate nostræ voluntatis, vt sint, vel non sint; vt patet ex capite 3. eiusdem libri; & *præterea*, quia alias sequeretur, libertatē seu indifferentiam contrarietatis ad volendum & nolendum indifferenter fornicationem oblatam, non esse formaliter in voluntate, & ex consequenti neque culpam, neque meritum; sed in intellectu iudicante hoc vel illo modo de fornicatione, quod videtur plus quam falsum, & contra ea, quæ supra diximus de subiecto peccati.

TERTIO, intellectus potest proponere voluntati, sine aliquo errore aut ignorantia, fornicationem sub ratione boni sufficientis ad mouendum voluntatem, ita vt actu velit eam; ergo voluntas potest velle fornicationem, & ex consequenti peccare sine errore aut ignorantia intellectus. Probatur *antecedens*, quia intellectus, dum iudicat, hanc fornicationem non esse bonam moraliter, neque volendam, eo quod sit contra legem Dei; potest simul vere iudicare, eandem esse bonum delectabile; ergo etiam potest sine vllo errore, aut ignorantia, proponere volūtati fornicationem sub ratione boni sufficientis ad mouendum voluntatem, ita vt velit eam. *Ista consequentia* patet, quia in casu antecedentis, intellectus, quatenus iudicat primū de fornicatione, habet perfectum iudicium, tam in vniuersali, quam in particulari de eius malitia: *antecedens* huius probationis patet, quia *alias vel* repugnantia proueniret ex parte rei, quæ est obiectum iudicij, quasi ipsi fornicationi repugnaret, iudicari illa duo de ipsa; *vel* ex parte intellectus, qui non potest iudicare illa duo simul; *vel quia* ad hoc est necessarium, habere simul iudicia opposita, & contraria de eadem re, aut saltem intelligere plura simul, & neutrum potest ipse præstare; *sed primum dici non potest*, quia, sicut non repugnat fornicationi, quod reipsa conueniant ipsi simul illa duo, scilicet, esse malum rationis, & esse bonum delectabile: ita etiam non repugnabit, quod dicantur de ipsa; *neque secundum*, quia *imprimis* non est necessarium habere iudicia contraria, cum non affirmantur contraria de fornicatione, non enim opponuntur malum rationis, & bonum delectabile; *neque etiam* est necessarium, intelligere simul plura per modum plurium, quia illa duo possunt cognosci per modum vnius, scilicet quatenus vniuntur ad constituendum vnum syllogismum practicum, hoc modo: *bonum delectabile repugnans legi Dei non est volendum; sed ista fornicatio in indiuiduo est bonum delectabile repugnans rectæ rationi*, ergo non est volenda.

VLTIMO, secundum communem sententiam theologorum, peccatum ex malitia distinguitur à peccato ex ignorantia, quia peccatum ex malitia committitur ab eo, qui sciens, & absque vlla ignorantia operatur. Et colligitur ex illo lucæ 12. *seruus sciens voluntatem domini sui, & non faciens vapulabit multis*: vbi Christus supponit, esse aliquod peccatū, quod nulla ignorantia excusetur, & dicit, esse cæteris paribus, maius, quam peccatum ex ignorantia: ergo potest reperiri peccatum sine ignorantia, aut errore intellectus.

Neque potest responderi, peccatum ex ignorantia dici, quod committitur cum ignorantia habituali, & peccatū ex malitia, quod cōmittitur cum inaduertentia, aut inconsideratione actuali, *quoniam*, iuxta cōmunem doctorum sententiam, eodem modo excusantur, qui ex ignorantia, & qui ex inaduertentia operantur: & ita peccatum ex inaduertentia appellatur apud theologos peccatum ex ignorantia.

Confirmatur, quia experientia constat, multos peccare scientes in vniuersali, & in particulari, id, quod faciunt, esse peccatum: imo & habentes actualem aduertentiam ad vtrumque, cuius signum euidens est, quod peccant cum remorsu conscientiæ, & delectatione peccati miscent tristitiam de offensa Dei, & de amissione gratiæ, & reliquis damnis, quæ propter peccatum incurrunt, quod non est sine aduertentia peccati, imo ex ipsa procedit.

§. 2. *Sententia negatiua: variique modi ipsam explicandi.*

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, quibus placet *pars negatiua*, & absolute affirmant, non posse voluntatem peccare, nisi ex parte intellectus sit aliquis error, aut aliqua ignorantia: hanc sequitur aperte D. THO. hoc loco, vt constat ex prima conclusione, & q. sequenti art. 1. ad 1. & 1. p. q. 63. art. 1. ad 4. & q. 3. de malo art. 9. & de veritate q. 24. art. 2. & 8. & alibi sæpe. ALEXAN. ALEN. 2. p. q. 129. memb. 4. DVRAN. in 2. d. 5. q. 1. num. 10. & 11. & d. 7. q. 1. n. 5. & 6. & d. 23. q. 1. num. 7. & d. 39. q. 1. HENRIC. quodlib. 10. q. 10. & ADRIA. quodlib. 4. art. 1. eandē sequuntur omnes discipuli D. THOMÆ vt CAIET. hoc loco & quæstione sequenti art. 1. CAPRE. in 2. d 39. q. vnica art. 3. in solutione ad 7. argumentum contra primam conclusionem & 3. d. 39. q. vnica art. 3. in solutione ad primum SCOTI contra primam conclusionem. PETRVS SOTO lib. de iustitutione sacerdotum tract. de ratione medendi peccatis. lectione 2. vers. *tertia demum*: & fere omnes nostri temporis.

SED aduert. quod, quamuis omnes isti authores conueniant in hac sententia, vt à nobis proposita est: tamen in explicando in particulari, in quo cōsistat error, aut ignorantia cōcurrens ad omne peccatum, valde differunt inter se, potestque eorum dissensio reduci ad quatuor modos explicandi rem hanc. PRIMVS est DVRANDI, qui, in locis citatis, sæpe repetit, in omni peccato reperiri ignorantiam, quæ opponitur scientiæ habituali, aut inconsiderationem eorum, quæ scimus; aut errorem, quo falsa approbamus pro veris: sed specialiter hoc magis explicuit in priori loco, dicens, in omni peccato inueniri errorem iudicij practici, quo intellectus iudicat, aliquid esse appetendum vt bonum, & conueniens, quod tamen reuera nō est bonum. *Aduertit* tamen, hunc errorem *quandoque* contingere circa obiectum secundum se, & secundum suum genus, vt cum obiectum, quod intellectus dicit appetendū, est ex genere suo malū v. g. fornica-

tio, aut furtum, *aliquando* vero non contingere circa obiectum secundum se sumptum, sed in ordine ad circumstantias, quæ requiruntur, vt simpliciter sit bonũ, & appetendum; vt cum obiectũ secundũ se, & ex suo genere est bonum, tamen, si sumatur sine aliqua circumstantia requisita vt ametur, nõ est simpliciter bonum, neque appetendum: & ideo intellectus, cum proponit ipsum voluntati sine tali circumstantia, quia non considerauit eam, & dicit esse bonum, & appetendum, errat; & quia simpliciter non est tale, hunc errorem dicit præcessisse peccatum angelorum, & primi parentis.

Secundus modus explicandi hoc, est Buridani, qui septimo lib. Ethi. q. 7. dicit, ignorantiã, vel errorem, esse defectum actualis considerationis circa particulare, quod continetur in minori syllogismi practici; nam imprimis concedit, quod, si quis habeat perfectam scientiam, & considerationem circa vniuersale, & circa particulare, v. g. quod fornicatio non est facienda, & quod hic actus in particulari, quem exercere vult, est fornicatio; non poterit eius voluntas velle exercere actum illum, & consequenter neque peccare; & deinde, vt explicet, qua ratione possit esse inaduertentia, aut inconsideratio circa particulare eligendum, cum impossibile sit voluntatem eligere, nisi præuio dictamine particulari rationis; *notat*, dupliciter posse aduerti ad particulare; *vno modo* perfectè, vt cum aduertitur ad ipsum, non solum secundum suam entitatem, sed etiam secundum speciem, & malitiam moralem; vt, si quis aduertit, actum, quem exercere vult, esse fornicationem; & *altero* imperfectè, vt cum solum aduertit ad illud particulare secundum suam entitatem, & non secundum speciem, vt, si in eodem exemplo aduertat, actum illum esse congressum cum muliere, & non aduertat esse fornicationem, quia non aduertit esse congressum cum muliere non sua, siue quæ non sit legitima vxor; & in priori casu dicit, non posse voluntatem velle exercere illum actum, supposita scientia circa vniuersale; in posteriori vero posse, propter defectum aduertentiæ circa particulare: quia licet aliquo modo aduertat ad ipsum, non tamen aduertit perfectè, & quantum ad eam conditionem, ratione cuius directè continetur sub vniuersali; & ideo addit, quod in isto casu voluntas non operatur directè, & formaliter contra scientiam vniuersalem, quia non mouetur ad exercendum actum illum secundùm eam rationem, secundum quam intellectus scit, & dictat in vniuersali, non esse faciendum: sed solum indirectè, & consecutiue, quia vere ille actus habet conditionem illam, ratione cuius est contra id, quod dictat scientia vniuersalis; licet moueat secundum eam formaliter voluntatem.

Tertio modo explicant hoc nonnulli ex Thomistis, qui dicunt, ignorantiam, vel errorem, esse defectum intellectus practici, non quoad actum, qui appellatur *iudicium*, & est immediata conclusio syllogismi practici: sed quoad actum, qui appellatur *imperium*, & explicatur his verbis, *fac hoc*; itaque secundum istorum sententiam, bene potest esse peccatum in voluntate cum vero & perfecto iudicio practico intellectus, tam circa vniuersale, quàm circa particulare, non tamen cum vero & perfecto imperio. Atque vt hoc explicent, supponunt, nunquam voluntatem eligere aliquod obiectum, nisi intellectu percipiente, appetendum esse; & ex hoc colligunt, in electione mali obiecti reperiri defectum intellectus practici, non solum negatiuè, quatenus deest imperium de eligendo bono, aut non faciendo malum; sed etiam positiuè, quoniam adest imperium positiuum eligendi obiectum malum, licet sub aliqua ratione boni, saltem apparentis, & dicunt, sensum huius imperij non esse, quod illud obiectum sit appetendum secundum rectam rationem, sed absolutè, quod hic & nunc est appetendum; & falsitatem eius non consistere in difformitate à re significata, sed in difformitate ab appetitu recto, qui est regula veritatis practicæ. Hunc modum explicandi rem hanc sequuntur Conradus & Caiet. hoc loco, quãuis in fine concedat, præcedere alium defectum intellectus, saltem inconsiderationis; & Capreo. in 3. d. 36. q. 1. art. 3 in solutione ad 2. arg. Scoti contra primam conclusionem, vbi dicit, hoc esse *magnam clauem* in hac materia.

Vltimus modus explicandi hoc, est, quem sequitur Petrus de Soto loco citato, vbi dicit, ignorantiam, quæ est communis peccato, consistere in hoc, quod à peccante, *aut* non cogitatur aliquod principium, quod rectè expensum auerteret à peccato; *aut*, si cogitatur, non satis penetratur & expenditur. Itaque iuxta sententiã istã, vt voluntas possit peccare, non requiritur, quod intellectus, aut circa vniuersale, aut circa particulare, habeat errorem, aut ignorantiam, quæ sit priuatio, vel carentia considerationis actus peccati, tàm secundum suam entitatem, quàm secundum malitiam, & omnes conditiones ad ipsam aliquo modo pertinentes, aut consequentes; sed satis est, quod habeat defectum in modo considerandi, ita vt, licet omnia illa consideret in particulari, tamen non consideret ea, consideratione penetratiua efficaci & viua, qualis requiritur ad excitandum affectũ; sed (vt ita dicam) superficiali, aut externa, inefficaci, & quasi mortua, quæ non sufficit ad mouendum voluntatem; sicut quotidie experimur, quod quamuis sæpe consideremus insufficientiam bonorum temporalium, & excellentiam æternorum, nullus in nobis excitatur affectus, aut relinquendi temporalia, aut appetendi æterna, quia non vtimur circa hæc consideratione penetratiua & efficaci.

§ 3. *Annotationes pro resolutione quæstionis.*

Pro solutione huius dubij adverte quod circa actum peccati, quatenus malus est, & prohibitus, potest intellectus habere duplicem aduertentiam, aut cogitationẽ; *vnam in vniuersali*, vt cum, oblata hac indiuidua fornicatione, considerat in communi, omnem fornicationem esse malam & prohibitam; & *alteram in particulari*, vt cum considerat in particulari, ipsam fornicationem, quæ in indiuiduo nunc offertur, esse malam & prohibitam.

2. Advert. vtramque considerationem posse haberi duobus modis, scilicet *speculatiuè* & *practicè*: *priori modo* habetur, cum intellectus considerat malitiam, & prohibitionem actus, siue in vniuersali, siue in particulari, secundum se, & secundum suam naturam, & sine ordine ad operationem, & exercitium; vt cum considerat, forni-

nicationem secundum se esse malam, & prohibitam, non considerando an propterea non sit volenda, & exercenda; *posteriori* vero modo habetur, cum intellectus considerat eandem malitiam, in ordine ad exercitium actus, vt, cum considerat, fornicationem non esse volendam, aut exercendam, quia est mala & prohibita.

3. ADVERT. vtramque aduertentiam, siue sit practica, siue speculatiua, esse duplicem; *vnam apprehensiuam, & alteram iudicatiuam. Apprehensiua*, quantum attinet ad præsentem disputationem, appellatur illa, qua apprehendimus, actum peccati esse secundum se malum, aut simul non volendum neque exercendum; non quidem eliciendo assensum circa hoc, sed solum simpliciter cogitando de eis: ad eum modum, quo quis apprehendit aliorum opiniones, & cogitat de eis, non assentiendo eis; vt cum hæreticus, conuersus ad fidem, cogitat de sua hæresi antiqua, & tamen non assentit ei. *Iudicatiua* vero est, qua assentimur, vel dissentimur alicui complexo, siue hoc fiat formando propositionem, siue simplici intuitu, & sine compositione, sicut contingit in angelis; vt cum iudicamus, actum fornicationis esse malum, habemus iudicium speculatiuum; cũ vero iudicamus non esse faciendum habemus iudicium practicum. *Sed si quæras* rationem, propter quam quidam ex istis actibus, dicantur practici, & alijs speculatiui? *Dico* apprehensionem peccati dici speculatiuam, aut practicam, iuxta conditionem obiecti, quæ apprehenditur; scilicet abstrahentem ab exercitio, aut pertinentem ad ipsum; at vero iudicium, quamuis sit de bonitate aut malitia rei, & ex consequenti sit morale, dicitur speculatiuum, quando nihil dictat de exercitio; & è conuerso practicum, quando dictat aliquid pertinens ad exercitium. Cum isto iudicio practico confundunt aliqui actum intellectus, qui appellatur imperium, & negant distingui ab eo; sed decipiuntur; vt constat *ex* D. THOMA, supra quæst. 17. & *ex eo*, quod imperium explicatur per verba pertinentia ad modum imperandi, & intimantia sententiam iudicij, quod tamen non conuenit iudicio practico.

§ 4. *Resolutio dubij propositi.*

PRIMA CONCLVSIO. *Voluntas potest velle actum peccati, quamuis intellectus habeat apprehensionem, tam practicam, quàm speculatiuã, imo & iudicium speculatiuũ de ipso, etiam quãtum ad malitiam & prohibitionem, tã in vniuersali, quã in particulari.* Probatur, quia cum apprehensione tã speculatiua quam practica, & cum iudicio speculatiuo de malitia actus peccati in vniuersali, & particulari, potest intellectus habere iudicium practicum, quo dictet, exercendum esse hic & nunc actum illum; ergo non obstante illa apprehensione, & illo iudicio, potest voluntas velle exercere actum peccati. *Consequentiá* patet, quia supposito illo iudicio practico, nihil deest voluntati, vt eligat vel appetat id, quod per ipsum dicatur esse appetendum. Et *antecedens* probatur, quia illud iudicium practicum non habet repugnantiam, neque cum illa apprehensione, neque cum iudicio speculatiuo.

Quod probatur *imprimis* de apprehensione, quia

A hęc non importat assensum intellectus, ergo quomodocunque per eam apprehendatur obiectum, non habet repugnantiam cum iudicio, quod est assensus; patet *ista consequentia*, quia diuerso modo terminantur duo isti actus ad obiectum, vt faciendum, & non faciendum, scilicet *vnus* apprehendendo tantum, & *alter* iudicando, & assentiendo.

Et confirmatur hoc experientia, nam non repugnat, quod, dum aliquis admonetur ab alio, non esse exercendum hunc actum fornicationis sibi oblatum, apprehendat hanc admonitionem, & nihilominus iudicet oppositum; sicut cum mihi refertur opinio alicuius circa hanc vel illam quæstionem, possum apprehendere eam, & nihilominus iudicare oppositum; vt in exemplo supra adducto, hæreticus conuersus ad fidem apprehendit suam antiquam hæresim, & nihilominus iudicat oppositum.

Et idem probatur de iudicio speculatiuo, nam quamuis hoc iudicium importet assensum vel dissensum, sicut iudicium practicum; tamen termi-

B natur ad obiectum secundum rationem distinctam ab ea, secundum quam terminatur iudicium practicum; ergo non habet repugnantiam aut oppositionem cum eo. *Ista consequentia* patet, quia neque affirmatio & negatio, quamuis sint de eodem obiecto, habent inter se oppositionem, si sint de ipso secundum diuersas rationes. *Et antecedens* probatur, quia iudicium speculatiuum terminatur ad actum peccati secundum se, & sine ordine ad operationem, & solum dicit, illum actum esse malum, & prohibitum; at vero iudicium practicum terminatur ad illum actum vt exercendum, & solum dicit, exercendum esse; quod non repugnat primo, neque includit eius negationem, non enim est necesse, quod, qui dicit esse exercendum aliquem actum, neget ipsum esse malum, & prohibitum.

SED OBIICIES, iudicium practicum dictans, exercendum esse actum peccati, supponit, aut includit iudicium speculatiuum de eius bonitate, aut conuenientia; nam sicut voluntas non non potest prosequi aliquod obiectum, nisi sub ratione boni:

C ita neque intellectus potest proponere ipsum voluntati vt prosequendum, nisi sub eadem ratione; sed iudicium hoc de bonitate actus peccati, habet repugnantiam cum iudicio speculatiuo de eius malitia; ergo etiam iudicium practicum.

RESPONDEO, negando minorem, quoniam primum iudiciũ speculatiuum solũ dicit, peccatũ esse peccanti malum, secundum rationem, & legem Dei, & esse malum spirituale; & malum culpæ; secundum vero, dicit esse eidem peccanti bonum vtile, & delectabile, & ista duo non repugnant, sed simul possunt esse vera.

EX HAC CONCLVSIONE sequitur, falsam esse sententiam BVRIDANI relatam supra 2. loco inter quatuor modos explicandi secundam sententiam: quoniam constat ex ea, quod etiamsi nihil sit in actu peccati, quod non consideretur ab intellectu, potest voluntas peccare.

SECVNDA CONCLVSIO. *Existente in intellectu absoluto & efficaci iudicio practico, dictante tam in vniuersali, quam in particulari, non esse exercendum actum peccati, non potest voluntas velle ipsum.* Probatur, voluntas non mouetur ad volendum aliquid,

 nisi

nisi præcedat ex parte intellectus iudicium practicum, dictans, esse appetendum: sed existente in intellectu prædicto iudicio circa aliquem actum peccati, non potest simul esse in eo aliud iudicium, dictans, exercendum, aut appetendum esse eundem actum; ergo neque voluntas potest velle eum. *Maior* est D. Tho. supra q. 9. art. 1. ad 2. & Arist. 3. de anima c. 9. & 10. & probatur ratione sumpta ex c. 9. quoniam motus voluntatis, quia semper est prosecutio aut fuga respectu sui obiecti, ideo necesse est, quod terminetur ad obiectum sub ratione fugiendi, vel prosequendi; ergo etiam est necesse, quod per intellectum proponatur ipsi sub ista ratione: at hoc non fit ab intellectu speculatiuo per actum intellectus speculatiui, etiamsi sit iudicium, sed solum per iudicium intellectus practici; ergo necessarium est huiusmodi iudicium, vt voluntas moueatur ad volendum aliquid; neque sufficit hoc iudicium in vniuersali, sed requiritur in particulari, quoniam actus voluntatis est circa obiectũ, vt fugiendum vel prosequendum in particulari, vt ibidem dicit Aristoteles. *Minor* etiam probatur, quoniam illa duo iudicia sunt opposita, & contraria, & non possunt esse simul in eodem intellectu.

Dices, illa duo iudicia non esse contraria, quia licet sint de eodem actu, tamen sunt de eo secundũ diuersas rationes: quia vnum dictat, non esse volendum actum illum, quatenus est malus secundũ rationem; & alterum dictat, esse volendum, quatenus est quoddam bonum delectabile, & conueniens inclinationi appetitus sensitiui, quæ duo non sunt contraria, sed simul possunt esse vera sicut in explicatione præcedentis conclusionis diximus de duobus iudicijs speculatiuis terminatis ad istum actum secundum istas rationes.

Sed contra, quia iudicium practicum, de quo loquimur, quoniam est efficax, & quantum est de se sufficiens ad executionem, respicit obiectum secundum suum esse, & cum conditionibus pertinentibus ad ipsum secundum istam rationem, vt dixi supra quæst. 74. art. 8. de delectatione, quæ percipitur ex actu illicito, cogitato sub conditione excludente eius turpitudinem: sed actus, de quo loquimur, in suo esse habet adiunctam malitiam moralem cum bonitate delectationis; ergo etiam iudicium practicum, dictans, esse faciendum, aut appetendum, respicit ipsum cum vtraque conditione, & non cum vna tantum, & præscindendo ab altera; & ex consequenti necesse est, esse contraria duo iudicia practica quorum vnum dictet in particulari, aliquem actum esse faciendum, & alterum dictet, etiam in particulari, non esse faciendum; quia vtrumque terminatur ad ipsum secundum omnes conditiones pertinentes ad suum esse.

Ex quo patet non esse ad rem instantiam de iudicijs speculatiuis; *quoniam* iudicium speculatiuum, quia non est efficax, neque operatiuum, non respicit obiectum secundum esse, quod habet à parte rei, sed secundum esse, quod habet in intellectu; & ideo potest esse præcisiuum, & terminari ad obiectum secundum vnam conditionem, & non secundum aliam.

Verum aduerte quod, cum dicimus, iudicium practicum particulare terminari ad obiectum quãtum ad omnes conditiones pertinentes ad eius esse; non est sensus terminari explicite & formaliter, ita vt v.g. expresse dictet, appetendum esse actum peccati, quatenus habet bonitatem delectationis, & quatenus habet malitiam moralem; sed sensus est, terminari aliquo modo, saltem implicite & virtualiter, ita vt, dum dictat, appetendum esse illum actum, censeatur amplecti ipsum cum omnibus suis conditionibus, non ignoratis inuincibiliter, sicut dici debet de volitione, quæ subsequitur ad hoc iudicium; nam expresse & formaliter terminatur ad obiectum, quatenus est bonum delectabile, & implicite aut virtualiter quatenus est malum morale.

Ex hac conclusione sequitur, esse falsum tertium modum, quo supra retuli, explicare aliquos Thomistas, secundam sententiam. Et probatur, quia ex ea constat, non posse voluntatem velle actum peccati, si nullum sit iudicium practicum, dictans in vniuersali & in particulari, non esse appetendum.

Et confirmatur, quia imperium intellectus, prout distinguitur à iudicio practico, non est necessarium secundum doctrinam Divi Thomæ, vt voluntas eligat, vel appetat aliquid, sed solum ad vsum, vel executionem, vt constat ex ijs, quæ ipse dicit supra quæst. 17. artic. 1. vbi, inquit, imperium, quod exprimitur per verbum imperatiui modi, esse actum rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet ad exercitium actus; ergo falsum est, quod sententia, quæ dicit voluntatem non posse peccare nisi præcedat error aut ignorantia, intelligatur de defectu huius imperij. Patet consequentia, quia volitio præcedit hoc imperium tanquam causa ipsius, & ex consequenti, si sit de obiecto malo, erit peccatum ante ipsum. Et ita existimo, Caietanum, per *iudicium præceptiuum* hoc loco intellexisse iudicium practicum in particulari, prout distinguitur à speculatiuo, etiam in particulari, & appellasse ipsum isto nomine, quia vbi necessarium est exercitium, præter volitionem, habet adiunctum imperium in doctrina D. Thom. qui dicit, necessarium esse, semper esse actum istum ad vsum.

Vltima conclusio, *non potest reperiri peccatum commissionis, quod consistat in actu formali voluntatis, nisi præcedat defectus iudicij practici, non solum negatiuus, sed etiam positiuus: & idem de peccato omissionis regulariter loquendo, quamuis non repugnet oppositum.* Prima pars sequitur aperte ex præcedenti conclusione, quia vt voluntas velit actum peccati, necesse est, quod desit in intellectu iudicium particulare, dictans, non esse faciendum, in quo reperitur defectus negatiuus; & quod sit iudicium, dictans, esse faciendum, in quo reperitur defectus positiuus: quia per hoc iudicium iudicatur positiue aliter de re, quam iudicandum est.

Secunda vero pars probatur, quia peccatum omissionis regulariter non reperitur sine aliquo actu, qui sit eius causa, vel occasio, vt dixi supra quæst. 71. articulo quinto, ergo regulariter non reperitur sine iudicio dictante exercitium huius actus & sine defectu iudicij, dictantis, faciendum esse, actum præceptum, & consequenter non esse faciendum alterum, qui est causa vel occasio vt non fiat.

Qvod vero non repugnet oppositum, probatur, quia posito in intellectu iudicio practico vniuersali, & particulari, quod dictet, exercendum esse hunc actum, de quo est diuinum præceptum, adhuc manet voluntas libera quoad exercitium respectu illius actus; ergo potest non elicere eum, & ex consequenti potest peccare, quamuis nullus præcesserit defectus iudicij practici. Probatur antecedens, quia intellectus non mouet voluntatem quoad exercitium, sed solum quoad specificationem, & voluntas est primum mouens quoad exercitium, vt D. Thom. docet supra quæst. 9. art. 1. ergo intellectus non necessitat, vel determinat voluntatem ad exercitium actus, sed relinquit ipsam liberam. Patet consequentia, quia cum necessitas, vel determinatio exercitij, sit quidam modus ipsius exercitij, impossibile est, aliquid esse causam huius necessitatis, si nullo modo est causa exercitij.

Et confirmatur hoc, quia per iudicium practicum intellectus non proponitur voluntati exercitium huius actus vt summum bonum nullam habens rationem mali respectu hominis, neque vt habens necessariam connexionem cum aliquo obiecto, respectu cuius sit ipsa voluntas ab intrinseco determinata quoad specificationem: ergo etiam stante illo iudicio practico manet voluntas libera, & indifferens ad exercitium illius actus.

Neque potest responderi ad totum istud argumentum, non posse voluntatem non exercere actum illum, nisi actu positiuo volendo hoc, aut aliquid aliud, quod sit causa, vel occasio non exercendi, & ad istum actum requiri iudicium practicum, quod dictet, esse faciendum, & ex consequenti repugnet priori iudicio.

Nam contra hoc obijci possunt illa argumenta, quibus loco citato probaui, posse reperiri omissionem voluntariam sine tali actu positiuo, quo voluntas velit aut omissionem actus, aut aliquid incompossibile cum actu. Et quamuis, vt voluntas omittat actum habendo se positiuè circa omissionem, hoc est, formaliter volendo omittere, requiratur iudicium: tamen, vt omittat habendo se negatiue, hoc est, non operando, non est necesse, quod præcedat iudicium dictans, omittendum esse talem actum.

Verum adverte, quod consulto in priori parte huius conclusionis apposui illa verba, *quod consistat in actu formali voluntatis*, quia non repugnat reperiri peccatum, quod habeat malitiam commissionis, sine actu formali voluntatis, vt dixi supra quæst. 74. articulo 4. in fine, de negligentia voluntatis in reprimendo motum concupiscentiæ; & de isto peccato est iudicandum, sicut de omissione, quantum ad hoc, quod est, posse reperiri sine defectu iudicij practici.

Neqve obstat, quod contra hanc secundam partem Aristotelis 7. Ethic. cap. 3. dicat, quod *quando ex vniuersali & particulari fit vna ratiocinatio, necesse est animum in speculabilibus continuo enuntiare*, id est, fateri id, quod conclusum est; *& in agibilibus statim agere*. Nam respondeo, intelligendum esse in casu, quo simul cum assensu intellectus circa maiorem vniuersalem (scilicet *omnem actum præceptum à Deo esse faciendum*) syllogismi practici, est in

A voluntate volitio efficax adimplendi id, quod per talem assensum iudicatur; quia durante hac volitione, & assumpta minore (scilicet, *hunc actum esse à Deo præceptum*) necessitatur ex suppositione voluntas ad executionem talis actus; sicut ex volitione efficaci finis sequitur necessario volitio medij, quod perfectè cognoscitur esse necessarium ad eius consecutionem. Cæterum non est necesse, quod cum assensu propositionis vniuersalis sit semper coniuncta illa volitio efficax.

Neque etiam obstat quod Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. dicat, omnem improbum ignorare, quænam sint agenda, & à quibus abstinendum; *nam hoc non est* contrarium nostræ sententiæ, quia licet sit vniuersaliter dictum, tamen est regula moralis, & ideo ad eius veritatem satis est, quod regulariter, & communiter ita contingat, quamuis non repugnet oppositum; sicut dici solet de illa propositione, omnis mater diligit filium suum; præsertim cum nos non de omni peccato, sed solum de peccato omissionis dicamus, non repugnare, reperiri sine defectu intellectus, & neque hoc posse regulariter contingere.

B *Et eodem modo* responderi potest ad testimonia scripturæ, quibus videtur idem dici, vt Prouerb. 14. *Errant, qui operantur malum*; & Sapientiæ 5. *dicunt impij, ergo errauimus à via veritatis, & iustitiæ lumen non luxit nobis, & sol intelligentiæ non est ortus nobis*. Item qui sequuntur primam sententiam, respondent ad hæc testimonia, intelligenda esse de errore electionis, & non de errore intellectus: nam merito potest dici stultus, qui, data sibi eligendi facultate, eligit minus bonum, relicto præstantiori. Illud vero Ecclesi. *memorare nouissima tua, & in æternum non peccabis*; non significat, quod memoria nouissimorum necessitabit voluntatem ad non peccandum: sed quod iuuabit vehementer. Et addi potest, verbum *errandi* in istis testimonijs significare *errarem via*, potius quam intellectus, vt Psal 176. *erraui, sicut ouis, quæ perijt*. Et Isa. 53. *omnes nos, quasi oues, errauimus*.

C *Neque ex* hac sententia sequitur, quod possit esse perfecta prudentia cum peccato mortali omissionis, & consequenter sine virtutibus moralibus, saltem in esse virtutum; *quoniam* prudentia in sua perfectione pendet ex recta intentione finis, & hanc non habet, qui quomodocunque peccat mortaliter.

§ 5. *Duæ difficultates examinantur.*

Sed restant duæ difficultates. Prima, *an iudicium practicum, quod sequitur is, qui peccat, scilicet illud, quod dictat in particulari, appetendum esse hunc actum peccati, sit falsum?* Vt ita ratione eius sit verum id, quod Divvs Thomas docet, scilicet, ante omne peccatum voluntatis præcedere in intellectu errorem, aut ignorantiam.

Respondetvr *affirmatiuè*, dum tamen intelligatur de illo iudicio, quatenus practicum est, & non quatenus includit, aut supponit iudicium speculatiuum. Itaque istud iudicium practicum, *appetendus est hic actus peccati*, v.g. hæc fornicatio,

est falsum; tamen iudicium speculatiuum, quo intellectus simul iudicat, illum actum esse bonum quoddam delectabile, non est falsum, sed verum. Dicitur autem falsum illud iudicium practicum duobus modis: *Primo* per ordinem ad appetitum rectum, hoc est, quia est dissonum inclinationi appetitus recti, & bene dispositi in ordine ad finem, qua ratione etiam actus imperij, qui explicatur per verba imperatiui modi, potest dici falsus, vt explicat hoc loco. CAIET. *Secundo* in enunciando, hoc est, quia per ipsum aliter enunciatur de re, quam ipsa res se habeat, nam (vt recte aduertit CAIET. supra q.58. art.5.) per hoc iudicium enunciatur, & asseritur, actum peccati esse appetendum simpliciter, hoc est, sine additione; & tamen ipse actus secundum se solum est appetendus secundum quid, quia solum est conueniens secundum quid, & in hoc differt ab actu imperij, per quem, quoniam explicatur per verba imperatiui modi, nihil enunciatur, sed solum intimatur voluntas superioris, & ex consequenti non habet veritatem aut falsitatem in enunciando.

Sed obiciunt aliqui, non posse iudicium illud esse falsum in enunciando, nisi sit contra fidem, & ex consequenti, nunquam committi peccatum aliquod particulare, quin simul committatur aliud infidelitatis, ratione illius iudicij: quod est aperte falsum, & contra DIVVM THOMAM 2. 2. quæst. 20. artic. 2. probant vero illud assumptum, quia hoc iudicium, *faciendus est iste actus*, potest habere tres sensus; scilicet, *conueniens est*, *aut debitum secundum rectam rationem quod fiat*; aut, *dignus est vt fiat*; aut *faciendus est, quicquid inde eueniat*; sed ex his sensibus constat, *duos priores* esse contra fidem, quoniam de fide est, esse debitum secundum rationem, quod actus fornicationis non fiat; & etiam talem actum esse indignum, vt fiat; & præterea constat, *tertium* esse verum, quia solum importat futuritionem illius actus, hoc est, futurum esse illum actum, & vt hoc sit verum, satis est, quod homo postea reipsa fornicetur, ergo aut iudicium illud non est falsum in enunciando, aut est contra fidem.

Respondetur, negando non posse iudicium illud esse falsum, nisi sit contra fidem. Et ad probationem, dicendum est, quod (vt colligitur ex D. THOMA 2. 2. quæst. 20. artic. 2. quem sequitur ADRIANVS quodlib. 4.) iudicium illud potest habere alium sensum, præter tres relatos, scilicet, *faciendum esse illum actum propter aliquam particularem dispositionem*, quam hic & nunc habet homo: aut, *faciendum esse quantum est ex vi syllogismi practici*, quo deducitur prædictum iudicium, tanquam conclusio, non curando, an, quod intellectus vtatur tali syllogismo, potius quã opposito, proueniat ex ignorantia, vel ex passione, vel ex malitia voluntatis; & hic sensus non est cõtra fidem; quia fides solum dicit, actum illum esse illicitum, & malum culpæ, & esse contra rectam rationem, quod fiat, & his omnibus potest assentiri, qui in sensu explicato habet illud iudicium; vt, si, quis, qui vult eripere alterum à damnatione ad mortem, vel ad aliam pœnam, consulat, vtendum esse mendacio, non dicit aliquid contra fidem, quia sensus huius consilij non est, licere, aut non esse peccatum, mentiri; sed, mentiendum esse ad consequendum finem intentum.

Sed obicies, non esse falsum illud iudicium in sensu explicato, quia verum est, esse faciendum illũ actum in ordine ad illam dispositionem, quia vere illa dispositio exigit, quod fiat; sicut in exemplo proposito est verum, esse vtendum mendacio in ordine ad illum finem, quia vere est medium vtile in ordine ad ipsum.

Respondetur, quod quamuis dispositio illa sit motiua, aut impulsiua intellectus ad illud iudicium; tamen iudicium non dictat, faciendum esse actum in ordine ad ipsam præcise, sed dictat faciendum esse simpliciter, hoc est, sine addito; quoniam est efficax, & respicit terminum secundum suum esse simpliciter, & non cum præcisione, vt supra explicui, & in hoc consistit eius falsitas in enunciando.

Et si quæras, an istud iudiciũ: quatenus vt his duobus modis falsum præcedit electionẽ voluntatis, sit peccatum, siue secundum se malitia propria contra prudentiam, siue vt causæ malæ electionis, malitia ipsius electionis? *Respondetur negatiuè*, quoniã, vt antecedit, non est voluntariũ, neque directe, neque indirecte, & ideo solum habet rationem defectus naturalis, & non moralis, vt explicui de defectibus cognitionis practicæ, quæstione præcedenti, art. 2. dub. 2. circa primam conclusionem; & ita respondet DVRAND. loco citato, & colligitur ex DIVO THOMA supra quæst. 75. articulo primo ad tertium, & prima parte, quæst. 49. articulo primo ad tertium, vbi videndus est CAIETANVS.

SECVNDA DIFFICVLTAS est, vnde proueniat, quod intellectus habeat istud iudicium practicum falsum, de quo nunc loquimur, præsertim quando habet verum iudicium speculatiuum, tam in communi, quam in particulari, circa malitiam & prohibitionem actus peccati? RESPONDETVR, quod cum determinatio ista intellectus ad sic iudicandum, pertineat ad specificationem, necessario sumenda est ex parte sui obiecti; & ideo sufficiens causa ipsius est, quod actum peccati esse conuenientem, & prosequendum habeat aliquo modo rationem veri; quamuis simpliciter non sit verum: quia cum verum sit perfectio intellectus, satis est, quod aliquod obiectum participet aliquo modo rationem veri, vt etiam habeat vim attractiuam intellectus ad se. Quod autem obiectum illud sit aliquo modo verum, patet, quia (vt supra explicui, verum est, quod actus peccati sit conueniens, & appetendus in ordine ad talem dispositionem hominis, quamuis hoc solum sit verum secundum quid, & non simpliciter; hoc est, sine addito; & propterea intellectus iudicando erret, vt dixi. Illa vero dispositio, in ordine ad quam actus peccati est conueniens, est vel passio appetitus, vel malitia voluntatis, de qua in quo consistat, dicam quæstione sequenti.

§ 6. *Argumenta contraria dissoluuntur.*

AD PRIMVM Respondetur, testimonia AVGVSTINI, quibus dicitur, aliquos peccare scienter, intelligi de scientia speculatiua, & non de iudicio

dicio practico in particulari, & testimonia, quibus dicitur, voluntatem esse primam & sufficientem causam peccati, non excludere defectum iudicij practici, sicut non excludunt, esse necessarium actum intellectus, vt voluntas quomodocunque operetur: sed solum excludere aliquod principium extrinsecum, quod sit per se causa mali culpæ. Ad vltimum vero testimonium, quod est difficile, dico *primò*. AVGVSTINVM non constituere æqualitatem inter illos duos homines, quantùm ad actus, qui requiruntur per se, vt voluntas operetur, & à quibus incipit radicaliter libertas, & indifferentia voluntatis in actu secundo; quoniam isti computantur cum actibus voluntatis: sed solum quantum ad alia, quæ, licet inclinent, saltem per modum occasionum, voluntatem ad volendum actum peccati, non tamen requiruntur per se ad operationem voluntatis, & ideo non computantur cum ipsa, cuiusmodi sunt dispositiones, siue habitus, tam voluntatis, quàm appetitus sensitiui, & complexio corporea, & tentatio dæmonis, & alia, quæ tam in ipso homine, quàm extra ipsum, mouent aliquo modo ad peccatum. *Secundo* respondetur, quod quamuis AVGVST. constituat æqualitatem inter illos duos homines, etiam quantum ad iudicium practicum: nihil dicit contra nostram sententiam; nam ex eo, quod etiam stante illo iudicio, vnus peccet, & alter non peccet, non sequitur, quod is, qui non peccat, habeat actum positiuum, repugnantem iudicio intellectus: sed solum, quod non habeat volitionem peccandi, quod nos in vltima conclusione diximus posse contingere.

Ad primam confirmationem Respondetur, articulum illum debere intelligi, sicut priora testimonia Augustini, de scientia speculatiua, & non de iudicio practico.

Ad secundam confirmationem Respondetur, quod ARISTOTELES *in primo* testimonio loquitur de scientia morali, prout à philosopho traditur modo scientifico: non tamen de iudicio practico; & *in secundo* loquitur de iudicio dictante in vniuersali, aliquid esse faciendum, aut fugiendum, cuiusmodi est iudicium, quod habet incontinens, circa maiorem syllogismi practici: non tamen de iudicio practico in particulari; & in *tertio* per *intellectum & rationem*, non intelligit iudicium practicum actu existens in intellectu, sed id, quod postulat recta ratio, quamuis hoc dictetur actu per iudicium practicum; & ita, quamuis illis verbis insinuet discrimen aliquod inter continentem, & incontinentem: tamen non constituit huiusmodi discrimen in hoc, quod ambo habeant in intellectu iudicium practicum, dictans in particulari id, quod rectum est, & primus obediat ei, & secundus resistat; sed in hoc, quod continens facit id, quod postulat recta ratio, relicta motione appetitus, quamuis id faciat præsupposito in intellectu prædicto dictamine; incontinens vero non facit id, quod est rationi consonum, sed id, ad quod mouet appetitus, quamuis etiam id faciat præsupposito in intellectu alio iudicio practico. Et eodem modo exponendi sunt alij doctores graues, cum dicunt, malos operari contra id, quod recta ratio dictat.

A AD SECVNDVM Respondetur, negando antecedens; ex suppositione quod sit tale iudicium in intellectu; & ad probationem vt respondeamus, *supponendum* est, quod iudicium practicum dictans non esse faciendum illum actum fornicationis, non dictat solam omissionem, aut negationem huius actus, sed positiuam nolitionem eius, siue volitionem non exercendi eum: quoniam cum iudicium practicum sit operatiuum, & efficax, non mouet voluntatem ad negationem actus, sed ad volitionem talis negationis, aut ad positiuam nolitionem actus; & hoc supposito, concedenda est maior illius probationis, & distinguenda minor; *si enim sit* eius sensus, quod in illo casu voluntas est indifferens ad volendum actu positiuo non fornicari & fornicari, falsa est; quia stante illo iudicio in intellectu, non potest voluntas velle fornicari, quia non potest esse in intellectu iudicium dictans volendum esse hoc, cum sit incompossibile cum altero iudicio, quod est in ipso de facto; *si tamen sensus sit*, quod voluntas manet indifferens ad volendum positiuè non fornicari, & ad volendum negatiuè, id est,

B ad eliciendum volitionem circa illud obiectum, vera est. Cæterum in isto sensu non est ad propositum, & ita neganda est consequentia; quia ex eo, quod voluntas possit non elicere actum, quo velit non fornicari, non sequitur, quod etiam possit elicere actum, quo velit fornicari; quia ad illud non requiritur aliud iudicium practicum in intellectu, sicut ad istud. Et *ad primam* probationem minoris in *primo* sensu, respondetur, quod, vt in illo casu dicatur esse in potestate voluntatis illa volitio non fornicandi, satis est, quod voluntas sit indifferens ad eliciendum, & ad non eliciendum eam; & non oportet, quod etiam sit indifferens ad eliciendum volitionem positiuam obiecti oppositi. *Ad secundam* probationem respondetur, quod in isto casu vtraque libertas conuenit voluntati, scilicet contradictionis, siue quoad exercitium, & contrarietatis siue quoad specificationem, cæterum non eodem modo; nam *prior*, non solum conuenit ei simpliciter, hoc est exclusa necessi-

C tate simpliciter, sed etiam exclusa necessitate ex suppositione, quia etiam stante illo iudicio potest voluntas non elicere actum, ad quem mouet: at vero posterior solum conuenit ei simpliciter, hoc est sine necessitate simpliciter, non tamen sine necessitate ex suppositione; quia licet simpliciter sit liberum voluntati, diuertere intellectum ab hoc iudicio, & mouere ad aliud, & ex consequenti habere actum repugnantem ipsi: tamen ex suppositione quod sit in intellectu hoc iudicium, necessitatur ipsa ad non habendum actum repugnantem, quod est necessitari tantùm secundum quid, & stat cum libertate simpliciter; & sufficit voluntatem esse his duobus modis liberam in isto casu, vt etiam sit subiectum libertatis, & culpæ, atque peccati.

Et si obiicias, non posse voluntatem diuertere intellectum ab illo iudicio, & mouere ad aliud, nisi volendo facere hoc; & ad volendum hoc, requiri aliud iudicium, quod non erit in potestate voluntatis, aut dabitur processus in infinitum; *Respondetur*, quod, vt voluntas sic

moueat

moueat intellectum, non requiritur, quod velit mouere, vt falsò supponunt OKAM, & GABR. impugnantes hanc sententiam; sed satis est, quod non consentiat suo iudicio, quod potest facere negatiuè se habendo, & suspendendo omnem actum circa obiectum iudicij, & ex consequenti sine alio iudicio; nam quoniam iudicium practicum particulare ordinatur proximè ad actum voluntatis, & propterea censetur constituere cum ipso vnam integram conclusionem syllogismi practici: ideo propter hanc subordinationem, satis est, quod voluntas non consentiat, vt intellectus non maneat firmus in suo iudicio, sed statim desistat ab eo; & rursum, quia intellectus in isto casu iam est applicatus ad inquirendum id, quod voluntas est factura: non desistet ab huiusmodi inquisitione, donec habeat aliquod iudicium, quod voluntas amplectatur. *Ex quo patet*, difficile posse solui hoc argumentum ab ijs, qui admittunt, necessitati voluntatem in isto casu, etiam quoad exercitium; *quia* hoc posito, nullus relinquitur modus, quo sit voluntati liberum, mouere intellectum à suo iudicio.

AD TERTIVM Respondetur, negando antecedens, & ad totam probationem, respondetur, non posse intellectum proponere voluntati illum actum sub ratione boni sufficientis ad mouendum ipsam, nisi medio iudico dictante esse prosequendum, aut appetendum: & hoc iudicium esse falsum, vt constat ex solutione primæ difficultatis.

AD VLTIMVM Respondetur, quod, vt aliquis dicatur peccare ex malitia, sufficit, quod peccet sine passione, & cum scientia speculatiua, quamuis habeat errorem practicum.

Ad confirmationem Respondetur, sufficere scientiam speculatiuam vniuersalem, & particularem, ad excitandum remorsum conscientiæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum, quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate?

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm amor sui sit principium omnis peccati?

CONCLVSIO. ***Inordinatus amor sui in vnoquoque homine est principium omnis peccati.***

COMMENTARIVS.

HÆc conclusio est communis omnium Theologorum, & AVGVST. 14. de ciuitate cap. 13. *Sed contra eam* argumentor, quoniam peccatum, quo quis infert sibi malum, verbi gratia mortem, non procedit

A ex amore sui, sed potius ex odio.

Secundò, quia sequitur, quod in quocunque peccato sint duo peccata, vnum inordinati amoris sui, & alterum, quod supponit istud, tanquam principium, ex quo procedat.

AD PRIMVM Respondetur, quod, qui infert sibi mortem, non id facit ex odio, aut displicentia sui, sed potius ex amore; quoniam non appetit mortem, vt malum, sed potius vt bonum quoddam, scilicet vt medium conueniens ad effugiendum mala, quæ sibi sunt molesta.

Ad secundum respondetur negando sequelam: & ad probationem, relicta solutione eorum, qui dicunt, inordinationem proprij amoris esse conditionem generalem omnium peccatorũ, & ideo non dare speciem, nisi sit expressè volita; Respondetur, quod amorem sui inordinatum esse principium omniũ peccatorũ, potest dupliciter intelligi, *Primo* ex parte actus, vt si præcedat vnus actus, qui sit amor inordinatus sui, & ex isto oriatur alius, qui sit appetitus inordinatus alicuius boni commutabilis; *Secundo* ex parte obiecti, vt si vno actu appetat

B aliquis sibi inordinatè aliquod bonum commutabile, nam tunc amor sui dicitur principium appetitus boni commutabilis ex parte obiecti, quoniam terminari actum istum appetendi ad ipsum appetentem, tanquam ad *finem cui*, est ratio à priori, vt terminetur ad bonum commutabile; & quamuis SCOTVS videatur intellexisse doctrinam istam in priori sensu in 2. dist 6. q. 2. vbi propterea dicit, ante omnem amorem inordinatum concupiscentiæ, præcedere inordinatum amorem amicitiæ respectu eius, cui concupiscitur bonum, & ideo primum peccatum angeli non fuisse inordinatum appetitũ propriæ excellentiæ, sed inordinatum amorem sui: tamen aperte deceptus est, vt probaui 1. p. quæst. 63. art. 2. & ita dicendum est, intelligi posteriori modo, vt etiam docet D. THOMAS in hoc articulo, cum probat, quod appetere inordinate aliquod bonum, procedat ex inordinato amore sui, quia amare aliquem, est velle ei bonum; & articulo sequenti, vbi dicit, inordinatum amorem sui, esse causam omnis peccati, in quantum

C includit inordinatum amorem boni. Et 2. 2. quæst. 19. art. 7. & q. 25. art. 7. Et consequenter etiam dicendum est; supponi falsum in illa probatione, scilicet, quod ad omne peccatum præsupponatur alius actus, qui sit inordinatus amor sui.

Sed obijcies, quia saltem sequitur, quod in omni pecato, saltem sint duæ malitiæ specie distinctę, quia in quocunque duæ sunt inordinationes specie distinctę; *vna specialis*, sumpta *ex* proprio obiecto, & *altera communis* omnibus peccatis, quatenus quodlibet peccatum est inordinatus amor sui.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem etiam est negandum; quod peccatum, prout terminatur ad illa duo obiecta, habeat duas inordinationes; quoniam amor sui non est inordinatus, nisi quatenus est causa, vel ratio à priori ex parte obiecti appetendi inordinate alia obiecta, & ideo solum habet inordinationem, quæ reperitur in appetitu aliorum, & consequenter magis aut minus grauem, imo & mortalem, aut venialem, iuxta grauitatem illius ap-

petitus

petitus. Ex quo etiam constat, non esse de necessitate confessionis dicere, peccatum habuisse ortum ex amore proprio, quando amor sui solum est malus prædicto modo.

A

ARTICVLVS V.

Vtrum conuenienter ponantur causæ peccatorum, concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum & superbia vitæ?

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum alleuietur propter passionem?

PRIMA CONCLVSIO. *Passio, vt antecedit actum liberi arbitrij, in quo est peccatum, minuit peccatum.*

B

SECVNDA CONCLVSIO. *Passio consequens actum liberi arbitrij non diminuit peccatum, sed magis auget vel potius est signum magnitudinis eius: in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati.* De materia huius articuli egi supra q. 6. art. 7.

ARTICVLVS VII.

Vtrum passio totaliter excuset à peccato?

PRIMA CONCLVSIO. *Quando passio, quæ totaliter aufert vsum rationis, est à principio voluntaria, non excusat totaliter à peccato, sed actus cum ipsa factus imputatur ad culpam, quia est voluntarius in sua causa.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Quando causa passionis, quæ totaliter aufert vsum rationis, non est voluntaria, sed naturalis, tunc actus redditur omnino inuoluntarius, & per consequens excusatur totaliter à peccato.*

C

TERTIA CONCLVSIO. *Passio, quæ non aufert totaliter vsum rationis, non excusat totaliter à peccato.*

COMMENTARIVS.

DE MATERIA harum conclusionum egi supra quæstione 71. artic. 5. & quæstione 74. articulo 4. & sequentibus. *Solum superest* explicandum circa secundum & simul circa solutionem tertij.

DVBIVM.

An omissiones & commissiones contrariæ præceptis quæ fiunt tempore infirmitatis, in quam aliquis voluntarie incidit, imputentur ei ad culpam?

ET LOQVIMVR de præceptis affirmatiuis & negatiuis pertinentibus ad ius positiuum: nam transgressio negatiuorum, quæ pertinent ad ius naturale, non potest excusari à peccato propter infirmitatem, quæ non priuat vsu rationis, verbi gratia si quis iudicans probabiliter, aut cum possit, & debeat iudicare, quod si comedat talem cibum, incidet in infirmitatem, comedit ipsum, & postea in illa infirmitate constitutus non audit sacrum diebus festiuis, aut non ieiunat in quadragesima, vel etiam comedit carnes. An hæc omnia imputentur ei ad culpam?

AD HOC D. THOMAS in solutione tertij videtur respondere affirmatiue, quoniam inquit, iudicandum esse de istis omnibus in casu posito, sicut si fierent tempore ebrietatis, in qua essent eodem modo voluntaria: quod tamen CAIETANVS, & cum eo alij dicunt, intelligendum esse, quando ista fiunt durante affectu illius infirmitatis, nam post pænitentiam de illo affectu, non imputabuntur ad culpam.

SED DICO PRIMO, *illæ omissiones & commissiones, supposito quod infirmitas eas postulet, non imputabuntur tempore quo fiunt, infirmo ad culpam;* siue ipse pænituerit de affectu ad infirmitatem, siue non. Probatur quia quomodocumque se habet infirmus circa affectum illum, excusatur ab obligatione implendi præcepta, quibus opponuntur illæ omissiones, aut commissiones; ergo tunc non peccat ratione earum, & ex consequenti tunc non imputantur ipsi ad culpam. Patet *consequentia*, quia nullus peccat, nisi violando legem, & non violat legem qui aut simpliciter non obligatur lege, aut saltem excusatur ab eius obligatione.

DICO SECVNDO, *si quis videns, & sciens, quod ex infirmitate aliqua sequentur prædictæ omissiones, & commissiones, ponat voluntarie causam talis infirmitatis, tunc, id est, cum ponit causam, imputantur ipsi ad culpam illæ omissiones, & commissiones; siue intendat exprese, quod sequantur, siue non.* Probatur *primo* testimonio D. THOMÆ in solutione ad tertium, vbi inquit, quod, si infirmitas sit voluntaria in suo principio, est eadem ratio de ipsa, & de passione, & ebrietate voluntaria, quantum ad hoc, quod est imputari ad culpam ea, quę ex ipsa sequuntur contra legem. Quod tamen non est intelligendum quantum ad tempus, quo hæc imputantur, nam in hoc diuersa est ratio de passione, quæ neque tollit omnino vsum rationis, neque excusat ab obligatione legis; & de ebrietate,

quę facit primum; & infirmitate, quæ facit secundum; sed quantum ad hoc quod est absolute imputari.

Secundo si in isto casu homo excusaretur totaliter à culpa illarum omissionum, maxime quia pręcepta, quibus opponuntur, non obligant nisi volentes adimplere ipsa: at hæc ratio est nulla; Quod *imprimis* probatur, quia alias sequeretur, quod, neque similes omissiones & commissiones imputarentur, quando sequuntur ex ebrietate voluntaria, vel ex somno, aut ex aliqua occupatione. *Item* quia sequeretur, quod omissiones recitandi non imputarentur proijcienti breuiarium in mare cum simili præuisione periculi non recitandi; & *tandem*, quia sequeretur, quod nullus effectus malus imputaretur ad culpam si tempore, quo fit, non potest impediri: quamuis in sua causa fuerit voluntarius, & potuerit impediri, contra ea, quæ dicta sunt supra quæst. 71. artic. 5.

Tertio, præcepta, quibus illę omissiones & commissiones opponuntur, obligant absolute & simpliciter hominem, & non supposita conditione, quod non sit impeditus infirmitate, ab eorum obseruatione, quamuis propter huiusmodi impedimentum excusaretur à peccato homo non obseruans ea: ergo etiam obligant ad non apponendum scienter impedimentum infirmitatis (vt dixi loco citato in exemplis adductis) sed tempore, quo homo apponit hoc impedimentum non est aliqua causa, quæ ipsum excusset; ergo tunc violat obligationem illorum præceptorum, & ex consequenti peccat contra ea.

Dico vltimo, *si non præuideatur actu & formaliter, quod prædicta omissiones & commissiones sequentur ex infirmitate; non imputantur ad culpam etiam in causa, siue cum ponitur causa voluntaria infirmitatis.* Probatur, quia alias non posset aliquis incidere in infirmitatem committendo solum peccatum intemperantiæ. *Item*, quia alias etiam imputarentur omnes illæ omissiones & commissiones incitanti alium ad comedendum intemperate cum præuisione periculi incidendi in infirmitatem, quamuis non aduertit, quod ex ea euenient illa mala. Et *præterea*, quia etiam imputarentur ei, qui percutit, aut afficit iniuria alterum, cum pręuisione periculi accipiendi ab eo graue aliquod vulnus; & *tandem* quia homines non tenentur aduertere ad periculum, cui se exponunt, incidendi in prædictas omissiones, & commissiones propter infirmitatem, ergo, quod non aduertant, non est ipsis voluntarium, & ex consequenti neque omissiones & commissiones quę postea sequuntur, sunt voluntariæ in illa causa; *consequentia* patet, quia, vt inaduertentia sit voluntaria, non satis est posse aduertere, sed requiritur posse, & teneri; & *antecedens* probatur, quia ex voluntaria causa infirmitatis non sequuntur regulariter illæ omissiones, & commissiones, quia neque regulariter sequitur infirmitas adeo grauis & diuturna, vt propter ipsam sit necessarium vti eis; constat autem non esse obligationem prouidendi effectus, qui non sequuntur ex causa regulariter, quoniam computantur inter effectus per accidens, vt docet D. Thomas supra.

Et secundo probatur, quia est valde incertum, & indeterminatum, quando & quousque erit necessarium vti illis omissionibus & commissionibus propter infirmitatem, & potest contingere, quod non sit necessarium statim in initio infirmitatis, & quod sit necessarium multo tempore; videtur autem excedere humanam prouidentiam, præuidere ea, quæ quoad suum initium, & quoad durationem, sunt adeo incerta; & ideo non est dicendum, quod præcepta, præsertim positiua, obligent ad hoc, quia eorum obligatio exponenda est moraliter & humano modo.

Et confirmatur, quia alias esset res intollerabilis, & plena scrupulis. Et ex his patet, non esse eandem rationem de ebrietate voluntaria, neque projectione breuiarij in mare, quantum ad obligationem præuidēdi omissiones aut commissiones, quę ex eis possunt sequi.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum peccatum, quod est ex passione, possit esse mortale?

Conclvsio est affirmatiua, ad cuius explicationem videnda sunt, quæ dixi supra q. 74.

QVÆSTIO LXXVIII.
DE CAVSA PECCATI, QVÆ EST MALITIA.

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis peccet ex certa malitia?

Conclvsio: *contingit aliquem peccare ex certa malitia, hoc est ex industria, & quasi scienter eligendo malum.*

COMMENTARIVS.

IN hac quæstione vult D. Thomas explicare tertiam causam internam peccati, scilicet malitiã, aut peruersitatem voluntatis: & in hoc articulo explicat quando peccatum procedat ex ista causa.

Circa quod est,

DVBIVM.

Quid sit peccare ex malitia?

IN qva re est prima sententia eorum, qui dicunt, peccare ex malitia esse, velle peccatum ex intentione mali, id est quatenus malum est, & nullam habet rationem boni, neque veri, neque apparentis. Huic sententiæ fauent omnes, qui dicunt, voluntatem posse velle malum sub ratione mali; & expresse Scotvs in 2. d. 43. q. 2. §. *si tenetur*: vbi dicit, hoc supposito, posse facile distingui peccatum in spiritum sanctum à reliquis peccatis, quia peccare ex ista intentione, est peccare ex malitia, quæ secundum appropriationem opponitur spiritu sancto, quoniam eodem modo attribuitur ipsi bonitas. *Fundamentum* huius sententiæ est, quod peccatum ex malitia videtur significare peccatum, quod procedit ex malo, tanquam ex motiuo: sed malum non potest habere rationem motiui, nisi sit volitum sub ratione mali; ergo peccatum ex malitia consistit in volitione mali sub ratione mali.

Secvnda sententia est etiam Scoti loco citato, & Gabrielis eadem d. q. vnica art. 1. notab. 1. & 2. qui dicunt, peccatum ex malitia esse, quando voluntas ex libertate sua, absque passione in appetitu sensitiuo, & absque errore siue speculatiuo, siue practico in intellectu, peccat. *Fundamentum* istorum est, quod in peccato commisso præ-

A dicto modo reperitur plenissime ratio peccati, ergo peccatum, quod ita committitur, est peccatum ex malitia. *Consequentia* patet, quia peccatum ex malitia est grauius peccato ex ignorantia, & ex passione, cæteris paribus: & ideo in ipso debet reperiri plenissime ratio peccati; & *antecedens* probatur, quia, supposito, quod peccatum non possit committi tendendo in malum sub ratione mali, non potest esse in aliquo casu magis voluntarium in ratione peccati, & mali, quam in isto, cum in eo voluntas sine aliquo alliciente ad malum, & sine aliqua occasione extrinseca, sed ex pura libertate sua, determinetur ad volendum malum, & peccatum, quamuis non sub ratione mali.

Tertia sententia est Almaini, qui tract. 3. moral. c. 27. dicit peccatum ex malitia posse committi duobus modis: *Primo*, quando eligitur peccatum, quatenus est peccatum & malum, tamen sub aliqua ratione boni, scilicet vtilis; vel delectabilis; *Secundo*, quando ex aliqua inclinatione aut naturali, aut per consuetudinem acquisita, sine impulsu passionis, & sine ignorantia agendorum peccat. B *Fundamentum* istius, *quantum ad priorem* modum est, quod in eo malum est maxime voluntarium, & consequenter in eo reperitur maxima malitia; *quod vero* sit possibile ita committi peccatum, probat, quia potest aliquis intellectu apprehendere, quod velle aliquod peccatum ea ratione, qua est malum, & peccatum, est sibi vtile, aut delectabile v. g. ad experiendum propriam libertatem, ergo etiam potest velle ipsum sub eadem ratione; & quantum *posteriorem modum*, quod illa inclinatio vel habitus appellatur malitia.

Dico primo. *Peccatum ex malitia appellatur, quod procedit ex malitia, vel inordinatione voluntatis, tanquam ex principio*; ita docet D. Thomas in corpore huius articuli, & in C solutione ad tertium, & *confirmatur* ratione ipsius, quia quod homo declinet in peccatum non prouenit ex naturali inclinatione ipsius: ergo prouenit ex aliqua inordinatione, aut corruptione principiorum hominis, id est, quæ aliquo modo sunt principia humanorum actuum; sed hæc sunt tria, scilicet intellectus, appetitus, & voluntas, & peccatum, quod procedit ex defectu primi, dicitur ignorantia; & quod procedit ex defectu secundi, dicitur ex passione, vel infirmitate; ergo superest, quod peccatum ex malitia dicatur, illud, quod procedit ex inordinatione, aut corruptione voluntatis.

Dico secvndo, *quamuis inordinatio voluntatis, ex*

nisi præcedat ex parte intellectus iudicium practicum, dictans, esse appetendum: sed existente in intellectu prædicto iudicio circa aliquem actum peccati, non potest simul esse in eo aliud iudicium, dictans, exercendum, aut appetendum esse eundem actum; ergo neque voluntas potest velle eum. *Maior* est D. Tho. supra q. 9. art. 1. ad 2. & Arist. 3. de anima c. 9. & 10. & probatur ratione sumpta ex c. 9. quoniam motus voluntatis, quia semper est prosecutio aut fuga respectu sui obiecti, ideo necesse est, quod terminetur ad obiectum sub ratione fugiendi, vel prosequendi; ergo etiam est necesse, quod per intellectum proponatur ipsi sub ista ratione: at hoc non fit ab intellectu speculatiuo per actum intellectus speculatiui, etiamsi sit iudicium, sed solum per iudicium intellectus practici; ergo necessarium est huiusmodi iudicium, vt voluntas moueatur ad volendum aliquid; neque sufficit hoc iudicium in vniuersali, sed requiritur in particulari, quoniam actus voluntatis est circa obiectũ, vt fugiendum vel prosequendum in particulari, vt ibidem dicit Aristoteles. *Minor* etiam probatur, quoniam illa duo iudicia sunt opposita, & contraria, & non possunt esse simul in eodem intellectu.

Dices, illa duo iudicia non esse contraria, quia licet sint de eodem actu, tamen sunt de eo secundũ diuersas rationes: quia vnum dictat, non esse volendum actum illum, quatenus est malus secundũ rationem; & alterum dictat, esse volendum, quatenus est quoddam bonum delectabile, & conueniens inclinationi appetitus sensitiui, quæ duo non sunt contraria, sed simul possunt esse vera sicut in explicatione præcedentis conclusionis diximus de duobus iudicijs speculatiuis terminatis ad istum actum secundum istas rationes.

Sed contra, quia iudicium practicum, de quo loquimur, quoniam est efficax, & quantum est de se sufficiens ad executionem, respicit obiectum secundum suum esse, & cum conditionibus pertinentibus ad ipsum secundum istam rationem, vt dixi supra quæst. 74. art. 8. de delectatione, quæ percipitur ex actu illicito, cogitato sub conditione excludente eius turpitudinem: sed actus, de quo loquimur, in suo esse habet adiunctam malitiam moralem cum bonitate delectationis; ergo etiam iudicium practicum, dictans, esse faciendum, aut appetendum, respicit ipsum cum vtraque conditione, & non cum vna tantum, & præscindendo ab altera; & ex consequenti necesse est, esse contraria duo iudicia practica quorum vnum dictet in particulari, aliquem actum esse faciendum, & alterum dictet, etiam in particulari, non esse faciendum; quia vtrumque terminatur ad ipsum secundum omnes conditiones pertinentes ad suum esse.

Ex quo patet non esse ad rem instantiam de iudicijs speculatiuis; *quoniam* iudicium speculatiuum, quia non est efficax, neque operatiuum, non respicit obiectum secundum esse, quod habet à parte rei, sed secundum esse, quod habet in intellectu; & ideo potest esse præcisiuum, & terminari ad obiectum secundum vnam conditionem, & non secundum aliam.

Verum aduerte quod, cum dicimus, iudicium practicum particulare terminari ad obiectum quãtum ad omnes conditiones pertinentes ad eius esse; non est sensus terminari explicite & formaliter, ita vt v.g. expresse dictet, appetendum esse actum peccati, quatenus habet bonitatem delectationis, & quatenus habet malitiam moralem; sed sensus est, terminari aliquo modo, saltem implicite & virtualiter, ita vt, dum dictat, appetendum esse illum actum, censeatur amplecti ipsum cum omnibus suis conditionibus, non ignoratis inuincibiliter, sicut dici debet de volitione, quæ subsequitur ad hoc iudicium; nam expresse & formaliter terminatur ad obiectum, quatenus est bonum delectabile, & implicite aut virtualiter quatenus est malum morale.

Ex hac conclusione sequitur, esse falsum tertium modum, quo supra retuli, explicare aliquos Thomistas, secundam sententiam. Et probatur, quia ex ea constat, non posse voluntatem velle actum peccati, si nullum sit iudicium practicum, dictans in vniuersali & in particulari, non esse appetendum.

Et confirmatur, quia imperium intellectus, prout distinguitur à iudicio practico, non est necessarium secundum doctrinam Divi Thomæ, vt voluntas eligat, vel appetat aliquid, sed solum ad vsum, vel executionem, vt constat ex ijs, quæ ipse dicit supra quæst. 17. artic. 1. vbi, inquit, imperium, quod exprimitur per verbum imperatiui modi, esse actum rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet ad exercitium actus; ergo falsum est, quod sententia, quæ dicit voluntatem non posse peccare nisi præcedat error aut ignorantia, intelligatur de defectu huius imperij. Patet consequentia, quia volitio præcedit hoc imperium tanquam causa ipsius, & ex consequenti, si sit de obiecto malo, erit peccatum ante ipsum. Et ita existimo, Caietanum, per *iudicium praceptiuum* hoc loco intellexisse iudicium practicum in particulari, prout distinguitur à speculatiuo, etiam in particulari, & appellasse ipsum isto nomine, quia vbi necessarium est exercitium, præter volitionem, habet adiunctum imperium in doctrina D. Thom. qui dicit, necessarium esse, semper esse actum istum ad vsum.

Vltima conclusio, ***non potest reperiri peccatum commissionis, quod consistat in actu formali voluntatis, nisi pracedat defectus iudicij practici, non solum negatiuus, sed etiam positiuus: & idem de peccato omissionis regulariter loquendo, quamuis non repugnet oppositum.*** Prima pars sequitur aperte ex præcedenti conclusione, quia vt voluntas velit actum peccati, necesse est, quod desit in intellectu iudicium particulare, dictans, non esse faciendum, in quo reperitur defectus negatiuus; & quod sit iudicium, dictans, esse faciendum, in quo reperitur defectus positiuus: quia per hoc iudicium iudicatur positiue aliter de re, quam iudicandum est.

Secunda vero pars probatur, quia peccatum omissionis regulariter non reperitur sine aliquo actu, qui sit eius causa, vel occasio, vt dixi supra quæst. 71. articulo quinto, ergo regulariter non reperitur sine iudicio dictante exercitium huius actus & sine defectu iudicij, dictantis, faciendum esse actum præceptum, & consequenter non esse faciendum alterum, qui est causa vel occasio vt non fiat.

Quod

Qvod vero non repugnet oppositum, probatur, quia posito in intellectu iudicio practico vniuersali, & particulari, quod dictet, exercendum esse hunc actum, de quo est diuinum præceptum, adhuc manet voluntas libera quoad exercitium respectu illius actus; ergo potest non elicere eum, & ex consequenti potest peccare, quamuis nullus præcesserit defectus iudicij practici. Probatur antecedens, quia intellectus non mouet voluntatem quoad exercitium, sed solum quoad specificationem, & voluntas est primum mouens quoad exercitium, vt D. Thom. docet supra quæst. 9. art. 1. ergo intellectus non necessitat, vel determinat voluntatem ad exercitium actus, sed relinquit ipsam liberam. Patet consequentia, quia cum necessitas, vel determinatio exercitij, sit quidam modus ipsius exercitij, impossibile est, aliquid esse causam huius necessitatis, si nullo modo est causa exercitij.

Et confirmatur hoc, quia per iudicium practicum intellectus non proponitur voluntati exercitium huius actus vt summum bonum nullam habens rationem mali respectu hominis, neque vt habens necessariam connexionem cum aliquo obiecto, respectu cuius sit ipsa voluntas ab intrinseco determinata quoad specificationem: ergo etiam stante illo iudicio practico manet voluntas libera, & indifferens ad exercitium illius actus.

Neque potest responderi ad totum istud argumentum, non posse voluntatem non exercere actum illum, nisi actu positiuo volendo hoc, aut aliquid aliud, quod sit causa, vel occasio non exercendi, & ad istum actum requiri iudicium practicum, quod dictet, esse faciendum, & ex consequenti repugnet priori iudicio.

Nam contra hæc obijci possunt illa argumenta, quibus loco citato probaui, posse reperiri omissionem voluntariam sine tali actu positiuo, quo voluntas velit aut omissionem actus, aut aliquid incompossibile cum actu. Et quamuis, vt voluntas omittat actum habendo se positiuè circa omissionem, hoc est, formaliter volendo omittere, requiratur iudicium: tamen, vt omittat habendo se negatiue, hoc est, non operando, non est necesse, quod præcedat iudicium dictans, omittendum esse talem actum.

Verum adverte, quod consulto in priori parte huius conclusionis apposui illa verba, *quod consistat in actu formali voluntatis*, quia non repugnat reperiri peccatum, quod habeat malitiam commissionis, sine actu formali voluntatis, vt dixi supra quæst. 74. articulo 4. in fine, de negligentia voluntatis in reprimendo motum concupiscentiæ; & de isto peccato est indicandum, sicut de omissione, quantum ad hoc, quod est, posse reperiri sine defectu iudicij practici.

Neque obstat, quod contra hanc secundam partem Aristotelis 7. Ethic. cap. 3. dicat, quod *quando ex vniuersali & particulari sit vna ratiocinatio, necesse est animum in speculabilibus continuo enuntiare*, id est, fateri id, quod conclusum est; *& in agibilibus statim agere*. Nam respondeo, intelligendum esse in casu, quo simul cum assensu intellectus circa maiorem vniuersalem (scilicet *omnem actum præceptum à Deo esse faciendum*) syllogismi practici, est in

A voluntate volitio efficax adimplendi id, quod per talem assensum iudicatur; quia durante hac volitione, & assumpta minore (scilicet, *hunc actum esse a Deo præceptum*) necessitatur ex suppositione voluntas ad executionem talis actus; sicut ex volitione efficaci finis sequitur necessario volitio medij, quod perfectè cognoscitur esse necessarium ad eius consecutionem. Cęterum non est necesse, quod cum assensu propositionis vniuersalis sit semper coniuncta illa volitio efficax.

Neque etiam obstat quod Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. dicat, omnem improbum ignorare, quænam sint agenda, & à quibus abstinendum; *nam hoc non est* contrarium nostræ sententiæ, quia licet sit vniuersaliter dictum, tamen est regula moralis, & ideo ad eius veritatem satis est, quod regulariter, & communiter ita contingat, quamuis non repugnet oppositum; sicut dici solet de illa propositione, omnis mater diligit filium suum; præsertim cum nos non de omni peccato, sed solum de peccato omissionis dicamus, non repugnare, reperiri sine defectu intellectus,
B & neque hoc posse regulariter contingere.

Et eodem modo responderi potest ad testimonia scripturæ, quibus videtur idem dici, vt Prouerb. 14. *Errant, qui operantur malum*; & Sapientiæ 5. *dicunt impij, ergo errauimus à via veritatis, & iustitiæ lumen non luxit nobis, & sol intelligentiæ non est ortus nobis*. Item qui sequuntur primam sententiam, respondent ad hæc testimonia, intelligenda esse de errore electionis, & non de errore intellectus: nam merito potest dici stultus, qui, data sibi eligendi facultate, eligit minus bonum, relicto præstantiori. Illud vero Eccles. *memorare nouissima tua, & in æternum non peccabis*; non significat, quod memoria nouissimorum necessitabit voluntatem ad non peccandum: sed quod iuuabit vehementer. Et addi potest, verbum *errandi* in istis testimonijs significare *errorem viæ*, potius quam intellectus, vt Psal 176. *errraui, sicut ouis, quæ perijt.* Et Isa. 53. *omnes nos, quasi oues, errauimus.*

Neque ex hac sententia sequitur, quod possit esse perfecta prudentia cum peccato mortali o-
C missionis, & consequenter sine virtutibus moralibus, saltem in esse virtutum; *quoniam* prudentia in sua perfectione pendet ex recta intentione finis, & hanc non habet, qui quomodocunque peccat mortaliter.

§ 5. *Duæ difficultates examinantur.*

Sed restant duæ difficultates. Prima, *an iudicium practicum, quod sequitur is, qui peccat, scilicet illud, quod dictat in particulari, appetendum esse hunc actum peccati, sit falsum?* Vt ita ratione eius sit verum id, quod Divus Thomas docet, scilicet, ante omne peccatum voluntatis præcedere in intellectu errorem, aut ignorantiam.

Respondetvr *affirmatiuè*; dum tamen intelligatur de illo iudicio, quatenus practicum est, & non quatenus includit, aut supponit iudicium speculatiuum. Itaque istud iudicium practicum, *appetendus est hic actus peccati*, v.g. hæc fornicatio,

est fal-

est falsum; tamen iudicium speculatiuum, quo intellectus simul iudicat, illum actum esse bonum quoddam delectabile, non est falsum, sed verum. Dicitur autem falsum illud iudicium practicum duobus modis: *Primo* per ordinem ad appetitum rectum, hoc est, quia est dissonum inclinationi appetitus recti, & bene dispositi in ordine ad finem, qua ratione etiam actus imperij, qui explicatur per verba imperatiui modi, potest dici falsus, vt explicat hoc loco. CAIET. *Secundo* in enunciando, hoc est, quia per ipsum aliter enunciatur de re, quàm ipsa res se habeat, nam (vt recte aduertit CAIET. supra q. 58. art. 5.) per hoc iudicium enunciatur, & asseritur, actum peccati esse appetendum simpliciter, hoc est, sine additione; & tamen ipse actus secundum se solum est appetendus secundum quid, quia solum est conueniens secundum quid, & in hoc differt ab actu imperij, per quem, quoniam explicatur per verba imperatiui modi, nihil enunciatur, sed solum intimatur voluntas superioris, & ex consequenti non habet veritatem aut falsitatem in enunciando.

Sed obiiciunt aliqui, non posse iudicium illud esse falsum in enunciando, nisi sit contra fidem, B & ex consequenti, nunquam committi peccatum aliquod particulare, quin simul committatur aliud infidelitatis, ratione illius iudicij: quod est aperte falsum, & contra DIVVM THOMAM 2. 2. quæst. 20. artic. 2. probant vero illud assumptum, quia hoc iudicium, *faciendus est iste actus*, potest habere tres sensus; scilicet, *conueniens est*, *aut debitum secundum rectam rationem quod fiat*; aut, *dignus est vt fiat*; aut *faciendus est, quicquid inde eueniat*; sed ex his sensibus constat, *duos priores* esse contra fidem, quoniam de fide est, esse debitum secundum rationem, quod actus fornicationis non fiat; & etiam talem actum esse indignum, vt fiat; & præterea constat, *tertium* esse verum, quia solum importat futuritionem illius actus, hoc est, futurum esse illum actum, & vt hoc sit verum, satis est, quod homo postea reipsa fornicetur, ergo aut iudicium illud non est falsum in enunciando, aut est contra fidem.

Respondetur, negando non posse iudicium illud esse falsum, nisi sit contra fidem. Et ad pro- C bationem, dicendum est, quod (vt colligitur ex D. THOMA 2. 2. quæst. 20. artic. 2. quem sequitur ADRIANVS quodlib. 4.) iudicium illud potest habere alium sensum, præter tres relatos, scilicet, *faciendum esse illum actum propter aliquam particularem dispositionem*, quam hic & nunc habet homo: aut, *faciendum esse quantum est ex vi syllogismi practici*, quo deducitur prædictum iudicium, tanquam conclusio, non curando, an, quod intellectus vtatur tali syllogismo, potius quã opposito, proueniat ex ignorantia, vel ex passione, vel ex malitia voluntatis; & hic sensus non est cõtra fidem; quia fides solum dicit, actum illum esse illicitum, & malum culpæ, & esse contra rectam rationem, quod fiat, & his omnibus potest assentiri, qui in sensu explicato habet illud iudicium; vt, si, quis, qui vult eripere alterum à damnatione ad mortem, vel ad aliam pœnam, consulat, vtendum esse mendacio, non dicit aliquid contra fidem, quia sensus huius consilij non est, licere, aut non esse peccatum, menti- A ri; sed, mentiendum esse ad consequendum finem intentum.

Sed obiicies, non esse falsum illud iudicium in sensu explicato, quia verum est, esse faciendum illũ actum in ordine ad illam dispositionem, quia vere illa dispositio exigit, quod fiat; sicut in exemplo proposito est verum, esse vtendum mendacio in ordine ad illum finem, quia vere est medium vtile in ordine ad ipsum.

Respondetur, quod quamuis dispositio illa sit motiua, aut impulsiua intellectus ad illud iudicium; tamen iudicium non dictat, faciendum esse actum in ordine ad ipsam præcise, sed dictat faciendum esse simpliciter, hoc est, sine addito; quoniam est efficax, & respicit terminum secundum suum esse simpliciter, & non cum præcisione, vt supra explicui, & in hoc consistit eius falsitas in enunciando.

Et si quæras, an istud iudiciũ: quatenus vt his duobus modis falsum præcedit electionẽ voluntatis, sit peccatum, siue secundum se malitia propria contra prudentiam, siue vt causæ malæ electionis, malitia ipsius electionis? *Respondetur negatiuè*, quoniã vt antecedit, non est voluntariũ, neque directe, neque indirecte, & ideo solum habet rationem defectus naturalis, & non moralis, vt explicui de defectibus cognitionis practicæ. quæstione præcedenti, art. 2. dub. 2. circa primam conclusionem; & ita respondet DVRAND. loco citato, & colligitur ex DIVO THOMA supra quæst. 75. articulo primo ad tertium, & prima parte, quæst. 49. articulo primo ad tertium, vbi videndus est CAIETANVS.

SECVNDA DIFFICVLTAS est, vnde proueniat, quod intellectus habeat istud iudicium practicum falsum, de quo nunc loquimur, præsertim quando habet verum iudicium speculatiuum, tam in communi, quam in particulari, circa malitiam & prohibitionem actus peccati? RESPONDETVR, quod cum determinatio ista intellectus ad sic iudicandum, pertineat ad specificationem, necessario sumenda est ex parte sui obiecti; & ideo sufficiens causa ipsius est, quod actum peccati esse conuenientem, & prosequendum habeat aliquo modo rationem veri; quamuis simpliciter non sit verum: quia cum verum sit perfectio intellectus, satis est, quod aliquod obiectum participet aliquo modo rationem veri, vt etiam habeat vim attractiuam intellectus ad se. Quod autem obiectum illud sit aliquo modo verum, patet, quia (vt supra explicui, verum est, quod actus peccati sit conueniens, & appetendus in ordine ad talem dispositionem hominis, quamuis hoc solum sit verum secundum quid, & non simpliciter; hoc est, sine addito; & propterea intellectus iudicando erret, vt dixi. Illa vero dispositio, in ordine ad quam actus peccati est conueniens, est vel passio appetitus, vel malitia voluntatis, de qua in quo consistat, dicam quæstione sequenti.

§ 6. *Argumenta contraria dissoluuntur.*

AD PRIMVM Respondetur, testimonia AVGVSTINI, quibus dicitur, aliquos peccare scienter; intelligi de scientia speculatiua, & non de iu-

dicio

dicio practico in particulari, & testimonia, quibus dicitur, voluntatem esse primam & sufficientem causam peccati, non excludere defectum iudicij practici, sicut non excludunt, esse necessarium actum intellectus, vt voluntas quomodocunque operetur: sed solum excludere aliquod principium extrinsecum, quod sit per se causa mali culpæ. Ad vltimum vero testimonium, quod est difficile, dico *primò*. AVGVSTINVM non constituere æqualitatem inter illos duos homines, quantùm ad actus, qui requiruntur per se, vt voluntas operetur, & à quibus incipit radicaliter libertas, & indifferentia voluntatis in actu secundo; quoniam isti computantur cum actibus voluntatis: sed solum quantum ad alia, quæ, licet inclinent, saltem per modum occasionum, voluntatem ad volendum actum peccati, non tamen requiruntur per se ad operationem voluntatis, & ideo non computantur cum ipsa, cuiusmodi sunt dispositiones, siue habitus, tam voluntatis, quàm appetitus sensitiui, & complexio corporea, & tentatio dæmonis, & alia, quæ tam in ipso homine, quàm extra ipsum, mouent aliquo modo ad peccatum. *Secundo* respondetur, quod quamuis AVGVST. constituat æqualitatem inter illos duos homines, etiam quantum ad iudicium practicum: nihil dicit contra nostram sententiam; nam ex eo, quod etiam stante illo iudicio, vnus peccet, & alter non peccet, non sequitur, quod is, qui non peccat, habeat actum positiuum, repugnantem iudicio intellectus: sed solum, quod non habeat volitionem peccandi, quod nos in vltima conclusione diximus posse contingere.

Ad primam confirmationem Respondetur, articulum illum debere intelligi, sicut priora testimonia Augustini, de scientia speculatiua, & non de iudicio practico.

Ad secundam confirmationem Respondetur, quod ARISTOTELES *in primo* testimonio loquitur de scientia morali, prout à philosopho traditur modo scientifico: non tamen de iudicio practico; & *in secundo* loquitur de iudicio dictante in vniuersali, aliquid esse faciendum, aut fugiendum, cuiusmodi est iudicium, quod habet incontinens, circa maiorem syllogismi practici: non tamen de iudicio practico in particulari; & in *tertio* per *intellectum & rationem*, non intelligit iudicium practicum actu existens in intellectu, sed id, quod postulat recta ratio, quamuis hoc dictetur actu per iudicium practicum; & ita, quamuis illis verbis insinuet discrimen aliquod inter continentem, & incontinentem: tamen non constituit huiusmodi discrimen in hoc, quod ambo habeant in intellectu iudicium practicum, dictans in particulari id, quod rectum est, & primus obediat ei, & secundus resistat; sed in hoc, quod continens facit id, quod postulat recta ratio, relicta motione appetitus, quamuis id faciat præsupposito in intellectu prædicto dictamine; incontinens vero non facit id, quod est rationi consonum, sed id, ad quod mouet appetitus, quamuis etiam id faciat præsupposito in intellectu alio iudicio practico. Et eodem modo exponendi sunt alij doctores graues, cum dicunt, malos operari contra id, quod recta ratio dictat.

A AD SECVNDVM Respondetur, negando antecedens; ex suppositione quod sit tale iudicium in intellectu; & ad probationem vt respondeamus, *supponendum* est, quod iudicium practicum dictans non esse faciendum illum actum fornicationis, non dictat solam omissionem, aut negationem huius actus, sed positiuam nolitionem eius, siue volitionem non exercendi eum: quoniam cum iudicium practicum sit operatiuum, & efficax, non mouet voluntatem ad negationem actus, sed ad volitionem talis negationis, aut ad positiuam nolitionem actus; & hoc supposito, concedenda est maior illius probationis, & distinguenda minor; *si enim sit* eius sensus, quod in illo casu voluntas est indifferens ad volendum actu positiuo non fornicari & fornicari, falsa est; quia stante illo iudicio in intellectu, non potest voluntas velle fornicari, quia non potest esse in intellectu iudicium dictans volendum esse hoc, cum sit incompossibile cum altero iudicio, quod est in ipso de facto; *si tamen sensus sit*, quod voluntas manet indifferens ad volendum positiuè
B non fornicari, & ad volendum negatiuè, id est, ad eliciendum volitionem circa illud obiectum, vera est. Cæterum in isto sensu non est ad propositum, & ita neganda est consequentia; quia ex eo, quod voluntas possit non elicere actum, quo velit non fornicari, non sequitur, quod etiam possit elicere actum, quo velit fornicari; quia ad illud non requiritur aliud iudicium practicum in intellectu, sicut ad istud. Et *ad primam* probationem minoris in *primo sensu*, respondetur, quod, vt in illo casu dicatur esse in potestate voluntatis illa volitio non fornicandi, satis est, quod voluntas sit indifferens ad eliciendum, & ad non eliciendum eam; & non oportet, quod etiam sit indifferens ad eliciendum volitionem positiuam obiecti oppositi. *Ad secundam* probationem respondetur, quod in isto casu vtraque libertas conuenit voluntati, scilicet contradictionis, siue quoad exercitium, & contrarietatis siue quoad specificationem, cæterum non eodem modo; nam *prior*, non solum conuenit ei simpliciter, hoc est exclusa necessi-
C tate simpliciter, sed etiam exclusa necessitate ex suppositione, quia etiam stante illo iudicio potest voluntas non elicere actum, ad quem mouet: at vero posterior solum conuenit ei simpliciter, hoc est sine necessitate simpliciter, non tamen sine necessitate ex suppositione; quia licet simpliciter sit liberum voluntati, diuertere intellectum ab hoc iudicio, & mouere ad aliud, & ex consequenti habere actum repugnantem ipsi: tamen ex suppositione quod sit in intellectu hoc iudicium, necessitatur ipsa ad non habendum actum repugnantem, quod est necessitari tantùm secundum quid, & stat cum libertate simpliciter; & sufficit voluntatem esse his duobus modis liberam in isto casu, vt etiam sit subiectum libertatis, & culpæ, atque peccati.

Et si obiicias, non posse voluntatem diuertere intellectum ab illo iudicio, & mouere ad aliud, nisi volendo facere hoc; & ad volendum hoc, requiri aliud iudicium, quod non erit in potestate voluntatis, aut dabitur processus in infinitum; *Respondetur*, quod, vt voluntas sic

moueat intellectum, non requiritur, quod velit mouere, vt falsò supponunt OKAM, & GABR. impugnantes hanc sententiam; sed satis est, quod non consentiat suo iudicio, quod potest facere negatiuè se habendo, & suspendendo omnem actum circa obiectum iudicij, & ex consequenti sine alio iudicio; nam quoniam iudicium practicum particulare ordinatur proximè ad actum voluntatis, & propterea censetur constituere cum ipso vnam integram conclusionem syllogismi practici: ideo propter hanc subordinationem, satis est, quod voluntas non consentiat, vt intellectus non maneat firmus in suo iudicio, sed statim desistat ab eo; & rursum, quia intellectus in isto casu iam est applicatus ad inquirendum id, quod voluntas est factura: non desistet ab huiusmodi inquisitione, donec habeat aliquod iudicium, quod voluntas amplectatur. *Ex quo patet*, difficile posse solui hoc argumentum ab ijs, qui admittunt, necessitati voluntatem in isto casu, etiam quoad exercitium; *quia* hoc posito, nullus relinquitur modus, quo sit voluntati liberum, mouere intellectum à suo iudicio.

AD TERTIVM Respondetur, negando antecedens, & ad totam probationem, respondetur, non posse intellectum proponere voluntati illum actum sub ratione boni sufficientis ad mouendum ipsam, nisi medio iudico dictante esse prosequendum, aut appetendum: & hoc iudicium esse falsum, vt constat ex solutione primæ difficultatis.

AD VLTIMVM Respondetur, quod, vt aliquis dicatur peccare ex malitia, sufficit, quod peccet sine passione, & cum scientia speculatiua, quamuis habeat errorem practicum.

Ad confirmationem Respondetur, sufficere scientiam speculatiuam vniuersalem, & particularem, ad excitandum remorsum conscientiæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum, quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate?

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm amor sui sit principium omnis peccati?

CONCLVSIO. *Inordinatus amor sui in vnoquoque homine est principium omnis peccati.*

COMMENTARIVS.

HÆc conclusio est communis omnium Theologorum, & AVGVST. 14. de ciuitate cap. 13. *Sed contra eam* argumentor, quoniam peccatum, quo quis infert sibi malum, verbi gratia mortem, non procedit A ex amore sui, sed potius ex odio.

Secundò, quia sequitur, quod in quocunque peccato sint duo peccata, vnum inordinati amoris sui, & alterum, quod supponit istud, tanquam principium, ex quo procedat.

AD PRIMVM Respondetur, quod, qui infert sibi mortem, non id facit ex odio, aut displicentia sui, sed potius ex amore; quoniam non appetit mortem, vt malum, sed potius vt bonum quoddam, scilicet vt medium conueniens ad effugiendum mala, quæ sibi sunt molesta.

Ad secundum respondetur negando sequelam: & ad probationem, relicta solutione eorum, qui dicunt, inordinationem proprij amoris esse conditionem generalem omnium peccatorũ, & ideo non dare speciem, nisi sit expressè volita; Respondetur, quod amorem sui inordinatum esse principium omniũ peccatorũ, potest dupliciter intelligi, *Primo* ex parte actus, vt si præcedat vnus actus, qui sit amor inordinatus sui, & ex isto oriatur alius, qui sit appetitus inordinatus alicuius boni commutabilis; *Secundo* ex parte obiecti, vt si vno actu appetat B aliquis sibi inordinate aliquod bonum commutabile, nam tunc amor sui dicitur principium appetitus boni commutabilis ex parte obiecti, quoniam terminari actum istum appetendi ad ipsum appetentem, tanquam ad *finem cui*, est ratio à priori, vt terminetur ad bonum commutabile; & quamuis SCOTVS videatur intellexisse doctrinam istam in priori sensu in 2. dist 6. q. 2. vbi propterea dicit, ante omnem amorem inordinatum concupiscentiæ, præcedere inordinatum amorem amicitiæ respectu eius, cui concupiscitur bonum, & ideo primum peccatum angeli non fuisse inordinatum appetitũ propriæ excellentiæ, sed inordinatum amorem sui: tamen aperte deceptus est, vt probaui 1. p. quæst. 63. art. 2. & ita dicendum est, intelligi posteriori modo, vt etiam docet D. THOMAS in hoc articulo, cum probat, quod appetere inordinate aliquod bonum, procedat ex inordinato amore sui, quia amare aliquem, est velle ei bonum; & articulo sequenti, vbi dicit, inordinatum amorem sui, esse causam omnis peccati, in quantum C includit inordinatum amorem boni. Et 2. 2. quæst. 19. art. 7. & q. 25. art. 7. Et consequenter etiam dicendum est; supponi falsum in illa probatione, scilicet, quod ad omne peccatum præsupponatur alius actus, qui sit inordinatus amor sui.

Sed obijcies, quia saltem sequitur, quod in omni pecato, saltem sint duæ malitiæ specie distinctę, quia in quocunque duæ sunt inordinationes specie distinctę; *vna specialis*, sumpta ex proprio obiecto, & *altera communis* omnibus peccatis, quatenus quodlibet peccatum est inordinatus amor sui.

Respondetur negando sequelam, & ad probationem etiam est negandum; quod peccatum, prout terminatur ad illa duo obiecta, habeat duas inordinationes; quoniam amor sui non est inordinatus, nisi quatenus est causa, vel ratio à priori ex parte obiecti appetendi inordinate alia obiecta, & ideo solum habet inordinationem, quæ reperitur in appetitu aliorum, & consequenter magis aut minus grauem, imo & mortalem, aut venialem, iuxta grauitatem illius appetitus

petitus. Ex quo etiam constat, non esse de necessitate confessionis dicere, peccatum habuisse ortum ex amore proprio, quando amor sui solum est malus prædicto modo.

ARTICVLVS V.

Vtrum conuenienter ponantur causæ peccatorum, concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum & superbia vitæ?

Conclvsio *est affirmatiua.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum alleuietur propter passionem?

Prima Conclvsio. *Passio, vt antecedit actum liberi arbitrij, in quo est peccatum, minuit peccatum.*

Secvnda Conclvsio. *Passio consequens actum liberi arbitrij non diminuit peccatum, sed magis auget vel potius est signum magnitudinis eius: in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati.* De materia huius articuli egi supra q. 6. art. 7.

ARTICVLVS VII.

Vtrum passio totaliter excuset à peccato?

Prima Conclvsio. *Quando passio, quæ totaliter aufert vsum rationis, est à principio voluntaria, non excusat totaliter à peccato, sed actus cum ipsa factus imputatur ad culpam, quia est voluntarius in sua causa.*

Secvnda Conclvsio. *Quando causa passionis, quæ totaliter aufert vsum rationis, non est voluntaria, sed naturalis, tunc actus redditur omnino inuoluntarius, & per consequens excusatur totaliter à peccato.*

Tertia Conclvsio. *Passio, quæ non aufert totaliter vsum rationis, non excusat totaliter à peccato.*

COMMENTARIVS.

De materia harum conclusionum egi supra quæstione 71. artic. 5. & quæstione 74. articulo 4. & sequentibus. *Solum superest* explicandum circa secundum & simul circa solutionem tertij,

DVBIVM.

An omissiones & commissiones contrariæ præceptis quæ fiunt tempore infirmitatis, in quam aliquis voluntarie incidit, imputentur ei ad culpam?

Et loqvimvr de præceptis affirmatiuis & negatiuis pertinentibus ad ius positiuum: nam transgressio negatiuorum, quæ pertinent ad ius naturale, non potest excusari à peccato propter infirmitatem, quæ non priuat vsu rationis, verbi gratia si quis iudicans probabiliter, aut cum possit, & debeat iudicare, quod si comedat talem cibum, incidet in infirmitatem, comedit ipsum, & postea in illa infirmitate constitutus non audit sacrum diebus festiuis, aut non ieiunat in quadragesima, vel etiam comedit carnes. An hæc omnia imputentur ei ad culpam?

Ad hoc D. Thomas in solutione tertij videtur respondere affirmatiue, quoniam inquit, iudicandum esse de istis omnibus in casu posito, sicut si fierent tempore ebrietatis, in qua essent eodem modo voluntaria: quod tamen Caietanvs, & cum eo alij dicunt, intelligendum esse, quando ista fiunt durante affectu illius infirmitatis, nam post pænitentiam de illo affectu, non imputabuntur ad culpam.

Sed dico primo, *illæ omissiones & commissiones, supposito quod infirmitas eas postulet, non imputabuntur tempore quo fiunt, infirmo ad culpam;* siue ipse pænituerit de affectu ad infirmitatem, siue non. Probatur quia quomodocumque se habet infirmus circa affectum illum, excusatur ab obligatione implendi præcepta, quibus opponuntur illæ omissiones, aut commissiones; ergo tunc non peccat ratione earum, & ex consequenti tunc non imputantur ipsi ad culpam. Patet *consequentia*, quia nullus peccat, nisi violando legem, & non violat legem qui aut simpliciter non obligatur lege, aut saltem excusatur ab eius obligatione.

Dico secvndo, *si quis videns, & sciens, quod ex infirmitate aliqua sequentur prædictæ omissiones, & commissiones, ponat voluntarie causam talis infirmitatis, tunc, id est, cum ponit causam, imputantur ipsi ad culpam illæ omissiones, & commissiones; siue intendat expresse, quod sequantur, siue non;* Probatur *primo* testimonio D. Thomæ in solutione ad tertium, vbi inquit, quod, si infirmitas sit voluntaria in suo principio, est eadem ratio de ipsa, & de passione, & ebrietate voluntaria, quantum ad hoc, quod est imputari ad culpam ea, quę ex ipsa sequuntur contra legem. Quod tamen non est intelligendum quantum ad tempus, quo hæc imputantur, nam in hoc diuersa est ratio de passione, quæ neque tollit omnino vsum rationis, neque excusat ab obligatione legis; & de ebrietate,

QVÆSTIO LXXVIII.
DE CAVSA PECCATI, QVÆ EST MALITIA.

ARTICVLVS I.

Utrum aliquis peccet ex certa malitia?

CONCLVSIO: *contingit aliquem peccare ex certa malitia, hoc est ex industria, & quasi scienter eligendo malum.*

COMMENTARIVS.

IN HAC quæstione vult D. THOMAS explicare tertiam causam internam peccati, scilicet malitiã, aut peruersitatem voluntatis: & in hoc articulo explicat quando peccatum procedat ex ista causa.

CIRCA quod est,

DVBIVM.

Quid sit peccare ex malitia?

IN QVA RE est prima sententia eorum, qui dicunt, peccare ex malitia esse, velle peccatum ex intentione mali, id est quatenus malum est, & nullam habet rationem boni, neque veri, neque apparentis. Huic sententiæ fauent omnes, qui dicunt, voluntatem posse velle malum sub ratione mali; & expresse SCOTVS in 2. d. 43. q. 2. §. *si tenetur*: vbi dicit, hoc supposito, posse facile distingui peccatum in spiritum sanctum à reliquis peccatis, quia peccare ex ista intentione, est peccare ex malitia, quæ secundum appropriationem opponitur spiritu sancto, quoniam eodem modo attribuitur ipsi bonitas. *Fundamentum* huius sententiæ est, quod peccatum ex malitia videtur significare peccatum, quod procedit ex malo, tanquam ex motiuo: sed malum non potest habere rationem motiui, nisi sit volitum sub ratione mali; ergo peccatum ex malitia consistit in volitione mali sub ratione mali.

SECVNDA sententia est etiam SCOTI loco citato, & GABRIELIS eadem d. q. vnica art. 1. notab. 1. & 2. qui dicunt, peccatum ex malitia esse, quando voluntas ex libertate sua, absque passione in appetitu sensitiuo, & absque errore siue speculatiuo, siue practico in intellectu, peccat. *Fundamentum* istorum est, quod in peccato commisso præ-

A dicto modo reperitur plenissime ratio peccati, ergo peccatum, quod ita committitur, est peccatum ex malitia. *Consequentia* patet, quia peccatum ex malitia est grauius peccato ex ignorantia, & ex passione, cæteris paribus: & ideo in ipso debet reperiri plenissime ratio peccati; & *antecedens* probatur, quia, supposito, quod peccatum non possit committi tendendo in malum sub ratione mali, non potest esse in aliquo casu magis voluntarium in ratione peccati, & mali, quam in isto, cum in eo voluntas sine aliquo alliciente ad malum, & sine aliqua occasione extrinseca, sed ex pura libertate sua, determinetur ad volendum malum, & peccatum, quamuis non sub ratione mali.

TERTIA sententia est ALMAINI, qui tract. 3. moral. c. 27. dicit peccatum ex malitia posse committi duobus modis: *Primo*, quando eligitur peccatum, quatenus est peccatum & malum, tamen sub aliqua ratione boni, scilicet vtilis; vel delectabilis; *Secundo*, quando ex aliqua inclinatione aut naturali, aut per consuetudinem acquisita, sine impulsu passionis, & sine ignorantia agendorum peccat. *Fundamentum* istius, *quantum ad priorem* modum est,
B quod in eo malum est maxime voluntarium, & consequenter in eo reperitur maxima malitia; *quod vero sit* possibile ita committi peccatum, probat, quia potest aliquis intellectu apprehendere, quod velle aliquod peccatum ea ratione, qua est malum, & peccatum, est sibi vtile, aut delectabile v. g. ad experiendum propriam libertatem, ergo etiam potest velle ipsum sub eadem ratione; & quantum *posteriorem modum*, quod illa inclinatio vel habitus appellatur malitia.

DICO PRIMO. *Peccatum ex malitia appellatur, quod procedit ex malitia, vel inordinatione voluntatis, tanquam ex principio*; ita docet D. THOMAS in corpore huius articuli, & in
C solutione ad tertium, & *confirmatur* ratione ipsius, quia quod homo declinet in peccatum non prouenit ex naturali inclinatione ipsius: ergo prouenit ex aliqua inordinatione, aut corruptione principiorum hominis, id est, quæ aliquo modo sunt principia humanorum actuum; sed hæc sunt tria, scilicet intellectus, appetitus, & voluntas, & peccatum, quod procedit ex defectu primi, dicitur ignorantia; & quod procedit ex defectu secundi, dicitur ex passione, vel infirmitate; ergo superest, quod peccatum ex malitia dicatur, illud, quod procedit ex inordinatione, aut corruptione voluntatis.

DICO SECVNDO, *quamuis inordinatio volunta-*

contemptu eorum, quibus electio peccati posset impediri.

Secundo sequitur solutio fundamentorum primæ & secundæ sententiæ; & ad fundamentum tertiæ. Respondetur, non esse contra nos, quia nos etiam concedimus, posse illis duobus modis committi peccatum ex malitia; & D. THOMAS in solutione secundi admittit expresse primum & articulo sequenti secundum: quare sententia illa solum in eo deficit, quod tantum illis duobus modis dicit peccari ex malitia, cum tamen possit peccare non volendo expresse peccatum; vt peccatum, etiam vt obiectum materiale, & in ordine ad aliquod bonum; sed solum virtualiter, quia ex electione, hoc est, sine ignorantia, & passione, appetitur bonum aliquod vtile & delectabile, quia ita est cõiunctum cum peccato, vt non possit appeti sine volitione, saltem virtuali, ipsius peccati; ita etiam potest peccare isto modo sine habitu & sine inclinatione, aut naturali, aut acquisita ad peccatum vt dicam art. 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum quicumque peccat ex habitu peccet ex malitia?

CONCLVSIO. *Quandocumque is, qui habet habitum vitiosum, peccat vtendo ipso habitu, peccat ex malitia.*

COMMENTARIVS.

SED CONTRA argumentor PRIMO, habitus, etiam si sit in voluntate, minuit libertatem, quia determinat voluntatem ad suum obiectum, quoniam est pondus & inclinatio ad ipsum; ergo peccatum, quod procedit ex habitu, non est ex electione, & ex pura libertate, & ex consequenti neque ex malitia. Patet *consequentia* ex ratione, qua hoc idem probatur de peccato ex passione.

SECVNDO sæpe habitus vitiosus acquiritur actibus, qui sunt passiones; ergo peccatum, quod procedit ex habitu, ita acquisito, nõ erit ex malitia, sed potius ex passione. Patet *consequentia* quoniam habitus inclinat in virtute actuum, quibus acquisitus est.

Confirmatur primo, quoniam aliquis habitus vitiosus potest esse solum in appetitu sensitiuo, vt de habitu intemperantiæ dicunt cõmuniter Thomistæ; ergo saltem peccatum, quod procedit ex isto habitu, non erit ex malitia, sed ex passione. Probatur consequentia, *tum quoniam*, peccatũ in isto casu procedit ex defectu, & inordinatione appetitus sensitiui, & D. THOM. articulo præcedenti dixit, peccatum, quod ex tali inordinatione procedit, esse peccatum ex passione; *tum etiam quia*, cum iste habitus non sit in voluntate, non potest peccatum, quod procedit ex eo, prouenire ex inordinatione voluntatis.

Confirmatur secundo, quia contingere potest, quod peccatum procedens ex habitu, etiam procedat ex passione, vt si, postquam aliquis habet acquisitum habitum impudicitiæ, excitetur in ipso vehemens passio delectationis, & ita peccet concurrentibus simul ad peccatum habitu, & passione; ergo saltem in isto casu peccatum procedens ex habitu non erit ex malitia.

A AD PRIMVM, respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendum est, quod habitus non determinat voluntatem minuendo eius indifferentiam, sed solum complendo ipsius actiuitatem, saltem quantum ad facilitatem; *Neque obstat*, quod inclinet, & moueat aliquo modo volũtatem, & antecedenter ad electionẽ, vt statim explicabo; *nam hæc* motio non minuit libertatem voluntatis, neque impedit, ne voluntas ex pura libertate moueatur.

Pro quo ADVERTENDVM est, quod quamuis passio & habitus moueant voluntatem dispositiue, & per modum occasionis; quia in quantum voluntas est primo & principaliter appetitus totius, sufficit, quod aliquid fiat cõueniẽs toti, siue ratione habitus, siue ratione passionis, aut alicuius cõplexionis corporalis, vt statim sit secundũ hãc rationẽ magis diligibile à volũtate, & vt possit apprehendi ab intellectu vt tale, & ita proponi volũtati: tamẽ

B inter passionem & habitum est triplex discrimen quantum ad hanc motionem; *primum*, quod (vt D. THOMAS inquit art. 4. huius quæstionis in corpore ad secundum) impulsio, quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu respectu voluntatis; tamen per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori: cuius discriminis ratio est, quod passio non est volũtaria, in isto sensu, quod excitetur dependenter à voluntate; at vero habitus est hoc modo voluntarius, quia (vt inquit D. THO. in principio huius articuli) vti habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis, & propterea dici solet, quod habitibus vtimur, cum volumus; quod intelligendum est de habitu, qui subordinatur imperio rationis, & de isto, quantum est ex sua natura, & seclusa suppositione; quod dico propter charitatem in patria. *Secundum* discrimen est, quod habitus non mouet per modum actus secundi, sed per modum formæ quiescentis: nam habitus (vt dixi) non reducitur ad actum secundum antecedenter ad actum voluntatis, sed dependenter ab ipso, & ideo habitus minus vehementer mouet, quam passio quia minus percipitur forma quiescẽs quam motio actualis, & ex hoc sequitur *tertium*,

C quod habitus non impedit, neque obnubilat rationem, neque indifferentiam ipsius in iudicando, sicut passio. Et ex his constat, quod habitus non ita inclinat ad operandum, vt impediat, ne voluntas ex tota indifferentia & libertate sua feratur in opus sicut passio.

AD SECVNDVM concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem, dicendum est, ex eo solum posse colligi, quod habitus inclinet ad actus similes in specie, cum illis, quibus acquisitus est: non tamen quod inclinet eodem modo, neque quod non posset inclinare sine passione.

Ad primam confirmationem, posset PRIMO responderi, conclusionem D. THOMÆ, intelligendam esse de habitu, qui est in voluntate. Sed huic obstat quod ipse D. THOMAS art. 4. huius q. dicit, cum ARISTOTELE 7. Ethi. c. 7. intemperantem peccare ex malitia: & loquitur de eo etiam, prout habet

habitum, quoniam qui caret habitu non appellatur simpliciter intemperans; & ita absolute distinguit ipsum ab incontinente, qui mouetur ex passione. Et *præterea* quod peccatum procedens ex habitu existente in appetitu sensitiuo, sine passione, & ignorantia, necessario debet esse ex malitia. SECVNDO posset responderi negando antecedens, quia dato, quod virtutes morales, quæ inclinant ad bonum rationis proprium, vt fortitudo, & temperantia, non sint in voluntate, sed solum in appetitu sensitiuo; non sequitur, esse dicendum idem de vitijs oppositis; quoniam ratio, qua aliqui mouentur ad asserendum primum, est, quod voluntas ex propria natura est sufficienter inclinata ad bonum rationis illarum virtutum: quæ tamen non habet locum in vitijs, quoniam voluntas non est naturaliter inclinata ad malum rationis.

Sed quoniam inquiri potest vlterius, an sufficiat peccatum aliquod procedere ex habitu existente in appetitu sensitiuo, quamuis simul concurrat ad ipsum habitus voluntatis, vt non dicatur peccatum ex malitia, sed ex passione? *Ideo tertio* respõdetur, negando consequentiam, & ad primam probationem, dicendum est, D. THOMAM loqui de inordinatione appetitus, quæ est extrinseca voluntati, & non est voluntaria, in sensu explicato, imo impedit ne voluntas perfecte vtatur sua libertate. Et ad secundam dici potest *primo*, quod quamuis ille habitus non sit subiectiue in voluntate, non est omnino extrinsecus voluntati, propter rationes assignatas. Aut *secundo* dici potest, satis esse, vt peccatum illud sit ex malitia, quod habitus ille non impediat ne voluntas plene libere & ex electione feratur in ipsum. Qua vero ratione peccatum istud procedat ex tali habitu, quatenus est ex malitia, dicam statim.

Ad secundam confirmationem respondetur, concedendo consequentiam, neque hoc est contra conclusionem articuli, quoniam intelligenda est de eo, qui vtitur habitu sine impulsu passionis, ita vt sensus eius sit, peccare ex malitia eum, qui peccat ex solo habitu, hoc est, non ex ignorantia, neque ex passione concurrente.

Quod si obijcias, repugnare hoc solutioni præcedentis confirmationis, quia non potest aliquis vti habitu existente in appetitu sensitiuo, nisi reducendo ipsum ad actum secundum, & ex consequẽti eliciendo actum appetitus, qui est passio; ergo non potest quis peccare ex habitu appetitus quin simul peccet ex passione & ex consequenti nunquã peccatum, quod procedit ex huiusmodi habitu, erit ex malitia.

Respondetur, quod dupliciter potest iste habitus dici principium, scilicet *dispositiue* siue per modum occasionis & *efficienter*, & *priori modo* non elicit actum, vt constat ex solutione primi, & ita peccatum procedens isto modo ex ipso potest antecedere omnino actum appetitus; & quamuis in vsu talis habitus eliciatur actus appetitus, tamen iste actus subsequitur ad electionẽ, qua volitus est ipse vsus; & ita non impedit, ne peccatum, procedat ex pura libertate voluntatis, tanquam ex principio; concedo tamen, quod si in continuatione ita augeatur vis passionis, vt trahat voluntatem, & non subsequatur ipsam: dicetur peccatum ex passione quamuis in principio fuerit ex malitia.

A

ARTICVLVS III.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu?

CONCLVSIO. *Peccatum, quod est ex certa malitia semper præsupponit*, in homine, aliquam inordinationem, quę non semper est habitus, sed interdum est habitus, & interdum aliqua ægritudinalis dipositio ex parte corporis, & aliquando est aliud peccatum actuale, per quod remouetur id, quod retardaret ab electione mali, sicut desperatio remouet spem, & præsumptio timorem.

CIRCA conclusionem hanc est,

I. DVBIVM.

B

Vtrum possit reperiri peccatum ex malitia in homine, quod non procedit ex aliqua ex istis tribus inordinationibus, scilicet ex habitu, aut ex dispositione corporali, aut ex alio peccato præcedenti?

RESPONDETVR *affirmatiue*, quamuis raro hoc contingat. Neque est hoc contra conclusionem, quoniam intelligenda est de eo, quod regulariter accidit, vt exponit eam CONRRA. in explicatione solutionis ad secundum & tertium. Et probatur PRIMO, quia D. THOMAS expresse hoc concedit articulo primo ad secundum posse reperiri peccatum ex malitia, quod procedat ex sola voluntate libere eligente malum & 2. 2. q. 14. art. 4. dicit, posse aliquem in primo actu peccati peccare in spiritum sanctum per contẽptum, propter aliquod vehemens motiuum ad malum, & debilem affectum hominis ad bonum. Item quoniam primum peccatum angeli fuit ex malitia & tamen non processit ex
C
aliqua ex illis inordinationibus, ergo etiam potest reperiri in homine peccatum ex malitia, quod ex nulla earum procedat; Patet *consequentia*, quia non est ratio maioris repugnantiæ in voluntate humana, quam in angelica; & *tandem*, quia in casu quo peccatum procedit ex tertia inordinatione, scilicet ex alio peccato, nulla est ratio, cur primum peccatum verbi gratia desperatio, vel præsumptio, debeat procedere ex aliqua ex alijs duabus inordinationibus, scilicet ex habitu, vel ex egritudine corporali.

II. DVBIVM EST.

An peccatum procedens ex naturali complexione corporis, quam D. Thomas appellat ægritudinalem habitudinem, sit dicendum peccatum ex malitia?

VBI SVPPONIMVS iuxta diuersitatem complexionis corporalis, esse homines propensos ad diuersa vitia, vt aliquos ad delectationes ciborum, & alios ad venerea, & sic de alijs: non tamen quia ratione huius complexionis sit homo inclinatus ad peccatum formaliter, cum non detur inclinatio naturalis ad peccatum: sed quia ratione eius est inclinatus ad bona sensibilia, quibus est adiuncta malitia moralis in ordine ad liberum consensum voluntatis, sicut in principio huius materiæ explicui de inclinatione appetitus sensitiui.

A

AD hoc respondetur *affirmatiue*, & colligitur aperte ex D. THOMA in conclusione articuli, quem etiam in hoc sequuntur CAIETANVS CONRADVS, & alij. Verum *aduertendum* est, intelligendum esse hoc in casu, quo hæc complexio corporalis solum mouet voluntatem eo modo, quo articulo præcedenti dixi, habitum existentem in appetitu sensitiuo mouere ipsam; hoc est, per seipsam tantum, & per modum dispositionis, vel occasionis, vt hæc vel illa obiecta sint homini conuenientia, & non excitando passionem in appetitu sensitiuo, quæ antecedat electionem voluntatis.

B

Neque contra hoc sunt alia argumenta, præter quædam similia illis, quæ articulo præcedenti proposui contra similem sententiam D. THOMÆ de peccato procedente ex habitu appetitus sensitiui; quę etiam ita disolui poterunt, sicut illa: de quo videndus est CAIET. qui optime explicat, qua ratione complexio corporalis per seipsam, & sine passione appetitus, moueat voluntatem. Verum circa eius doctrinam *aduertendum* est, quod, cum dicit, peccatum proueniens ex complexione corporali, esse ex malitia voluntatis, & nō peccatū proueniens ex passione, quia cōplexio corporalis nō est extranea voluntati, cū nō pertineat ad aliud principium humanorum actuum, sicut passio, quæ pertinet ad appetitum; *non est* eius sensus, rationem discriminis esse, quod passio pertinet subiectiue ad appetitum sensitiuum, alias neque peccatum procedens ex habitu existente in appetitu sensitiuo esset ex malitia, contra id, quod diximus articulo pręcedenti; sed rationem dicit esse, quod passio pertinet ad appetitum, vt ad principium distinctum à voluntate, & sine subordinatione ad ipsam, quod tamen non conuenit habitui, vt loco citato dixi.

C

ARTICVLVS IV.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, grauius peccet, quam qui ex passione.

CONCLVSIO est *affirmatiua*.

COMMENTARIVS.

CIRCA quam est aduertendum PRIMO, intelligendum esse in casu, quo cætera in his peccatis sunt paria, nam propter inæqualitatem ex parte obiecti contingere potest, quod peccatum ex passione sit grauius, quam peccatum ex malitia, vt homicidium ex passione potest esse grauius, quam furtum ex malitia.

SECVNDO aduertendum est, quod iuxta diuersitatem penes istos tres modos committendi peccata, explicatos à D. THOMA in istis tribus quæstionibus, scilicet ex ignorantia, ex passione, & ex malitia, potest fieri triplex comparatio inter peccata, quantum ad grauitatem, etiam quando cætera sunt paria. *Prima*, qua comparentur peccata ex malitia cum reliquis, siue sint ex passione, siue ex ignorantia; *Secunda*, qua comparentur peccata ex passione cum peccatis ex ignorantia; & *tertia*, qua comparentur peccata ex malitia inter se, vt comparetur peccatum procedens ex habitu, vel consuetudine, cum peccato, quod est ex sola voluntate, aut cum eo, quod procedat ex complexione corporali, & in *prima* comparatione est communis consensus doctorum, esse grauius peccatum, quod procedit ex malitia, quia tam ignorantia, quam passio minuit libertatem. Neque hoc negant authores, qui (vt statim referam) dicunt, secundum peccatum esse grauius quam primum, quia loquuntur in casu, quo solum est inæqualitas inter peccata ratione temporis, & cætera omnia sunt paria, & de ista comparatione loquuntur D. THOMAS in isto articulo, & ARISTOTELES 7. Ethi. c. 7. & 8. nam quamuis expresse solum comparent peccatum ex malitia cum peccato ex passione; tamen ex ipsorum rationibus sequitur esse dicendum idem, si comparetur peccatum ex malitia cum peccato ex ignorantia, quia ignorantia magis minuit voluntarium, quam passio, vt statim dicam.

In secunda etiam comparatione videtur esse cōmunis consensus doctorum, quod peccatum ex passione sit grauius, quam peccatum ex ignorantia: & colligitur totum hoc ex D. GREGORIO lib. 25. moral. c. 16. & refertur c. *sciendum* de pænitentia d. 2. vbi ita dicitur, *& grauius quidem infirmitate, quam ignorantia: sed multo magis studio, quam infirmitate peccatur.* Et ratio est, quod, quamuis etiam passio minuat libertatem, tamen auget voluntarium, quantum ad conatum voluntatis: vt D. THOMAS docet supra q. 6. art. 7. at vero ignorantia minuit libertatem, & non auget voluntarium.

In tertia vero comparatione D. THOMAS nihil

dixit in particulari, sed solum in communi, quod quanto vehementior fuerit malitia, tanto est grauius peccatum, quod est ex malitia; sed cum sit quadruplex malitia, siue inordinatio pertinens ad voluntatem, vt ad principium peccati, vt diximus articulo præcedenti, scilicet *peccatum actuale, habitus sola imbecillitas voluntatis & complexio corporalis*; restat explicandum, quæ earum sit vehementior vt ita possimus cognoscere, quando vnum peccatum ex malitia sit magis, aut minus graue, quam alterum. Et ad hoc respondetur, inter istas inordinationes, priores, esse maiores, quam posteriores, eo ordine, quo propositæ sunt; & consequenter peccata, quæ procedunt ex prioribus, esse grauiora, quam quæ procedunt ex posterioribus. Et probatur, quoniam peccatum, quod est ex malitia priori modo, est peccatum in spiritum sanctum, & D. THOMAS 22. q. 14. art. 4. dicit, peccatũ in spiritum sanctum, cæteris paribus, esse grauissimum omnium; & *præterea*, in isto peccato est maior contemptus, quam in cæteris, cum procedat ex contemptu, & exclusione directa eorum, quæ possent retardare à peccãdo; & ex hoc habet, quod specialiter dicatur irremissibile, quantum est ex parte peccantis, vt D. THOMAS docet artic. 3. illius q. Et quod post hoc peccatum succedat statim illud, quod est ex secunda malitia, scilicet, *ex habitu*. Probatur, quoniam ratione habitus est magis voluntarium, & procedit ex maiori conatu voluntatis, & non est minus liberum, quam si committeretur sine habitu: quoniam habitus (vt dixi) non minuit libertatem. *Item* habet quasdam circumstantias multum aggrauantes eius malitiam: *Prima* est ingratitudinis beneficiorum Dei, nam maximum beneficium est, quod Deus expectet peccatores ad pœnitentiam; *Secunda* est contemptus eorundem beneficiorum, & diuinæ misericordiæ: *Tertia* est difficultatis ad resurgendum. Et *quarta* pericula incidendi in alia peccata grauiora, & confirmatur.

Ex his sequitur, decipi ALTISIODORENSEM lib. 2. suę summæ tract. 3. c. 1. q. 4. ALMAI. tract. 1. moral. cap. 9. & ANGESTVM in moralibus c. 8. in textu, quo agit de circumstantia temporis §. *quod tertium punctum, scilicet de consuetudine seu frequentia*, qui omnes dicunt, primum peccatum (cæteris paribus) semper esse grauius secundo, & sequentibus, etiamsi sequentia proueniant ex habitu, vel consuetudine. *Neque obstant* ea, quæ isti adducunt pro sua sententia, scilicet, quod primum peccatum nocet magis cum per ipsum amittantur gratia, & virtutes infusæ, & aliquando innocentia baptismalis. Et *præterea*, quod ratione gratiæ cõmittitur cum maioribus auxilijs ad non peccandum, & propter defectum habitus, vel consuetudinis, committitur cum paucioribus motiuis inclinantibus, & trahentibus ad peccandum, quia committitur sine habitu, vel consuetudine; *nam ad primum* responderi potest, esse per accidens, quod per posteriora peccata non expellantur illa bona: non enim hoc prouenit ex eo, quod per se, & ex natura sua non sint tam sufficientia, vt expellantur per ipsa sicut primum, sed ex eo quod supponant ea expulsa per primum. *Et ad secundum* dicendum est, eum, qui committit secundum peccatum, non esse distitutum auxilio sufficienti ad vitãdum ipsum, quãuis careat gratia habituali; & nõ habere maiora motiua ad peccandum, quæ sint extranea respectu voluntatis, & minuant eius libertatem; quoniam habitus vel consuetudo pertinet ad voluntatem, & auget voluntarium vt dixi.

§. *De diuisione peccati in peccatum ex ignorantia, passione, vt ex malitia. Duo dubiola.*

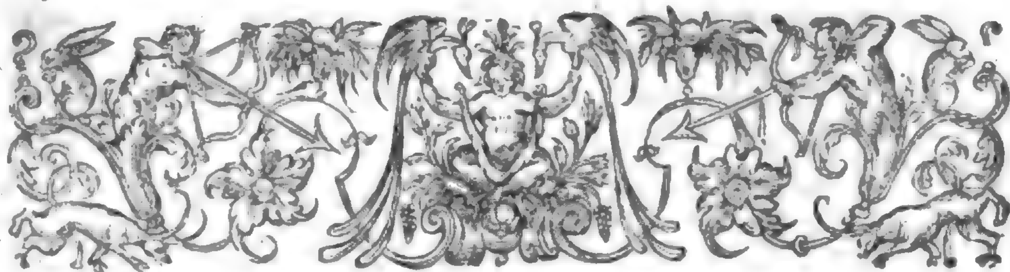
IN FINE huius quæstionis restant duo explicanda, circa ipsam, & duas præcedentes.

PRIMVM EST, *an ista diuisio peccati in peccatum ex ignorantia, ex passione, & ex malitia, sit sufficiens, ita vt sub ea comprehendentur omnia peccata?* ? ALTERVM, *est qualis sit*? ET AD PRIMVM respondetur, breuiter *affirmatiue*, nam quamuis D. THOMAS expresse in principio harum quæstionum solum dixerit, se velle agere de causis intrinsecis peccatorum: tamen in progressu satis insinuauit, nullum esse peccatum, quod non procedat ex aliqua earum; imo hoc est necessario concedendum, vt constat ex ratione sufficientiæ, quam satis explicuit D. THOMAS articulo 1. huius quæstionis, vbi supponit, nunquam aliquem peccare ratione inclinationis naturalis, & ex consequenti semper peccatum procedere ex aliqua inordinatione alicuius principij humanorum actuum: & statim probat tantum esse tres inordinationes, scilicet, ignorantiam, passionem, & malitiam.

Quod si obijcias, peccatum ex suggestione non procedere ex aliqua earum; *Respondetur*, falsum esse hoc, quoniam suggestio in hominibus fere semper fit excitando passionem; quod si aliquando fiat sine excitatione passionis, vt in primo homine, & in angelis; dicendum est, quod peccatum tunc est ex malitia, quoniam suggestio in eo casu solum fit suadendo, & proponendo obiectum, & hoc motiuum non impedit, ne voluntas ex pura libertate sua consentiat, quod sufficit ad peccatum ex malitia, vt dixi de complexione corporali.

QVOD si vlterius obijcias, ignorantiam ipsam esse aliquando peccatum, & non procedere ex alia ignorantia, ne detur processus in infinitum; *Respondetur*, quod vt supra explicui, ignorãtia est peccatum ratione actus voluntatis, vel formalis, vel interpretatiui, quo est voluntaria, & iste actus potest indifferenter procedere à quacumque ex illis causis, & non est necessarium, quod semper procedat ex ignorantia; & ita vitatur processus in infinitum. Et *præterea*, quia quamuis procedat ex alia ignorantia; tamen non est necesse, quod illa alia ignorantia, ex qua procedit, sit peccatum, & consequenter neque procedat ex aliqua ex his tribus causis, quas Diu. THOMAS solum dicit esse radices peccatorum.

AD SECVNDVM respondetur, cum D. THOMA articulo secundo huius quæstionis ad secundum, diuisionem hanc non esse specificam, sed accidentalem, quia non fit per ordinem ad obiecta specificantia, sed ad diuersos modos peccandi; & ita idem peccatum secundum speciem potest esse ex ignorantia, & ex passione, & ex malitia.



QVÆSTIO LXXIX.

DE CAVSIS EXTERIORIBVS PECCATI.

§. *Ratio ordinis*.

XPLICATIS causis intrinsecis peccati, accedit Diuus Thomas ad agendum de extrinsecis; ex quibus tantum refert tres, scilicet, Deum, diabolum & hominem; quoniam istis solis conuenit peculiaris modus causalitatis respectu peccati; Deo quidem, vt concurrenti per modum causę primæ, & vniuersalis ad totam entitatem, quæ est in peccato; diabolo vero, vt mouenti, & excitanti determinate ad peccandum; & homini non solum isto modo, sed etiam transfundendo in alium peccatum per generationem, tanquam caput ipsius, vel tanquam membrum, & quasi instrumentum capitis; reliqua, etiam si aliquo modo videantur causę peccati, scilicet tanquam obiecta excitantia ad ipsum, aut tanquam occasiones peccandi; tamen neque hoc conuenit ipsis per se, quoniam cum ex propria natura sint bona, potius mouent ad bonum, quam ad malum; sed per accidens propter abusum hominum, qui quoniam male eis vtuntum, peccant. Et in hac quæstione agit D. Thomas de prima causa, scilicet Deo, de qua agunt doctores scolastici in 2. d. 36. & 37.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit causa peccati?

Prima Concivsio. *Deus non est directe causa peccati.*

Secvnda Conclvso; *Neque etiam est eius causa indirecte, hoc est quatenus non præbet auxilium, quo posito impediretur peccatum.*

COMMENTARIVS.

Circa conclusiones has, disputandum est.

Vtrum Deus sit causa peccati?

§. 1. *Sensus dubij explicatur.*

ET pro explicatione tituli, advertendvm est primo, peccatum in ista disputatione dupliciter posse sumi: *Primo* pro malo, quod sit natura quædam substantialis, aut eius pars, quæ vere sit mala; *Secundo* pro malo, quod sit actio humana mala defectuosa, per respectum ad legem, siue eius malitia sit priuatio aliqua, siue aliquid positiuum; & quamuis ex hæreticis antiquis aliqui dixerint, Deum esse causam peccati sumpti priori modo, de quorum numero fuerunt Manichæi, qui (vt D. Avgvstinvs refert tom. 6. lib. de hæresibus ad Qvodvvlt Devm hæresi. 46.) dicebant duo: *primum* duas esse naturas & substantias, vnam boni, & alteram mali, ex quarum inter se pugna & commixtione procedat boni à malo purgatio, & boni, quod à malo purgari non potest, æterna damnatio; *Alterum* est, duo esse principia prima inter se diuersa, atque aduersa, eademque æterna, & coæterna; ex quibus vnum esset causa substantiæ & naturæ bonæ, & alterum malæ; Et Florinvs, licet Euseb. lib. 5. hist. c. 19. solum dicat, ipsum sensisse, Deum esse factorem malorum, & id confirmet testimonio Irenæi in epistola, cui titulus est, *de monarchia, & quod Deus non sit factor malorum*, quæ

inter

inter eius opera non circumfertur: tamen AVGVST. lib. citato hæresi. 66. dicit, Florianos à FLORINO dictos sensisse, Deum creasse mala, hoc est naturas, & substantias malas; & idem videntur sensisse SELEVCIANI & HERMIANI, qui vt AVGVSTINVS refert eodem libro hæresi 59. asserebant, malum aliquando esse à Deo, & aliquando à materia. Sed nos posteriori modo sumemus nunc peccatum, & aduersus istos hæreticos sufficiunt testimonia, quibus supra q. 71. art. 8. dixi, probari posse, malum, siue peccatum non esse substantiam aliquam.

SECVNDO aduertendum est, quinque modis posse intelligi, Deum esse causam peccati sumpti in posteriori acceptione: *Primo* quia voluntate sua, & ordinatione, aut decreto statuat apud se, quod ab aliqua creatura committatur aliquod peccatum: *Secundo*, quia propria actione efficiat ipsum; *Tertio*, quia interne moueat, & impellat efficaciter ad peccandum. *Quarto*, quia substrahat ea auxilia, quibus vitarentur peccata. Et *vltimo*, quia velit & decernat, hominem committere aliquod peccatum in pœnam aliorum peccatorum, ita vt Deus non dicatur causa illius peccati, quatenus est peccatum; sed quatenus est pœna. Verum nos in hoc dubio solum agemus de tribus prioribus, quoniam de reliquis dicemus articulo tertio huius quæstionis, vbi D. THOMAS de eis agit; quare sensus præsentis difficultatis est, *an Deus possit dici causa peccati, quod consistit in actu malo voluntatis creatæ, quia concurrat ad ipsum*, omnibus illis tribus modis, vel aliquo eorum.

B

§ 2. *Hæreticorum argumenta affirmatiuam impie asserentium.*

IN HAC RE multi ex hæreticis sequuntur partem affirmatiuam, inter quos primus fuit SIMON MAGVS, vt refert VINCENTIVS Lirinensis in libello, quem edidit aduersus prophanas omnium hæreseon nouationes, & postea LVTHERVS MELANCTON, CALVINVS & LIBERTINI, vt de his omnibus referunt PRATEOLVS in elencho de vitis & sectis hæreticorum, in verbis citatis; SANDERVS lib. 7. de visibili monarchia ecclesiæ, anno 1536. & latissime STAPLETONIVS lib. 11. de iustificatione cap. 1. & 3. & DECANVS tom. 1. art. 7. in ea parte, qua incipit respondere argumentis aduersariorum. Itaque isti hæretici dicunt, Deum illis tribus modis esse causam peccati, & consequenter Deum non solum permissiue, sed potenter, & efficaciter concurrere ad peccatum, quatenus peccatum est, ita vt non minus sit proprium Dei opus proditio Iudæ, vel aliud quodcunque peccatum, quam conuersio Pauli, vel quodcunque aliud bonum opus: imo addunt, ex efficacia diuinæ voluntatis, & sui concursus circa peccatum, prouenire, quod voluntas creata, non quidem cogatur quasi ab extrinseco mota, sed tamen necessitetur ad peccandum, ita vt quantum ad hoc, tantum maneat libera libertate sumpta prout distinguitur à coactione, non tamen libertate sumpta pro indifferentia ad vtrumque. Et adducunt pro se plurima testimonia scripturæ, & etiam argumenta, ex quibus solum referemus ea, quibus probant, Deum esse illis tribus modis causam peccati; nam illa, quibus probant, necessitari voluntatem, dissoluenda sunt 1. p. q. 19. & q. 22. & 23. & in materia de libero arbitrio.

Sit ergo PRIMVM ARGVMENTVM ad probandum, Deum esse primo modo causam peccati, quia in scriptura sæpe hoc dicitur, vt actor. secũdo dicitur de Christo: *hunc definito consilio, & scientia Dei traditum*, & c. 4. *conuenerunt Herodes & Pilatus facere quæ manus tua & consilium tuum decreuerunt fieri*, & Genes. 45. dixit *Ioseph fratribus suis, non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum*: & tamen missus fuerat per iniustam venditionem, & rursus cap. 50. fratribus petentibus veniam de scelere, quod vendendo ipsum commiserant, dixit eis: *nolite timere: num Dei possumus resistere voluntati; vos cogitastis de me malum &c.* Et præterea, quoties dicitur, Deum præcepisse creaturæ, quod efficeret malum, & peccatum, videtur hoc idem significari, quia mouere præcepto, aut verbis habentibus formam imperatiui, ad faciendum aliquid, signum est voluntatis, quod fiat. Quod autem Deus sæpe ita mouerit creaturam ad peccandum probatur sequentibus testimonijs. 2. Regum. 16. dicitur de Semei, quod Dominus *præcepit ei vt malediceret Dauid.* 3. Reg. c. vltimo: *& ait Dominus quis decipiet Achab.* & post pauca: *egressus est autem spiritus & stetit coram Domino, & ait, ego decipiam* illum; & paucis interpositis: *& dixit Dominus, decipies & præualebis: egredere & fac ita.* & Ioa. 13. dixit Christus ad Iudam volentem prodere ipsum, *quod facis fac citius.* Neque potest responderi, per præceptum aut verba imperandi in his modis significari permissionem, & non præceptum; *tum quia*, non posset scriptura vti alijs verbis, quibus magis proprie significaretur imperium aut præceptum; *tum etiam quia* hæretici obijcient nobis, si hæc expositio verbis imperandi nunc adhibeatur, non posse certo colligi præceptum ex alijs testimonijs, in quibus tamen propter similia verba intelligunt communiter expositores esse præceptum, vt Math. 18. *si peccauerit in te frater tuus, vade, corripe eum inter te & ipsum.*

Confirmatur primo, quia in scriptura sæpe dicitur, Deum propter finem bonum à se intentum mouere aliquos homines ad opera, quæ ipsi non possunt exercere sine culpa, & peccato, ergo in his casibus concedendum est, Deum voluisse, & ordinasse, quod fierent huiusmodi opera; *consequentia* patet, quia intentio efficax semper habet adiunctam electionem; & ordinare aut velle, quod fiant ista opera, habet rationem electionis respectu finis intenti à Deo per ipsa; & *antecedens* probatur, quia 2. reg. 12. in vindictam & punitionem peccati, quod commiserat DAVID cum vxore VRIÆ ait ei Dominus: *ego suscitabo super te malum de domo tua & tollam vxores tuas de oculis tuis, & dabo proximo tuo, & dormiet cum vxoribus tuis in oculis solis huius.* & psal. 104. dicitur, quod cum Deus vellet ostendere potentiam suam, & beneuolentiam, qua populum suum prosequebatur, & id fieri non posset, nisi populo prius ab Ægyptijs afflicto, *ideo conuertit cor eorum*, (scilicet Ægyptiorum) *vt odirent populum eius, & dolum facerent in seruos eius.* Et huius rei exempla alia reperiuntur Isa. 5. & 7. Ezech. 12. & 17. & Ierem. 50. quibus locis Deus populis, de quibus volebat sumere vindictam, dicebat, se excitaturum alios, vt eis bellum inferrent, & deuasta-

C

rent eos, aut ducerent in captiuitatem.

Confirmatur secundo, quia Deus ab æterno, & ante præuisionem omnis peccati voluit multa, quæ non possunt in executione fieri sine peccatis, ergo etiam voluit, & ordinauit, vt committantur huiusmodi peccata; Patet *consequentia*, quoniam, qui efficaciter vult finem, vult etiam media, quæ ad ipsum sunt necessaria. Et *antecedens* probatur, quia illo modo voluit pati Christum & mortes martyrum, & quod aliquis haberet meritum pœnitentiæ & conuersionis post peccatum: imo vt aliqui dicunt, etiam damnationem reproborum; Et colligitur ex illo ad Rom. 9. *antequam quidquam boni aut mali egissent*, & Prouerb. 16. *omnia propter semetipsum operatus est Dominus, etiam impium in diem malum.*

Confirmatur tertio, quoniam Aug. to. 7. lib. de correptione & gratia cap. 7. explicans illud Ioa. 6. *nonne ego duodecim elegi vos?* inquit, Iudam electum esse à Christo ad effundendum sanguinem ipsius.

Secvndvm argumentum sit, ad probandum, Deum esse secundo modo causam peccati, quoniam, qui libere efficit aliquam rem, saltem consequenter efficit ea, quæ ad ipsam necessario consequantur; sed Deus libere efficit actionem, quæ est in peccato, vt cum D. Thoma dicemus articulo sequenti; ergo etiam efficit, & operatur malitiam, quæ ad ipsam inseperabiliter & necessario consequitur, atque adeo efficit peccatum, quatenus peccatum est.

Confirmatur primo, quoniam, vt homo dicatur operari peccatum, satis est, quod velit, & efficiat actionem, cui malitia est necessario adiuncta, quamuis non intendat, imo etiamsi detestatur ipsam malitiam, alias raro homines peccarent; ergo similiter, vt Deus dicatur operari peccatum, quatenus peccatum est, erit satis, quod velit, & efficiat ipsum actum, cui malitia est adiuncta, quamuis non velit ipsam malitiam.

Confirmatur secundo, quia nos supra quæstione 71. articulo 6. diximus, malitiam & deformitatem, quæ est formale peccati, esse aliquid positiuum: Ex quo tale desumitur argumentum, satis est, quod aliquis efficiat peccatum quantum ad eius materiale & formale, vt dicatur efficere ipsum quatenus peccatum est: sed Deus efficit peccatum quantum ad eius materiale & formale; ergo efficit ipsum, quatenus peccatum est. *Maior* constat inductione in productione cuiuscunque rei: nam qui efficit, vel disponit materiam leonis, & producit eius formam, dicitur producere leonem quatenus leo est, & idem est in reliquis siue naturalibus, siue artificialibus. Et *minor* probatur, quia non solum materiale peccati, quod est quidam actus, sed etiam formale, quod est ipsa malitia, est quædam entitas positiua, siue realis participata; ergo vtrumque est efficienter à Deo. Patet *ista consequentia*, quia omne ens reale per participationem est efficienter ab ente per essentiam.

Vltimvm argumentum sit, ad probandum, quod etiam tertio modo sit Deus causa peccati; quoniam voluntas creata concurrit ad peccatum vt causa subordinata Deo, tanquam causę primæ; ergo concurrit vt mota à Deo, ad peccatum; Patet *consequentia*, quia causa secunda non operatur, nisi vt mota à prima.

A *Confirmatur secundo* testimonijs scripturæ, nam Psal. 106. dicitur, *errare fecit eos in inuio, & non in via.* & Isai. 10. vocatur Assur *virga furoris Domini* ad Roma. 1. *propterea tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam*, & paulo post: *propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, quibus verbis non tantum videtur significari, traditos esse, vt paterentur passiones, sed etiam vt consentirent eis. Et huc pertinet illud Psal. 104. supra adductum: *conuertit cor eorum vt odirent populum eius*; huc etiam pertinent ea testimonia, quibus dicitur, Deum ingrauare & obdurare corda hominum, aut excæcare eos, aut immittere eis aliquem spiritū, vel impulsum, ita vt propter has internas dispositiones resistant diuinis monitis, & faciant ea, quæ mala sunt, vt *quantum ad indurationem* constat de Pharaone Exo. 4. & 10. & de rege Sehon Deutero. 2. & de illis, qui filijs Israel bello restiterunt Iosue 11. & de omnibus ad Roma. 9. *& quantum ad excæcationem* Isa. 6. ad Roma. 1. *& quantum ad internum spiritum* 2. Apoccalip. 21. ad Roma. 11. ad Thesal. 2.

B *Confirmatur tertio* testimonio Avgvst. qui tom. 7. lib. 5. contra Iulianum cap. 3. sic ait: *multa alia commemorare possemus, in quibus liquido appareat, occulto iudicio Dei fieri peruersitatē cordis, vt non audiatur, quod verum dicitur, & inde peccetur*, & lib. de gratia & libero arbitrio, capite 21. ita inquit; *his & talibus testimonijs diuinorum eloquiorum, quæ omnia commemorare nimis longum est, satis quantum, existimo manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit siue ad bona, pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio vtique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem iusto.*

§. 3. *Deus permittit peccata fieri, etiam vt peccata sunt.*

Prima Conclvsio. *Deus ab æterno voluit permittere & in tempore permittit ea peccata, quæ à voluntate creata committuntur, etiam quatenus peccata sunt.* In hac omnes conueniunt tam Catholoci, quam hæretici: Et probatur, nam imprimis, quod Deus in tempore permittat ista peccata, patet quia C alias impediret ea, & ex consequenti non fierent.

Et Confirmatur, quia nihil fit, nisi Deo volente, aut saltem libere non impediente, cum possit impedire; sed peccatum non fit Deo volente; ergo fit ipso libere non impediente, ergo & permittente. Patet *ista consequentia*, quia cum aduertentia & libere non impedire, quod quis potest impedire, est permittere.

Quod vero ab æterno voluerit Deus ita permittere peccata, probatur, quia eo modo, quo Deus in tempore se habet circa peccata nostra, voluit ab æterno se habere.

Confirmatur primo, quia, quod Deus in tempore ita permittat, siue non impediat peccata, non est à casu respectu ipsius; ergo est ex consilio, & deliberatione, & ex consequenti ex volitione permittendi.

Confirmatur secundo, quia hæc permissio peccatorum

tis, ex qua peccatum istud procedit, possit esse aliquid superadditum voluntati, & distinctum ab ipsa, scilicet, vel habitus prauus, vel aliud peccatum præcedens, ex quo subsequens peccatum oriatur (vt cum aliquis interficit seipsum desperando de diuina misericordia, aut impugnat fraternam gratiam ex inuidia: tamen nihil horum requirit, sed sine eis reperiri potest. Hæc conclusio tota est etiam D. Thomæ hic ad tertium & quæst. 3. de malo articulo 12. & quoad *priorem partem* probatur, quia, vt Diu. Thomas docet ad tertium, habitus malus appellatur ab Aristotele malitia, sicut habitus bonus dicitur virtus; & *præterea*, peccatum actuale habet actualem malitiam, ergo peccatum quod procedit ex habitu, vel actu malo, recte dicetur procedere ex malitia. Et *quoad posteriorem* etiam probatur, quia primum peccatum angeli fuit ex malitia, cum non fuerit ex ignorantia, neque ex passione: & tamen non processit ex habitu malo, neque ex alio peccato. *Item* quia cum homo peccat sine ignorantia, aut passione, peccat ex malitia; quoniam alias daretur aliquod peccatum, quod non reduceretur ad ista tria; & *tandem* potest contingere, quod peccet isto modo, quamuis neque habeat habitum prauum, neque aliud peccatum.

Dico tertio *inordinatio, vel corruptio voluntatis, de qua loquimur, non consistit in hoc, quod possit velle peccatum & malum sub ratione mali; & ita velit ipsum; neque in hoc, quod possit velle peccatum sine vllo errore, aut defectu intellectus.* Hæc conclusio statuitur contra primam & secundam sententiam. Et *quoad priorem partem*, supponitur, nunc, vt certa, ex ijs, quæ contra nominales, affirmantes, voluntatem posse velle malum sub ratione mali, dici solent supra quæstione 8. articulo 1. de quo etiam agit Caietanus 2.2. quæstione 14. articulo 1. Et *quoad posteriorem* patet ex ijs, quę dixi quæstione pręcedenti, art. 2. vbi probaui, esse impossibile, quod in voluntate sit peccatum, sine aliquo defectu intellectus.

Nec ex hoc sequitur, quod peccatum ex malitia sit etiam ex ignorantia; *quoniam* non dicitur peccatum ex ignorantia, quod procedit ex quocumque defectu intellectus, sed quod procedit ex defectu scientiæ habitualis, aut actualis speculatiuæ, vt loco citato explicui.

Dico vltimo, *inordinatio, vel corruptio voluntatis, ex qua procedit peccatum, quod dicitur ex malitia, consistit in hoc, quod voluntas ex seipsa, & ex pura libertate, hoc est, sine ignorantia, aut passione alliciente & mouente, possit velle malum & peccatum, non quidem sub ratione mali, sed sub ratione boni, aut vtilis aut delectabilis, & ita peccatum, quod hoc modo committitur, dicitur peccatum ex malitia.* Hæc conclusio est expresse D. Thomæ hoc loco & 2.2. quæst. 14. articulo 1. & conueniunt cum eo omnes discipuli ipsius, vt Caieta. Conrad. & recentiores, & alijs Richar. in 2. distinctione 43. circa primum principale quæst. 1. & 2. Duran. eadem dist. quæst. 1. ad secundum & Adrian. quodlib. 4. in principio, & probatur primo, quia peccatum, quod ita committitur, non est peccatum ex ignorantia, neque ex passione, vt constat ex suppositione; ergo est peccatum ex malitia. Patet *consequentia*, quia secundum communem sententiam theologorum, nullum est peccatum, quod non procedat ex aliqua ex illis tribus causis.

A

Et confirmatur, quoniam Theologi, cum Diuo Thoma in argumento, *sed contra*, colligunt, posse reperiri peccatum ex malitia, ex illo Iob. 34. *qui quasi de industria recesserunt ab eo, & omnes vias eius intelligere noluerunt.* Et clarius ex Aristotele, qui 7. Ethi. cap. 7. dicit, *intemperantem sequi voluptates ex electione*, vel (vt alij vertunt) ex consilio, *& non propter aliam rem euenientem*, quod inferius magis explicat, dicens de eodem, quod fugit corporeos dolores, non quia sit inferior (vel vt alij vertunt) quia vincatur, sed ex electione, vel (secundum alios) quia consilium cepit ita viuendi; & postea dicit, quod non mouetur passione, vel cupiditate, & idem repetit in principio capitis 8. ex quibus locis sic argumentor, nunquam homo magis peccat de industria, & magis ex electione, aut consilio, & minus victus aut tractus ab alio, quam cum peccat ex propria libertate, & sine ignorantia, & passione; ergo tunc peccat ex malitia.

B

Verum advertendum est, ex D. Thoma art. 4. huius quæstionis ad 8. quod, cum peccatum istud ab Aristotele, & ab ipso appellatur *peccatum ex electione mali*, non est eorum sensus, quod committatur eligendo malum: quoniam hoc commune est omnibus peccatis; sed quod electio sit eius principium simpliciter, ita quod voluntas non mouetur ex passione, neque ex ignorantia ad eligendum malum, sed ex pura libertate sua.

Sed obicies: potentia ad peccandum isto modo, nō est mala, neque habet aliquam malitiā; ergo peccatum quatenus procedit ab ea, non est dicendum peccatum ex malitia.

Respondetur, quod potentia illa non dicitur malitia, aut inordinatio à D. Th. quia sit mala moraliter, aut peccatum, sed quia (vt ipse docet art. sequenti) vt reducatur in actū, pręsupponit in homine aliquam dispositionem corruptam, aut saltē remotionē impedientis. *Item* quia (vt etiam ipse inquit infra q. 85. art 3.) est quędā pronitas ad malū, & ita denominatur ab effectu. *Et tandem*, quia (vt ibidē dicit) est effectus peccati originalis, & ita denominatur à sua causa; & has duas posteriores rationes assignauit Conciliū Triden. de tota cōcupiscētia ses. 5. decreto de peccato originali. §. 5.

C

Ex dictis *sequitur primo* peccatū ex malitia (si sumatur in sensu à nobis explicato) differre à peccato in spiritum sanctū, etiamsi nō sumatur pro blasphemia dicta in spiritū sanctū, neque pro finali impenitētia sed pro peccato, quod cōmittitur ex malitia, hoc est, ex ipsa electione mali; quoniā peccatū ex malitia, prout de eo loquitur D. Thom. in hac quęstione, non est speciale aliquod peccatum, sed modus peccandi, & conditio quędā aggrauans, generalis & cōmunis omnibus peccatis: at vero peccatum in spiritū sanctū illo modo sumptū, est speciale genus peccati, quod sub se cōtinet sex species vt D. Tho. explicat 2.2. q. 14. art. 2. ratio autē discriminis (vt D. Tho. docet art. 1. illius q. in corpore, & ad 1.) est, quod peccatum ex malitia solum importat, quod sit comissum ex electione: tamen peccatum in spiritum sanctum non solum importat hoc, sed aliquid aliud magis speciale, & determinatum; scilicet quod sit commissum cum

contem-

contemptu eorum, quibus electio peccati posset impediri.

Secundo sequitur solutio fundamentorum primæ & secundæ sententiæ;& ad fundamentum tertiæ. Respondetur, non esse contra nos, quia nos etiam concedimus, posse illis duobus modis committi peccatum ex malitia;& D. THOMAS in solutione secundi admittit expresse primum & articulo sequenti secundum: quare sententia illa solum in eo deficit, quod tantum illis duobus modis dicit peccari ex malitia, cum tamen possit peccare non volendo expresse peccatum; vt peccatum, etiam vt obiectum materiale, & in ordine ad aliquod bonum; sed solum virtualiter, quia ex electione, hoc est, sine ignorantia, & passione, appetitur bonum aliquod vtile & delectabile, quia ita est cõiunctum cum peccato, vt non possit appeti sine volitione, saltem virtuali, ipsius peccati; ita etiam potest peccare isto modo sine habitu & sine inclinatione, aut naturali, aut acquisita ad peccatum vt dicam art. 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum quicumque peccat ex habitu peccet ex malitia?

CONCLVSIO. *Quandocumque is, qui habet habitum vitiosum, peccat vtendo ipso habitu, peccat ex malitia.*

COMMENTARIVS.

SED CONTRA argumentor PRIMO, habitus, etiam si sit in voluntate, minuit libertatem, quia determinat voluntatem ad suum obiectum, quoniam est pondus & inclinatio ad ipsum; ergo peccatum, quod procedit ex habitu, non est ex electione, & ex pura libertate, & ex consequenti neque ex malitia. Patet *consequentia* ex ratione, qua hoc idem probatur de peccato ex passione.

SECVNDO sæpe habitus vitiosus acquiritur actibus, qui sunt passiones; ergo peccatum, quod procedit ex habitu, ita acquisito, nõ erit ex malitia, sed potius ex passione. Patet *consequentia* quoniam habitus inclinat in virtute actuum, quibus acquisitus est.

Confirmatur primo, quoniam aliquis habitus vitiosus potest esse solum in appetitu sensitiuo, vt de habitu intemperantiæ dicunt cõmuniter Thomistæ; ergo saltem peccatum, quod procedit ex isto habitu, non erit ex malitia, sed ex passione. Probatur consequentia, *tum quoniam*, peccatũ in isto casu procedit ex defectu, & inordinatione appetitus sensitiui, & D. THOM. articulo præcedenti dixit, peccatum, quod ex tali inordinatione procedit, esse peccatum ex passione; *tum etiam quia*, cum iste habitus non sit in voluntate, non potest peccatum, quod procedit ex eo, prouenire ex inordinatione voluntatis.

Confirmatur secundo, quia contingere potest, quod peccatum procedens ex habitu, etiam procedat ex passione, vt si, postquam aliquis habet ac-

A quisitum habitum impudicitiæ, excitetur in ipso vehemens passio delectationis, & ita peccet concurrentibus simul ad peccatum habitu, & passione; ergo saltem in isto casu peccatum procedens ex habitu non erit ex malitia.

AD PRIMVM, respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendum est, quod habitus non determinat voluntatem minuendo eius indifferentiam, sed solum complendo ipsius actiuitatem, saltem quantum ad facilitatem; *Neque obstat*, quod inclinet, & moueat aliquo modo voluntatem, & antecedenter ad electionẽ, vt statim explicabo; *nam hæc* motio non minuit libertatem voluntatis, neque impedit, ne voluntas ex pura libertate moueatur.

Pro quo ADVERTENDVM est, quod quamuis passio & habitus moueant voluntatem dispositiue, & per modum occasionis; quia in quantum voluntas est primo & principaliter appetitus totius, sufficit, quod aliquid fiat cõueniẽs toti, siue ratione habitus, siue ratione passionis, aut alicuius cõplexionis corporalis, vt statim sit secundũ hãc rationẽ magis diligibile à volũtate, & vt possit apprehendi

B ab intellectu vt tale, & ita proponi volũtati: tamẽ inter passionem & habitum est triplex discrimen quantum ad hanc motionem; *primum*, quod (vt D. THOMAS inquit art. 4. huius quæstionis in corpore ad secundum) impulsio, quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu respectu voluntatis; tamen per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori: cuius discriminis ratio est, quod passio non est volũtaria, in isto sensu, quod excitetur dependenter à voluntate; at vero habitus est hoc modo voluntarius, quia (vt inquit D. THO. in principio huius articuli) vti habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis, & propterea dici solet, quod habitibus vtimur, cum volumus; quod intelligendum est de habitu, qui subordinatur imperio rationis, & de isto, quantum est ex sua natura, & seclusa suppositione; quod dico propter charitatem in patria. *Secundum* discrimen est, quod habitus non mouet per modum actus secundi, sed per modum formæ quiescentis: nam habitus (vt dixi) non reducitur ad actum secundum antecedenter ad actum voluntatis, sed dependenter ab ipso, & ideo habitus minus vehementer mouet, quam passio quia minus percipitur forma quiescẽs quam motio actualis, & ex hoc sequitur *tertium*,

C quod habitus non impedit, neque obnubilat rationem, neque indifferentiam ipsius in iudicando, sicut passio. Et ex his constat, quod habitus non ita inclinat ad operandum, vt impediat, ne voluntas ex tota indifferentia & libertate sua feratur in opus sicut passio.

AD SECVNDVM concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem, dicendum est, ex eo solum posse colligi, quod habitus inclinet ad actus similes in specie, cum illis, quibus acquisitus est: non tamen quod inclinet eodem modo, neque quod non posset inclinare sine passione.

Ad primam confirmationem, posset PRIMO responderi, conclusionem D. THOMÆ, intelligendam esse de habitu, qui est in voluntate. Sed huic obstat quod ipse D. THOMAS art. 4. huius q. dicit, cum ARISTOTELE 7. Ethi. c. 7. intemperantem peccare ex malitia: & loquitur de eo etiam, prout habet

habitum, quoniam qui caret habitu non appellatur simpliciter intemperans; & ita absolute distinguit ipsum ab incontinente, qui mouetur ex passione. Et *præterea* quod peccatum procedens ex habitu existente in appetitu sensitiuo, sine passione, & ignorantia, necessario debet esse ex malitia. SECVNDO posset responderi negando antecedens, quia dato, quod virtutes morales, quæ inclinant ad bonum rationis proprium, vt fortitudo, & temperantia, non sint in voluntate, sed solum in appetitu sensitiuo; non sequitur, esse dicendum idem de vitijs oppositis; quoniam ratio, qua aliqui mouentur ad asserendum primum, est, quod voluntas ex propria natura est sufficienter inclinata ad bonum rationis illarum virtutum: quæ tamen non habet locum in vitijs, quoniam voluntas non est naturaliter inclinata ad malum rationis.

Sed quoniam inquiri potest vlterius, an sufficiat peccatum aliquod procedere ex habitu existente in appetitu sensitiuo, quamuis simul concurrat ad ipsum habitus voluntatis, vt non dicatur peccatum ex malitia, sed ex passione? *Ideo tertio* respõdetur, negando consequentiam, & ad primam probationem, dicendum est, D. THOMAM loqui de inordinatione appetitus, quæ est extrinseca voluntati, & non est voluntaria, in sensu explicato, imo impedit ne voluntas perfecte vtatur sua libertate. Et ad secundam dici potest *primo*, quod quamuis ille habitus non sit subiectiue in voluntate, non est omnino extrinsecus voluntati, propter rationes assignatas. Aut *secundo* dici potest, satis esse, vt peccatum illud sit ex malitia, quod habitus ille non impediat ne voluntas plene libere & ex electione feratur in ipsum. Qua vero ratione peccatum istud procedat ex tali habitu, quatenus est ex malitia, dicam statim.

Ad secundam confirmationem respondetur, concedendo consequentiam, neque hoc est contra conclusionem articuli, quoniam intelligenda est de eo, qui vtitur habitu sine impulsu passionis, ita vt sensus eius sit, peccare ex malitia eum, qui peccat ex solo habitu, hoc est, non ex ignorantia, neque ex passione concurrente.

Quod si obijcias, repugnare hoc solutioni præcedentis confirmationis, quia non potest aliquis vti habitu existente in appetitu sensitino, nisi reducendo ipsum ad actum secundum, & ex consequẽti eliciendo actum appetitus, qui est passio; ergo non potest quis peccare ex habitu appetitus quin simul peccet ex passione & ex consequenti nunquã peccatum, quod procedit ex huiusmodi habitu, erit ex malitia.

Respondetur, quod dupliciter potest iste habitus dici principium, scilicet *dispositiue* siue per modum occasionis & *efficienter*, & *priori modo* non elicit actum, vt constat ex solutione primi, & ita peccatum procedens isto modo ex ipso potest antecedere omnino actum appetitus; & quamuis in vsu talis habitus eliciatur actus appetitus, tamen iste actus subsequitur ad electionẽ, qua volitus est ipse vsus; & ita non impedit, ne peccatum, procedat ex pura libertate voluntatis, tanquam ex principio; concedo tamen, quod si in continuatione ita augeatur vis passionis, vt trahat voluntatem, & non subsequatur ipsam: dicetur peccatum ex passione quamuis in principio fuerit ex malitia.

ARTICVLVS III.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu?

CONCLVSIO. *Peccatum, quod est ex certa malitia semper præsupponit*, in homine, aliquam inordinationem, quę non semper est habitus, sed interdum est habitus, & interdum aliqua ægritudinalis dipositio ex parte corporis, & aliquando est aliud peccatum actuale, per quod remouetur id, quod retardaret ab electione mali, sicut desperatio remouet spem, & præsumptio timorem.

CIRCA conclusionem hanc est,

I. DVBIVM.

Vtrum possit reperiri peccatum ex malitia in homine, quod non procedit ex aliqua ex istis tribus inordinationibus, scilicet ex habitu, aut ex dispositione corporali, aut ex alio peccato præcedenti?

RESPONDETVR *affirmatiue*, quamuis raro hoc contingat. Neque est hoc contra conclusionem, quoniam intelligenda est de eo, quod regulariter accidit, vt exponit eam CONRRA. in explicatione solutionis ad secundum & tertium. Et probatur PRIMO, quia D. THOMAS expresse hoc concedit articulo primo ad secundum posse reperiri peccatum ex malitia, quod procedat ex sola voluntate libere eligente malum & 2. 2. q. 14. art. 4. dicit, posse aliquem in primo actu peccati peccare in spiritum sanctum per contẽptum, propter aliquod vehemens motiuum ad malum, & debilem affectum hominis ad bonum. Item quoniam primum peccatum angeli fuit ex malitia & tamen non processit ex aliqua ex illis inordinationibus, ergo etiam potest reperiri in homine peccatum ex malitia, quod ex nulla earum procedat; Patet *consequentia*, quia non est ratio maioris repugnantiæ in voluntate humana, quam in angelica; & *tandem*, quia in casu quo peccatum procedit ex tertia inordinatione, scilicet ex alio peccato, nulla est ratio, cur primum peccatum verbi gratia desperatio, vel præsumptio, debeat procedere ex aliqua ex alijs duabus inordinationibus, scilicet ex habitu, vel ex egritudine corporali.

Digitized by Google

A

II. DVBIVM EST.

An peccatum procedens ex naturali complexione corporis, quam D. Thomas appellat ægritudinalem habitudinem, sit dicendum peccatum ex malitia?

VBI SVPPONIMVS iuxta diuersitatem complexionis corporalis, esse homines propensos ad diuersa vitia, vt aliquos ad delectationes ciborum, & alios ad venerea, & sic de alijs: non tamen quia ratione huius complexionis sit homo inclinatus ad peccatum formaliter, cum non detur inclinatio naturalis ad peccatum: sed quia ratione eius est inclinatus ad bona sensibilia, quibus est adiuncta malitia moralis in ordine ad liberum consensum voluntatis, sicut in principio huius materiæ explicui de inclinatione appetitus sensitiui.

AD HOC respondetur *affirmatiue*, & colligitur aperte ex D. THOMA in conclusione articuli, quem etiam in hoc sequuntur CAIETANVS CONRADVS, & alij. Verum *aduertendum* est, intelligendum esse hoc in casu, quo hæc complexio corporalis solum mouet voluntatem eo modo, quo articulo præcedenti dixi, habitum existentem in appetitu sensitiuo mouere ipsam; hoc est, per seipsam tantum, & per modum dispositionis, vel occasionis, vt hæc vel illa obiecta sint homini conuenientia, & non excitando passionem in appetitu sensitiuo, quæ antecedat electionem voluntatis.

B

Neque contra hoc sunt alia argumenta, præter quædam similia illis, quæ articulo præcedenti proposui contra similem sententiam D. THOMÆ de peccato procedente ex habitu appetitus sensitiui; quę etiam ita disolui poterunt, sicut illa: de quo videndus est CAIET. qui optime explicat, qua ratione complexio corporalis per seipsam, & sine passione appetitus, moueat voluntatem. Verum circa eius doctrinam *aduertendum* est, quod, cum dicit, peccatum proueniens ex complexione corporali, esse ex malitia voluntatis, & nō peccatū proueniens ex passione, quia cōplexio corporalis nō est extranea voluntati, cū nō pertineat ad aliud principium humanorum actuum, sicut passio, quæ pertinet ad appetitum; *non est* eius sensus, rationem discriminis esse, quod passio pertinet subiectiue ad appetitum sensitiuum, alias neque peccatum procedens ex habitu existente in appetitu sensitiuo esset ex malitia, contra id, quod diximus articulo pręcedenti; sed rationem dicit esse, quod passio pertinet ad appetitum, vt ad principium distinctum à voluntate, & sine subordinatione ad ipsam, quod tamen non conuenit habitui, vt loco citato dixi.

C

ARTICVLVS IV.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, grauius peccet, quam qui ex passione.

CONCLVSIO est *affirmatiua*.

COMMENTARIVS.

CIRCA quam est aduertendum PRIMO, intelligendum esse in casu, quo cætera in his peccatis sunt paria, nam propter inæqualitatem ex parte obiecti contingere potest, quod peccatum ex passione sit grauius, quam peccatum ex malitia, vt homicidium ex passione potest esse grauius, quam furtum ex malitia.

SECVNDO aduertendum est, quod iuxta diuersitatem penes istos tres modos committendi peccata, explicatos à D. THOMA in istis tribus quæstionibus, scilicet ex ignorantia, ex passione, & ex malitia, potest fieri triplex comparatio inter peccata, quantum ad grauitatem, etiam quando cætera sunt paria. *Prima*, qua comparentur peccata ex malitia cum reliquis, siue sint ex passione, siue ex ignorantia; *Secunda*, qua comparentur peccata ex passione cum peccatis ex ignorantia; & *tertia*, qua comparentur peccata ex malitia inter se, vt comparetur peccatum procedens ex habitu, vel consuetudine, cum peccato, quod est ex sola voluntate, aut cum eo, quod procedat ex complexione corporali, & in *prima* comparatione est communis consensus doctorum, esse grauius peccatum, quod procedit ex malitia, quia tam ignorantia, quam passio minuit libertatem. Neque hoc negant authores, qui (vt statim referam) dicunt, secundum peccatum esse grauius quam primum, quia loquuntur in casu, quo solum est inæqualitas inter peccata ratione temporis, & cætera omnia sunt paria, & de ista comparatione loquuntur D. THOMAS in isto articulo, & ARISTOTELES 7. Ethi. c. 7. & 8. nam quamuis expresse solum comparent peccatum ex malitia cum peccato ex passione; tamen ex ipsorum rationibus sequitur esse dicendum idem, si comparetur peccatum ex malitia cum peccato ex ignorantia, quia ignorantia magis minuit voluntarium, quam passio, vt statim dicam.

In secunda etiam comparatione videtur esse cōmunis consensus doctorum, quod peccatum ex passione sit grauius, quam peccatum ex ignorantia: & colligitur totum hoc ex D. GREGORIO lib. 25. moral. c. 16. & refertur c. *sciendum* de pænitentia d. 2. vbi ita dicitur, *& grauius quidem infirmitate, quam ignorantia: sed multo magis studio, quam infirmitate peccatur*. Et ratio est, quod, quamuis etiam passio minuat libertatem, tamen auget voluntarium, quantum ad conatum voluntatis: vt D. THOMAS docet supra q. 6. art. 7. at vero ignorantia minuit libertatem, & non auget voluntarium.

In tertia vero comparatione D. THOMAS nihil

dixit in particulari, sed solum in communi, quod quanto vehementior fuerit malitia, tanto est grauius peccatum, quod est ex malitia; sed cum sit quadruplex malitia, siue inordinatio pertinens ad voluntatem, vt ad principium peccati, vt diximus articulo præcedenti, scilicet *peccatum actuale, habitus sola imbecillitas voluntatis & complexio corporalis*; restat explicandum, quæ earum sit vehementior vt ita possimus cognoscere, quando vnum peccatum ex malitia fit magis, aut minus graue, quam alterum. Et ad hoc respondetur, inter istas inordinationes, priores, esse maiores, quam posteriores, eo ordine, quo propositæ sunt; & consequenter peccata, quæ procedunt ex prioribus, esse grauiora, quam quæ procedunt ex posterioribus. Et probatur, quoniam peccatum, quod est ex malitia priori modo, est peccatum in spiritum sanctum, & D. THOMAS 22.q. 14.art.4. dicit, peccatũ in spiritum sanctum, cæteris paribus, esse grauissimum omnium; & *præterea*, in isto peccato est maior contemptus, quam in cæteris, cum procedat ex contemptu, & exclusione directa eorum, quæ possent retardare à peccãdo; & ex hoc habet, quod specialiter dicatur irremissibile, quantum est ex parte peccantis, vt D. THOMAS docet artic.3. illius q. Et quod post hoc peccatum succedat statim illud, quod est ex secunda malitia, scilicet, *ex habitu*. Probatur, quoniam ratione habitus est magis voluntarium, & procedit ex maiori conatu voluntatis, & non est minus liberum, quam si committeretur sine habitu: quoniam habitus (vt dixi) non minuit libertatem. *Item* habet quasdam circumstantias multum aggrauantes eius malitiam: *Prima* est ingratitudinis beneficiorum Dei, nam maximum beneficium est, quod Deus expectet peccatores ad pænitentiam; *Secunda* est contemptus eorundem beneficiorum, & diuinæ misericordiæ: *Tertia* est difficultatis ad resurgendum. Et *quarta* pericula incidendi in alia peccata grauiora, & confirmatur.

Ex HIS sequitur, decipi ALTISIODORENSEM lib. 2. suę summæ tract. 3.c.1. q. 4. ALMAI. tract. 1. moral. cap. 9. & ANGESTVM in moralibus c. 8. in textu, quo agit de circumstantia temporis §. *quod tertium punctum, scilicet de consuetudine seu frequentia*, qui omnes dicunt, primum peccatum (cæteris paribus) semper esse grauius secundo, & sequentibus, etiamsi sequentia proueniant ex habitu, vel consuetudine. *Neque obstant* ea, quæ isti adducunt pro sua sententia, scilicet, quod primum peccatum nocet magis cum per ipsum amittantur gratia, & virtutes infusæ, & aliquando innocentia baptismalis. Et *præterea*, quod ratione gratiæ cõmittitur cum maioribus auxilijs ad non peccandum, & propter defectum habitus, vel consuetudinis, committitur cum paucioribus motiuis inclinantibus, & trahentibus ad peccandum, quia committitur sine habitu, vel consuetudine; *nam ad primum* responderi potest, esse per accidens, quod per posteriora peccata non expellantur illa bona: non enim hoc prouenit ex eo, quod per se, & ex natura sua non sint tam sufficientia, vt expellantur per ipsa sicut primum, sed ex eo quod supponant ea expulsa per primum. *Et ad secundum* dicendum est, eum, qui committit secundum peccatum, non esse distitutum auxilio sufficienti ad vitãdum ipsum, quãuis careat gratia habituali; & nõ habere maiora motiua ad peccandum, quæ sint extranea respectu voluntatis, & minuant eius libertatem; quoniam habitus vel consuetudo pertinet ad voluntatem, & auget voluntarium vt dixi.

§. *De diuisione peccati in peccatum ex ignorantia, passione, vt ex malitia. Duo dubiola.*

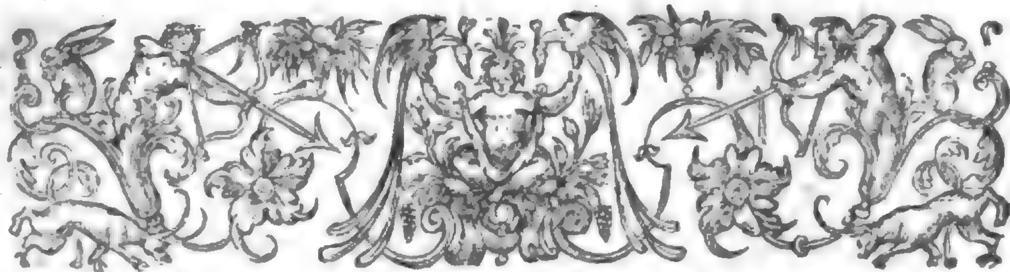
IN FINE huius quæstionis restant duo explicanda, circa ipsam, & duas præcedentes.

PRIMVM EST, *an illa diuisio peccati in peccatum ex ignorantia, ex passione, & ex malitia, sit sufficiens, ita vt sub ea comprehendentur omnia peccata?* ? ALTERVM, *est qualis sit?* ET AD PRIMVM respondetur, breuiter *affirmatiue*, nam quamuis D. THOMAS expresse in principio harum quæstionum solum dixerit, se velle agere de causis intrinsecis peccatorum: tamen in progressu satis insinuauit, nullum esse peccatum, quod non procedat ex aliqua earum; imo hoc est necessario concedendum, vt constat ex ratione sufficientiæ, quam satis explicuit D. THOMAS articulo 1. huius quæstionis, vbi supponit, nunquam aliquem peccare ratione inclinationis naturalis, & ex consequenti semper peccatum procedere ex aliqua inordinatione alicuius principij humanorum actuum: & statim probat tantum esse tres inordinationes, scilicet, ignorantiam, passionem, & malitiam.

Quod si obijcias, peccatum ex suggestione non procedere ex aliqua earum; *Respondetur*, falsum esse hoc, quoniam suggestio in hominibus fere semper fit excitando passionem; quod si aliquando fiat sine excitatione passionis, vt in primo homine, & in angelis; dicendum est, quod peccatum tunc est ex malitia, quoniam suggestio in eo casu solum fit suadendo, & proponendo obiectum, & hoc motiuum non impedit, ne voluntas ex pura libertate sua consentiat, quod sufficit ad peccatum ex malitia, vt dixi de complexione corporali.

QVOD si vlterius obijcias, ignorantiam ipsam esse aliquando peccatum, & non procedere ex alia ignorantia, ne detur processus in infinitum; *Respondetur*, quod vt supra explicui, ignorãtia est peccatum ratione actus voluntatis, vel formalis, vel interpretatiui, quo est voluntaria, & iste actus potest indifferenter procedere à quacumque ex illis causis, & non est necessarium, quod semper procedat ex ignorantia; & ita vitatur processus in infinitum. Et *præterea*, quia quamuis procedat ex alia ignorantia; tamen non est necesse, quod illa alia ignorantia, ex qua procedit, sit peccatum, & consequenter neque procedat ex aliqua ex his tribus causis, quas Diu. THOMAS solum dicit esse radices peccatorum.

AD SECVNDVM respondetur, cum D. THOMA articulo secundo huius quæstionis ad secundum, diuisionem hanc non esse specificam, sed accidentalem, quia non fit per ordinem ad obiecta specificantia, sed ad diuersos modos peccandi; & ita idem peccatum secundum speciem potest esse ex ignorantia, & ex passione, & ex malitia.



QVÆSTIO LXXIX.

DE CAVSIS EXTERIORIBVS PECCATI.

§. *Ratio ordinis*.

XPLICATIS causis intrinsecis peccati, accedit Diuus Thomas ad agendum de extrinsecis; ex quibus tantum refert tres, scilicet, Deum, diabolum & hominem; quoniam istis solis conuenit peculiaris modus causalitatis respectu peccati; Deo quidem, vt concurrenti per modum causę primæ, & vniuersalis ad totam entitatem, quæ est in peccato; diabolo vero, vt mouenti, & excitanti determinate ad peccandum; & homini non solum isto modo, sed etiam transfundendo in alium peccatum per generationem, tanquam caput ipsius, vel tanquam membrum, & quasi instrumentum capitis; reliqua, etiam si aliquo modo videantur causę peccati, scilicet tanquam obiecta excitantia ad ipsum, aut tanquam occasiones peccandi; tamen neque hoc conuenit ipsis per se, quoniam cum ex propria natura sint bona, potius mouent ad bonum, quam ad malum; sed per accidens propter abusum hominum, qui quoniam male eis vtuntum, peccant. Et in hac quæstione agit D. Thomas de prima causa, scilicet Deo, de qua agunt doctores scolastici in 2. d. 36. & 37.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit causa peccati?

Prima Conclusio. *Deus non est directe causa peccati.*

Secunda Conclvso; *Neque etiam est eius causa indirecte, hoc est quatenus non præbet auxilium, quo posito impediretur peccatum.*

COMMENTARIVS.

Circa conclusiones has, disputandum est.

Vtrum Deus sit causa peccati?

§. 1. *Sensus dubij explicatur.*

ET pro explicatione tituli, advertendvm est primo, peccatum in ista disputatione dupliciter posse sumi: *Primo* pro malo, quod sit natura quædam substantialis, aut eius pars, quæ vere sit mala; *Secundo* pro malo, quod sit actio humana mala defectuosa, per respectum ad legem, siue eius malitia sit priuatio aliqua, siue aliquid positiuum; & quamuis ex hæreticis antiquis aliqui dixerint, Deum esse causam peccati sumpti priori modo, de quorum numero fuerunt Manichæi, qui (vt D. Avgvstinvs refert tom. 6. lib. de hæresibus ad Qvodvvltdevm hæresi. 46.) dicebant duo: *primum* duas esse naturas & substantias, vnam boni, & alteram mali, ex quarum inter se pugna & commixtione procedat boni à malo purgatio, & boni, quod à malo purgari non potest, æterna damnatio; *Alterum* est, duo esse principia prima inter se diuersa, atque aduersa, eademque æterna, & coæterna; ex quibus vnum esset causa substantiæ & naturæ bonæ, & alterum malæ; Et Florinvs, licet Euseb. lib. 5. hist. c. 19. solum dicat, ipsum sensisse, Deum esse factorem malorum, & id confirmet testimonio Irenæi in epistola, cui titulus est, *de monarchia, & quod Deus non sit factor malorum*, quæ

rent eos, aut ducerent in captiuitatem.

Confirmatur secundo, quia Deus ab æterno, & ante præuisionem omnis peccati voluit multa, quæ non possunt in executione fieri sine peccatis, ergo etiam voluit, & ordinauit, vt committantur huiusmodi peccata; Patet *consequentia*, quoniam, qui efficaciter vult finem, vult etiam media, quæ ad ipsum sunt necessaria. Et *antecedens* probatur, quia illo modo voluit pati Christum & mortes martyrum, & quod aliquis haberet meritum pœnitentiæ & conuersionis post peccatum: imo vt aliqui dicunt, etiam damnationem reproborum; Et colligitur ex illo ad Rom. 9. *antequam quidquam boni aut mali egissent*, & Prouerb. 16. *omnia propter semetipsum operatus est Dominus, etiam impium in diem malum.*

Confirmatur tertio, quoniam Aug. to. 7. lib. de correptione & gratia cap. 7. explicans illud Ioa. 6. *nonne ego duodecim elegi vos?* inquit, Iudam electum esse à Christo ad effundendum sanguinem ipsius.

Secundum argumentum sit, ad probandum, Deum esse secundo modo causam peccati, quoniam, qui libere efficit aliquam rem, saltem consequenter efficit ea, quæ ad ipsam necessario consequuntur; sed Deus libere efficit actionem, quæ est in peccato, vt cum D. Thoma dicemus articulo sequenti; ergo etiam efficit, & operatur malitiam, quæ ad ipsam inseperabiliter & necessario consequitur, atque adeo efficit peccatum, quatenus peccatum est.

Confirmatur primo, quoniam, vt homo dicatur operari peccatum, satis est, quod velit, & efficiat actionem, cui malitia est necessario adiuncta, quamuis non intendat, imo etiamsi detestatur ipsam malitiam, alias raro homines peccarent; ergo similiter, vt Deus dicatur operari peccatum, quatenus peccatum est, erit satis, quod velit, & efficiat ipsum actum, cui malitia est adiuncta, quamuis non velit ipsam malitiam.

Confirmatur secundo, quia nos supra quæstione 71. articulo 6. diximus, malitiam & deformitatem, quæ est formale peccati, esse aliquid positiuum: Ex quo tale desumitur argumentum, satis est, quod aliquis efficiat peccatum quantum ad eius materiale & formale, vt dicatur efficere ipsum quatenus peccatum est: sed Deus efficit peccatum quantum ad eius materiale & formale; ergo efficit ipsum, quatenus peccatum est. *Maior* constat inductione in productione cuiuscunque rei: nam qui efficit, vel disponit materiam leonis, & producit eius formam, dicitur producere leonem quatenus leo est, & idem est in reliquis siue naturalibus, siue artificialibus. Et *minor* probatur, quia non solum materiale peccati, quod est quidam actus, sed etiam formale, quod est ipsa malitia, est quædam entitas positiua, siue realis participata; ergo vtrumque est efficienter à Deo. Patet *ista consequentia*, quia omne ens reale per participationem est efficienter ab ente per essentiam.

Vltimum argumentum sit, ad probandum, quod etiam tertio modo sit Deus causa peccati; quoniam voluntas creata concurrit ad peccatum vt causa subordinata Deo, tanquam causę primæ; ergo concurrit vt mota à Deo, ad peccatum; Patet *consequentia*, quia causa secunda non operatur, nisi vt mota à prima.

A

Confirmatur secundo testimonijs scripturæ, nam Psal. 106. dicitur, *errare fecit eos in inuio, & non in via.* & Isai. 10. vocatur Assur *virga furoris Domini* ad Roma. 1. *propterea tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam*, & paulo post: *propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, quibus verbis non tantum videtur significari, traditos esse, vt paterentur passiones, sed etiam vt consentirent eis. Et huc pertinet illud Psal. 104. supra adductum: *conuertit cor eorum vt odirent populum eius*; huc etiam pertinent ea testimonia, quibus dicitur, Deum ingrauare & obdurare corda hominum, aut excæcare eos, aut immittere eis aliquem spiritū, vel impulsum, ita vt propter has internas dispositiones resistant diuinis monitis, & faciant ea, quæ mala sunt, vt *quantum ad indurationem* constat de Pharaone Exo. 4. & 10. & de rege Sehon Deutero. 2. & de illis, qui filijs Israel bello restiterunt Iosue 11. & de omnibus ad Roma. 9. *& quantum ad excæcationem* Isa. 6. ad Roma.. 1. *& quantum ad internum spiritum* 2. Apoccalip. 21. ad Roma. 11. ad Thesal. 2.

B

Confirmatur tertio testimonio Avgvst. qui tom. 7. lib. 5. contra Iulianum cap. 3. sic ait: *multa alia commemorare possemus, in quibus liquido appareat, occulto iudicio Dei fieri peruersitatē cordis, vt non audiatur, quod verum dicitur, & inde peccetur*, & lib. de gratia & libero arbitrio, capite 21. ita inquit; *his & talibus testimonijs diuinorum eloquiorum, quæ omnia commemorare nimis longum est, satis quantum, existimo manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit siue ad bona, pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio vtique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem iusto.*

§. 3. *Deus permittit peccata fieri, etiam vt peccata sunt.*

Prima Conclvsio. *Deus ab æterno voluit permittere & in tempore permittit ea peccata, quæ à voluntate creata committuntur, etiam quatenus peccata sunt.* In hac omnes conueniunt tam Catholoci, quam hæretici: Et probatur, nam imprimis, quod Deus in tempore permittat ista peccata, patet quia alias impediret ea, & ex consequenti non fierent.

C

Et Confirmatur, quia nihil fit, nisi Deo volente, aut saltem libere non impediente, cum possit impedire; sed peccatum non fit Deo volente; ergo fit ipso libere non impediente, ergo & permittente. Patet *ista consequentia*, quia cum aduertentia & libere non impedire, quod quis potest impedire, est permittere.

Quod vero ab æterno voluerit Deus ita permittere peccata, probatur, quia eo modo, quo Deus in tempore se habet circa peccata nostra, voluit ab æterno se habere.

Confirmatur primo, quia, quod Deus in tempore ita permittat, siue non impediat peccata, non est à casu respectu ipsius; ergo est ex consilio, & deliberatione, & ex consequenti ex volitione permittendi.

Confirmatur secundo, quia hæc permissio peccatorum

torum ordinatur in fines volitos à Deo ab æterno, ergo etiam ipsa est ab æterno volita, vt medium ordinatum ad illos fines. Probatur *antecedens*, quoniam imprimis ordinatur in bonum naturę rationalis in communi, scilicet vt libere, & cum indifferentia ad vtrumque consequatur suam fælicitatem, quia hoc est ipsi consonum, quoniam est libera; qua ratione vtitur DIONYS. circa finem capitis quarti de diuinis nominibus, ad probandum, non oportere impelli nos, & determinari per prouidentiam ad virtutem; & interdum etiam ordinatur in commodum ipsorum peccantium, aut ad aliorum vtilitatem; & vt peccatorum occasione resplendeant diuina bonitas, misericordia, sapientia, potentia, & iustitia.

Confirmatur tertio, quia ordinare & dirigere homines in beatitudinem, ita vt possint, si velint, deficere per peccata, includit non impedire peccata, & ex consequenti permittere ea: sed *primum* est volitum à Deo ab æterno ergo & *secundum*.

Et tandem quia tribus modis possumus intelligere, se habuisse diuinam voluntatem ab æterno circa permissionem peccatorum, *Primo volendo* ipsam, & hoc est quod probare volumus, *Secundo* positiue nolendo eam nolitione absoluta, & non signi, qualis colligitur ex præcepto, & hoc repugnat suæ omnipotentiæ, quia nolle hoc modo permissionem peccati, est velle impedire ipsum, & constat non semper impediri peccata; *Tertio negatiue*, hoc est neque volendo, neque nolendo eam, actu positiuo; & hoc videtur importare imperfectionem, vel aduertentiæ, vel prouidentiæ, circa modum agendi voluntatis creatæ, & ex consequenti non est concedendum de Deo.

Verum aduertendum est, quod in hac conclusione non loquimur de permissione pænali, (quoniam hæc non reperitur in omni peccato) sed de ea, quæ consistit in hoc, quod peccatum possit impediri à Deo, & non impediatur, & est effectus prouidentiæ generalis.

§. 4. *Deus actu positiuo ab æterno non decreuit committi vllum peccatum.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Deus ab æterno non habuit actum, quo positiue voluerit, vel ordinauerit, aut decreuerit committi peccatum aliquod à voluntate creata.* In hac incipimus differre ab hæreticis, & est *certa secundum fidem*. Probatur PRIMO quoniam in scriptura aperte dicitur, Deum non velle, imo & odio habere peccatum, vt Psal. 5. *non Deus volens iniquitatem tu es.* Sapientiæ. 14. *odio sunt Deo impius, & impietas eius.* Ecclesiastici 15. *non dixeris, per Deum abest* (scilicet sapiẽtia) *quæ non oderit ne feceris.* Et post pauca: *omne excrementum erroris odit Dominus, & non erit amabile timentibus eum.* Habacuc. 1. *mundi sunt oculi tui ne videas malum, & respicere ad iniquitatem non poteris*, quod de scientia approbationis intelligitur. Ezechi. 18. *nunquid voluntatis meæ est mors impij, dicit Dominus Deus, & non conuertatur à viis suis & viuat?*

SED respondent hæretici, distinguendum esse præceptum a voluntate diuina; siue voluntatem declaratam in scripturis per præcepta, à voluntate arcana, & non ita declarata; & testimonia hæc intelligi de præcepto, seu de priori voluntate, & ideo non esse eis contrarium id, quod ipsi asserunt, scilicet Deum voluisse, & ordinasse, quod committerentur peccata, quoniam hoc intelligatur de voluntate vt distinguitur à præcepto, seu de voluntate arcana.

SED contra, quia in his testimonijs non dicitur, quod Deus non velit peccatum præcipiendo ipsum, aut declarando, quod vult; ergo non sunt restringenda ad illum modum volendi. *Item*, quia in eis significatur, Deum ex natura sua habere, quod non velit peccatum; ergo non solum colligitur ex ipsis, Deum non præcipere peccatum, sed etiam nullo modo velle ipsum; *Et tandem*, quia ex istis testimonijs & alijs similibus (vt etiam hæretici fatentur) constat, Deum habuisse actum, quo voluit legibus suis prohibere naturæ rationali omnia peccata, & graues statuare pœnas contra ipsam, si aliqua commiserit; ergo non est dicendum, habuisse simul actum, quo voluerit, vel ordinauerit committi peccata ab eadem natura. Patet *consequentia*, quia duæ istæ volitiones sunt incompossibiles, & repugnantes in eadem voluntate, cum de eadem re sit per eas volitum, quod fit, & non fit, aut quod fiat, & non fiat, quod implicat contradictionem.

SECVNDO PROBATVR definitionibus conciliorum, nam in concilio ARAVSICANO secundo cap. 25. & in TRID. sessione 6. decreto de iustificatione can. 17. damnatur, qui dixerit, esse aliquos diuina potestate prædestinatos ad malum. Et eis adiungi potest testimonium LEONIS 9. in æpistola ad PETRVM Antiochenum Episcopum, quæ habetur in fine operum Leonis primi vbi sic ait: *credo Deum prædestinasse solum modo bona, præsciuisse autem bona malaque.*

TERTIO probatur testimonijs sanctorum, nam CHRYSOST. hom. 8. in Epistolam secundam ad Timoth. sic ait: *hoc solum scito, quod Deus omnia prouidet, quod liberi arbitrij conditi sumus, quod alia quidem operatur, alia vero permittit, quod nihil mali vult fieri.* & AVGVST. in lib. responsionum ad articulos sibi falso impositos, artic. 10. inquit, quod *Dei prædestinatio nunquam extra bonitatem, nunquam extra iustitiam est*; & postea ita ait: *non ergo casus ruentium, nec malignitatem iniquorum, nec cupiditates peccantium prædestinatio Dei aut excitauit aut suasit, aut impulit etiam*; habetur autem liber hic in operibus æditis iuxta correctionem Theologorum Louaniensium in apendice tom. 7. & est secundus inter quatuor D. PROSPERI aduersus calumniatores doctrinæ B. AVGVSTINI & tom. 9. tract. 41. in Ioan. inquit, quod Deus odit omnia peccata DAMASCE. lib. 2. fidei ortho. 29. in principio sic ait: *quod si prouidentia nihil aliud est quam Dei voluntas; omnia proculdubio, quæ prouidentia fiunt, recta ratione pulcherrime ac diuinissime fieri necesse est*; & postea circa medium capitis: *enimuero prouidentiæ opera, partim propensa Dei voluntate fiunt, partim permissione. Propensa voluntate fiunt ea omnia quæ citra controuersiam bona sunt: permissione; quæ nonnullam absurditatis*

speciem præ se ferunt, & rursum in fine, *at vero ex iis, quæ in nostro arbitrio consistunt, ea quidem, quæ bona sunt, primariè vult, grataque habet Deus. Mala contra nec primarie, nec secundarie, verū libero arbitrio ea permittit*: & in principio capitis sequentis: *præscit*, (scil. Deus) *ea quæ in nostra potestate liberoque arbitrio sita sunt: at non item ea, præfinit, nec enim vitium admitti vult*. Et præterea ad hoc probandum adduci possunt ex testimonia Sanctorum, quibus solet probari, Deum non operari malum, de quibus dicemus postea, quoniam Deus, quicquid in tempore operatur, voluit ab æterno operari.

VLTIMO probatur ratione desumpta ex D. THOMA 1. p. q 19. art. 9. quæ talis est: velle peccatum, quatenus peccatum, etiam sub ratione boni, & extra Deum, scilicet in voluntate creata, est velle & amare aliquid, plus quam Deum; sed hoc repugnat diuinæ voluntati; ergo & primum; *Minor* patet, quia voluntas Dei determinata est ad non diligendum aliquid plus, quàm Dei bonitatē; & *maior* probatur, quia peccatum, quatenus peccatum est, etiamsi sumatur sub ratione boni, & vbicūque sit, est auersiuum, id est, importat auersionem à Deo, & ab eius bonitate, ergo velle ipsum secundum istam rationem, est anteponere aliquid Deo in amore.

Confirmatur, quia velle, quod fiat peccatum, etiā à voluntate creata, est malum, & dissonum à recta ratione, sicut ipsum obiectum; ergo repugnat Deo.

Ad hoc hæretici negant antecedens, respectu Dei, quia Deus non subditur legi, & præterea, quia ordinat peccatum creaturæ in finem bonum à seipso intentum.

Sed contra priorem obijci potest, non sufficere ad ad excusandum illam volitionem in Deo ab hoc, quod reuera sit contraria rectæ rationi; & consequenter mala, sicut suum obiectum. Et *contra posteriorem*, non excusari actum à culpa propter bonum finem, quando obiectum est malum. *Item* quod (vt D. THOMAS docet art. cit. ad primum) peccatum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens; ergo quamuis ordinetur ad finem bonū, est obiectum malum, & ex consequenti reddit malam volitionem ipsius. Patet *consequentia*, quia nihil iudicatur secundum illud, quod competit ei per accidens, sed secundū illud, quod cōpetit ei per se.

§ 5. *Deus non operatur peccatum, vt peccatum est.*

TERTIA CONCLVSIO. *Deus in tempore non facit, aut operatur peccatum voluntatis creatæ, quatenus peccatum est.* Probatur PRIMO, quia oppositum repugnat aperte testimonijs adductis pro præcedenti conclusione; quia nihil operatur, aut facit Deus ad extra, quod non sit ab ipso libere volitum; ergo si repugnat Deo, quod velit peccatum, quatenus peccatum est: etiam repugnabit, quod efficiat, vel operetur ipsum secundum eandem rationem. Probatur *antecedens* ex D. THOM. quæstione citata, artic. 4. *tum quia* cum Deus ad extra nihil producat necessario, sed omnia libere faciat, necesse est, quod ex determinatione suæ voluntatis procedat, quod producantur isti, vel illi effectus; *tum etiam*, quia voluntas Dei est principium productiuum suorum effectuum.

Et confirmatur, quoniam Sapientiæ 11. dicitur *diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti*, constat autem ex testimonijs adductis pro prima conclusione, Deum odio prosequi, & non velle, neque approbare peccata.

SECVNDO probatur, quia in Concilio TRIDENTINO sessione sexta, decreto de iustificatione damnatur, qui dixerit, Deum operari mala opera, ita vt bona, non solum permissiuè, sed etiam proprie & per se.

TERTIO probatur testimonijs Sanctorum qui absolute negant, Deum esse causam peccati, quatenus peccatum est, ita AVGVST. primo loco citato pro præcedenti conclusione: vbi ita inquit, *detestanda est & abominanda opinio, quæ Deum cuiusque malæ voluntatis, aut malæ actionis credit authorem*, & tom. 7. lib. 2. de peccatorum meritis & remissione cap. 17. & 18. & tom. 3. libr. de Spiritu & lit. cap. 31. BASILIVS in homil. cui titulus est *quod Deus non sit author malorum*. ORIGENES libr. 3 periarchon cap. 3. DAMASCE. lib. 4. fidei orthod. cap. 20. plura testimonia referunt SOTVS lib. 1. de natura & gratia. cap. 17. & 18. VEGA libr. 2. super concilium TRIDENTINVM cap. 15. CAN. libr. 1. de locis cap. 4. & latissime MOLINA in concordia liberi arbitrij cum gratiæ donis ad articulum 13. quæst. 14 primæ partis, disputatione 30.

VLTIMO probatur ratione D. THOMÆ in hoc art. quæ mihi videtur euidens, & est huiusmodi: peccato vt peccatum est repugnat ordinari in Deum, vt in finem, quoniam consistit in recessu ab ordine in Deum, vt in finem; ergo etiam repugnat ei fieri, aut produci à Deo. Patet *consequentia*, quia Deus nihil potest efficere, quod non ordinet in seipsum, vt in finem; quoniam sicut concurrit vt primum efficiens ad ea, quæ facit: sic etiam vt vltimus finis ipsorum; & ita Prouerbiorum 16. dicitur: *Vniuersa propter semetipsum, operatus est Dominus*.

Et confirmatur, quia operari peccatum, quatenus est peccatum, est peccare, recedere à Deo, & errare, aut deuiare à recta ratione; sed hæc repugnant Deo, ergo & facere peccatum, quatenus est peccatum.

EX HAC conclusione *sequitur primo*, cauendum esse modum loquendi IOANNIS MAIORIS in 1. dist. 42. quæstione vnica, & GABR. in 2. dist. 37. quæst. vnica, articulo tertio, dubio primo, qui concedunt propositionem istam, peccatum Deus facit & causat; & negant istam, Deus facit peccatum: quorum fundamentum est regula illa dialecticorum, quod terminus connotatiuus positus à parte subiecti sumitur pro materiali; positus vero à parte prædicati sumitur pro formali: nam ex hac regula colligitur, sensum prioris propositionis esse, Deum esse causam peccati, quantum ad actum, qui est materiale in ipso, quod est verum, vt cum D. THOMA dicemus artic. sequenti: & sensum posterioris esse, Deum esse causam peccati, quantum ad id,

quo aliquis dicitur peccator, quod est formale in ipso, & hic sensus est falsus; & adhuc magis cauendus est modus loquendi OKAMI in 1. d. 47. quę. 1. vbi dicit non asserendo, sed recitatiue, posse de rigore sermonis, quamuis non secundum sententiam sanctorum, concedi vtramque propositionem indistinctè, & quod Deus vult, & facit malum, & peccatum. Et probat hoc isto syllogismo expositorio, hic actus fit à Deo, hic actus est malus, aut peccatum; ergo peccatū fit à Deo. Et addit, non posse responderi, cómitti in eo fallaciam accidentis, vel figuræ dictionis; quoniam est similis huic, iste Petrus est homo, iste Petrus est albus, ergo album est homo: vel huic, ista dilectio Dei est à Deo, ista dilectio Dei est bona, ergo bonū est à Deo. Quod si ei obijcias, sequi ex hoc, Deum esse malū, & peccare, quoniam quicunque facit malum, est malus, sicut quicunque facit bonum est bonus. Respondet, negando sequelam: & ad probationem dicit, non esse idem facere, aut velle malum, & facere aut velle malum male, sicut non est idem facere opus meritorium, & facere ipsum meritoriè, nec facere opus iustum, & facere ipsum iuste, & primum conuenire Deo, non autem secundum; quia non facit aut vult, quod tenetur non facere aut non velle, & ex primo non posse colligi illud consequens, sed solum ex secundo; sicut in exemplis propositis, quamuis Deus faciat actum meritorium, non sequitur quod mereatur, & quamuis aliquis faciat opus iustum, non sequitur quod sit iustus, nisi faciat ipsum iuste, vt ARIST. dixit 2. Ethic. c. 4.

Sed quicquid sit de sensu istorum authorum, qui forsan fuit verus, quoniam aperte non sumunt peccatum, pro formali, sed solum pro materiali, hoc est, pro actu peccati, quod magis explicuit GABRIEL. (quamuis per formale peccati non videatur intelligere malitiam, & deformitatem, sed modum faciendi peccatum, qui sufficiat ad denominandum peccatorem & malum, in quo etiam alij videntur decepti) tamen modus loquendi ipsorum omninò est fugiendus, vt fauens hæreticis, & repugnans testimonijs scripturæ, conciliorum, & sanctorum supra adductis; *quoniam* in eis absolute dicitur, Deum non velle & non facere peccatum. *Et præterea*, quia Deo non solum repugnat esse malum, aut peccare, sed etiam velle, aut facere peccatum, quatenus peccatum est; & hoc significatur illis propositionibus, secundum communem vsum loquendi. *Et tandem*, quia non satis est dicere, Deum non teneri non velle, aut non facere peccatum, vt quamuis velit, aut faciat ipsum, non faciat malè, nec sit malus, nec peccet: *tum quia* obiectum illud, scilicet voluntatem creatam peccare, est malum & dissonum à ratione, etiam respectu Dei; & ex consequenti reddit malum actum, quo fuerit volitum, aut factum. (Ex quo patet non esse aptum exemplum, quo isti vtuntur ad hoc explicandum, de duobus exercentibus eundem actum, qui vni eorum sit prohibitus, & non alteri; quoniam in isto casu actus non est malus respectu eius, cui non est prohibitus:) *Tum etiam*, quia Deum velle aut facere peccatum voluntatis creatę, repugnat ordini suæ sapientiæ, quoniam repugnat eius bonitati & causalitati vltimi finis, quæ ipsi conuenit

A respectu omnium, quæ facit; & præceptis, quæ iuxta suam sapientiam imposuit voluntati creatæ; ergo si Deus id posset, etiam posset deuiare ab ordine sapientiæ, & erit defectibilis respectu boni, & ex consequenti non esset eius voluntas regula suarum actionum, sed egeret regula superaddita, & subderetur ei.

Neque fauet GABR. regula illa dialecticorum, quoniā licet aliquando admittatur à Theologis, vt cōstat ex D. THO. 3. p. q. 16. art. 7. ad 4. tamen quādo per terminum connotatiuum importatur peculiaris modus efficientiæ alicuius causę, non solet admitti: nam in hoc casu, siue iste terminus ponatur in subiecto, siue in prędicato, semper sumitur pro formali, vt constat in cōnotatiuis artificialibus; si enim aliquis fecit aut dedit materiam, ex qua facta est statua, & non fecit aut dedit statuam formaliter, non magis erit verum dicere, quod statuam fecit, quam quod dedit statuam, & de istorum numero est peccatum.

Neque etiam fauet OKAMO ille syllogismus expositorius, quoniam in eo aperte cōmittitur defe-

B ctus; quia *peccatum* in minore sumitur materialiter, & in consequenti formaliter, quod multis exéplis sumptis ex diuinis, & ex rebus creatis solet explicari: vt quando probatur, relationes oppositas esse idem inter se, quia sunt idem cum essentia diuina; & actionem esse passionem, quia sunt vna entitas.

Neque obstat, quod opponit de alijs duobus syllogismis; *quoniam in priori* album, tam in minori, quam in consequente sumitur materialiter; & *in posteriori* non conceditur cōsequentia ratione formę, sed ratione materiæ, scil. quia Deus ad actionē bonam, etiam vt bona est, concurrit, excitando, consulendo, & præcipiendo vt postea explicabo.

§ 6. *Deus non mouet directe voluntatem creatam ad peccatum, vt peccatum est.*

VLTIMA CONCLVSIO. *Deus non mouet directe voluntatem creatam ad peccatum, quatenus peccatum est.* Vbi consulto dico in communi quod *non moueat*, quoniam quod non moueat cogendo aut

C necessitando, pertinet ad alia loca, vt supra dixi, & ex eis, quæ sæpe dicta sunt in hac materia, constat, non posse aliquid habere rationem peccati, nisi sit voluntarium & liberum. Apposui etiam illam particulam *directe*, vt excluderem motionem per modum occasionis non intentæ à Deo in ordine ad peccatum, sed ad aliquod bonum, de qua dicam postea. Iam probatur conclusio PRIMO ex illo Iacobi 1. *nemo cum tentatur dicat, quoniam à Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est*, ipse autem neminem tentat, quod AVGVST. tom. 4. lib. quæstionum in Genesim q. 57. & lib. 2. de consensu Euangelistarum cap. 30. dicit, intelligendum esse de tentatione, non probationis, sed seductionis, siue, qua aliquis implicatur peccato; si ergo Dei naturæ repugnat tentare ad malum culpæ, quod videtur significari illis verbis; *Deus enim intentator malorum est*, etiam repugnabit ipsi mouere directe voluntatem creatam ad huiusmodi malum. *Item* ex illo Ecclesiast 15. *Non dicas, ille me implanauit: non enim necessarij sunt ei homines impij:* vbi pro verbo implanauit ponitur in Græco aliud, quod significat in

errorem inducere, aut impellere, vt Matth. 24. & Marci 13. & hic intelligitur de errore culpæ, vt constat ex ratione, quæ subijcitur. *Præterea* non potest Deus mouere directe voluntatem creatam ad peccatum, quatenus peccatum est, nisi velit, & ordinet quod fiat ipsum peccatum: sed hoc secundum repugnat Deo, vt patet ex secunda conclusione; ergo & illud.

Ex hac conclusione sequitur non posse Deũ producere se solo habitum vitij, & infundere eum voluntati creatæ. Probatur, quoniã habitus vitij inclinat ad peccatum quatenus peccatum est, ergo si Deus infunderet eũ, moueret ad peccatum. Patet *consequentia*, dare propensioné aut inclinationé ad aliquã operationẽ, est excitare, & mouere ad ipsam.

Confirmatur primo, quoniam actus procedens ex aliqua inclinatione, tribuitur authori ipsius inclinationis; Ergo si Deus infunderet habitũ vitij, tribuetur ipsi vitium procedens ex tali habitu.

Confirmatur secundo, quia Deus non potest offerre intellectui alicuius argumenta, & cõsilia, quæ directe & determinate moueant ad peccatũ, quoniam esset causa peccati, & vellet peccatum, vt de alijs consulentibus malum solet dici; ergo propter eandem rationé non potest infundere habitum vitij. *Neque obstat*, quod voluntas posset, etiam post infusionem talis habitus, non peccare, siquidẽ habitibus vtimur cum volumus, *quia* etiam homo consilio mouens alterum ad peccandũ, & dæmon tentans, relinquit eum liberum vt consentiat, vel dissentiat, & nihilominus vterq; dicitur causa peccati.

Neque etiam obstat, quod infundendo hunc habitũ, posset conferre æqualem vim gratiæ ad superandum eius inclinationem; & habens finem bonũ; scil. quod homo magis mereatur resistendo illi habitui: *quoniam* totum hoc non tollit naturã habitus, quæ est inclinare ad operandum circa suum obiectũm, & ex consequẽti non sufficit vt Deus nõ dicatur mouere eo mediante ad peccatum.

§ 7. *Dissoluuntur argumenta hæreticorum.*

Ad primum, respondetur, negando, in scriptura dici, Deum velle positiue, aut ordinare, quod fiant peccata à voluntate creata, & ad testimonia, quibus probatur, dicendum est primo, in eis nomine *voluntatis consilij & præcepti*, significari *permissionem*; & similiter verba habentia formam imperandi, non habere vim *præcepti*, sed *permissionis*, ita vt idem sit, Deum dicere, *egredere fac hoc*, atque dicere, permitto tibi, vt egrediaris, vel vt facias; ita voces has, & alias similes exponunt cõmuniter sancti patres in locis supra citatis contra hæreticos. Et quod ita sint exponendæ colligitur ex ipsa scriptura, quia non repugnat sibi: dicit autem sæpe, Deum, neque velle, neque imperare peccata, vt constat ex testimonijs adductis prima conclusione; & ex illo Ecclesiastæ 15. *nemini mandauit impiè agere.*

Neque est insolens in scriptura, verbum habens formam imperij, imo & hanc vocem *præceptum*, vsurpari pro *permissione*: nam Numer. 22. dixit dominus ad Balaam: si vocare *te venerint homines isti, surge & vade cum eis*; & tamen statim subijcitur, quod quia profectus est cum eis, iratus est dominus, & quod stetit angelus domini in via contra Balaam, & post multa dixit ei: *ego veni vt aduersarer tibi, quia peruersa est via tua, mihique contraria.* Et Marc. 10. dixerunt Pharisæi ad Christum: *Moyses permisit libellum repudij scribere*; & Christus respondit eis: *ad duritiam cordis vestri scripsit vobis præceptum istud*, vbi pro eodem sumuntur *permissio & præceptum*. Et hoc videtur explicatum apud Matth. cap. 19. vbi prius interrogauerunt Pharisæi 10. *quid ergo Moyses mandauit libellum repudij*, & Christus respondit eis: *ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere.*

Neque etiam est à ratione alienum, quod permissio appelletur illis nominibus: *Primo*, quia Deus vult & ordinat ipsam permissionem, & bonum, quod ex peccato permisso sequitur, quamuis non velit ipsum per tale medium. Et *præterea*, quia Deus dicitur permittere peccata, quia potest ea impedire, & non impedit, & aliquando subtrahit maiora auxilia, quibus impedirentur; imo & aliquid facit, ex quo homines malitia sua sumunt occasionem peccandi, vt explicabo artic. 3. & secundum communem consuetudinem loquendi (quam sæpe sequitur scriptura) is, qui prædicto modo se habet circa mala opera alterius, dicitur velle, quod alter faciat ea.

Et ex his patet solutio etiam ad ea, quæ diximus, posse ex parte hæreticorum obijci contra expositionem hanc, nam *imprimis* constat, quod quamuis scriptura in prædictis locis vtatur verbis significantibus imperium, aut præceptum: tamen ratione materiæ debent exponi de permissione. Et *præterea*, constat etiam, non esse eandem rationem de omnibus alijs locis, in quibus scriptura vtitur eisdem verbis: quoniam materia est longe diuersa, & talis vt non repugnet Deo velle ipsam.

Secundo Respondetur, posse aliter exponi quædam ex illis testimonijs; nam ad duo quæ adducuntur ex Genesi, dici potest, consilium & voluntatem Dei non referri ad peccatum, quod fratres Iosephi commiserunt vendendo ipsum; sed ad bonum, quod Deus ex peccato illo eduxit, scilicet ad exaltationem Iosephi in Ægypto, & ad hoc vt ipse aleret in tempore famis patrem suum & fratres, vt constat ex verbis quę in vtroque loco habentur ante aut post illa, quæ in argumento. Et fauet huic expositioni translatio 70. & paraphrasis Chaldaica, vt in eis videri potest: habet etiam posterius testimonium alias expositiones consonas lectioni Hebraicę, quas Vatab. Eugub. & Forerius eo loco referunt; & similiter in eis, quę adducuntur ex actis Apostolorum, *Consilium* Dei refertur ad finem bonum intentum à Deo per Christi passionem, scilicet ad redemptionem hominum. Et tandem verba, quæ in alijs testimonijs habent formam imperij, possunt accipi ironicè, sicut sæpe sumuntur similia verba in scriptura, vt alijs exemplis probaui supra quæst. 7.

Ad primam confirmationem Respondetur, negando antecedens, si intelligatur de motione positiua; & ad probationem, dicendum est, per actiones illas, & motiones intelligi permissiones illorum malorum, quæ Deus aliquibus comminatur: nam scriptura sæpe solet permissionem Dei appellare actionem, & tribuere ipsi Deo mala, quæ permittit, tanquam efficienti, & positiue concurrenti ad ea, maxime cum ea

permittit in pænam vel eorum, qui ea faciunt, vel aliorum; aut in ordine ad aliquem alium finem peculiarem & bonum, vt docent Sancti ſupra citati, quibus addi poteſt EVTHIM. Ioann. 15. ſuper Pſal. 66. vbi hoc probat alijs teſtimonijs ſcripturæ, quæ refert MARTINEZ libr.10. hypotyp. reg.5.

SED OBIICIES, in teſtimonijs, quæ in iſto argumẽto referũtur, dicitur, Deũ vſũ fuiſſe operibus hominum malis in ordine ad fines peculiares & bonos ab ipſo intentos; ergo ſicut fines iſti fuerunt à Deo voliti, & ordinati, & non ſolum permiſſi, ita etiã illa mala, fuerunt à Deo poſitiue volita, & ordinata, & non ſolũ permiſſa. Patet *conſequentia*, quia ad eandẽ ordinationem & prouidentiam pertinent finis, & medium, quod ad ipſum aſſumitur. *Reſpondetur* negando antecedens, ſi non intelligatur de vſu negatiuo, hoc eſt, de *permiſſione*, ſed de poſitiuo, hoc eſt *de excitatione aut motione actuali* ad exercitiũ illorum operum, ſicut debet intelligi, vt ſit ad propoſitum, & ratio huius eſt, quod illa teſtimonia intelliguntur de permiſſione vt dixi. Itaque cũ Deus in vindictam ſcelerũ, quę ab aliquibus perpetrantur, cõminatur, ſe excitaturũ alios, vt faciant cõtra eos ea, quæ ſine peccato facere non poſſant: v.g. vt cũ vxoribus eorũ adulteria cõmittant, vel vt eis inferant bellũ iniuſtũ; non eſt ſenſus, quod poſitiue excitabit, aut mouebit tales homines ad faciendũ huiuſmodi mala, ſed ſolum quod permittet ipſis vt faciant ea.

QVOD SI VLTERIVS obijcias: cõminationes illæ fuerunt abſolutę, atque adeo infallibiliter implẽdæ, quoniã procedebant ex voluntate abſoluta, & efficaci puniendi illos homines; ergo mala, per quæ erãt adimplendę, non ſolũ fuerunt permiſſa à Deo; ſed etiam volita voluntate abſoluta. Patet *conſequẽtia*, quoniã alias, non potuit eſſe infallibilis earum adimpletio, quia non ſufficit permitti aut non impediri aliquod malum in particulari, vt ſit infallibile quod fiet. *Reſpondetur* negando conſequentiã: & ad probationẽ, quod vt comminationes illæ fuerint infallibiles, quando factæ ſunt illis hominibus malis, aut reuelatę Prophetis, ſatis eſt, quod proceſſerint ex ſcientia, qua Deus certò & infallibiliter cognoſcebat futura eſſe illa mala. Neq; modo placet diſputare an ex vi ſolius permiſſionis, quatenus in tempore antecedit opus malum permiſſum, ſit infallibile quod fiet tale opus in particulari, quoniam de hoc alibi eſt agendum.

Quod ſi inquiras an Deus, ſicut in tempore punit ſceleratos medijs operibus malis aliorũ, ita ab æterno voluerit punire eos medijs eiſdem malis. *Reſpondetur*, quod ſicut in tempore punit medijs illis malis non excitãdo ad ea, ſed ſolũ permittendo: ſic etiam ab æterno voluit punire, permittendo huiuſmodi mala, ſed tamen ſuppoſita cognitione infallibili ipſorum, aut non ſine ea.

Ad 2. confirmationem reſpondeo, negando antecedens, ſi intelligatur de bono, quod ſine certo & determinato aliquo peccato fieri non poteſt, & de volitione efficaci & abſoluta, qualis eſt illa, de qua procedit argumentum: vt patet ex probatione cõſequentiæ, & ratio huius eſt aperta, quoniam alias ſequeretur, quod volitio talis boni eſſet ſimul efficax & inefficax: nam in primis, quod eſſet efficax, patet ex ſuppoſitione; quod vero eſſet inefficax, probatur, quia, cum non haberet adiunctam cognitionem peccati, ſine quo non poſſet fieri illud bonum,

A neque etiam eſſet factiua ipſius peccati, aut alterius rei, ex qua infallibiliter ſequeretur, non poſſet terminari abſolute ad illud bonum, ſed ſolum ſub conditione, aut ex ſuppoſitione quod fieret illud peccatum, atque adeo non eſſet voluntas abſoluta ſed conditionata, de qua certum eſt, non eſſe efficacem. Et ad probationem illius antecedentis, dicendum eſt, tria bona, quæ referuntur in tribus prioribus exemplis, *vel* non eſſe talia, vt ſine certo & determinato aliquo peccato fieri non poſſint; *vel*, ſi ſunt talia, non fuiſſe volita à Deo voluntate abſoluta, ſine cognitione infallibili illius peccati: Appellaui autem bona, crucifixionem Chriſti, & mortes martyrium, non quidem ſumendo eas actiue & vt procedebant ab occidentibus, ſed ſumendo eas paſſiue & vt receptas ex charitate & amore Dei.

De vltimo vero exemplo dico, mihi probabilius videri, Deum non voluiſſe aut ordinaſſe efficaciter damnationem alicuius ad ſupplicium, vel ad pænam ſine cognitione ſui vltimi peccati. Et hoc concedunt etiam illi, qui ſentiunt reprobationem
B fuiſſe conſummatam ſine viſione finalis peccati, quia dicunt Deum non punire, & ex conſequenti non ſtatuiſſe punire aliquem propter peccatum vt permiſſum, neque vt cõmittendum ab eo, ſed ſolũ vt cõmiſſum aut in tempore, aut ſaltem in cognitione Dei, quæ eſt viſio. An vero ante dãnationem ad ſupplicium cenſeatur conſummata reprobatio quantum ad ſuam eſſentiam? pertinet ad materiam de prædeſtinatione.

Neque obſtat illud Prouerbiorum 16. *Omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dominus etiam impiũ in diem malum*; quoniam ſenſus huius ſecundæ partis eſt quod etiam cum Deus damnat impium propter ſua peccata ad diem malam, vel ad ſupplicũ: id facit propter ſemetipſum, hoc eſt, vt eius iuſtitia & indignatio contra malos cognoſcatur.

Ad 3. confirmationem reſpondetur, AVGVSTINVM per electionẽ Iudæ, intellexiſſe permiſſionẽ.

AD 2. ARGVMENTVM DVRAN. in 2. d. 37. q. 1. Reſpondet, negando minorem, exiſtimat enim,
C Deum non concurrere immediate ad actionẽ, quæ eſt materiale peccati: ſed ſolum mediate, quatenus dedit, & conſeruat voluntatem, quæ eſt immediatum principium ipſius. Imo idem cenſet de omnibus actionibus cauſarum ſecundarum. *Quod ſi ei obiicias*, ſequi ex hoc, quod neque actuum naturalium, neque bonorum ſit Deus cauſa? *Reſpondet*, negando ſequelam, & dicit, rationem diſcriminis eſſe, quod ad actus naturales fecit Deus principia determinata, & non indifferentia, & ad actus bonos mouet & inclinat principium, quod ipſe fecit indifferens; at vero ad actus malos, fecit principium indifferens, & non inclinat ipſum ad eos, & ideo actus naturales reducuntur in Deum media determinatione ſui principij, & actus liberi boni reducuntur media indifferentia ſui principij, & media inclinatione huius indifferentiæ; actus tamen mali ſolum reducuntur media indifferentia ſui principij ad bonum, & ad malum.

Sed hæc ſententia merito reijcitur ab omnibus, vt dicã art. ſeq. *Secundo reſpondent* CAPREO. in 2. d. 35. q. 1. art. 3. ad 6. arg. GREG. cõtra primã concluſionẽ, & d. 37 q. 1. art. 3. ad 1. arg. AVREOLI contra 2. concl. CAIET. in hoc art. CONRA. in ſequenti. FERRA. 3.

contra

contra c. 71. in fine, & multi ex recentioribus Thomistis, quod, quando id, quod cōsequitur ad aliquē actum, non tam habet rationē effectus, quàm defectus, cuiusmodi est malitia, siue deformitas peccati: non dicitur eius causa, quicquid etiā libere est causa talis actus; sed solum id, quod est causa deficiens; & quia Deus in agendo deficere non potest, ideo quamuis libere concurrat ad actum, qui est materiale peccati, non sequitur, quod etiam concurrat ad malitiam, vel deformitatem, quæ sequitur ad hujusmodi actum, & est formale peccati.

Hæc solutio habet *primo* fundamentum in D. THOMA, qui expresse eam tradidit articulo sequenti ad 2. *Secundo* in ratione, quia quando id, quod sequitur ad actum, non consequitur ad ipsum absolute, sed prout importat peculiarem habitudinem ad specialem modum agendi alicuius causæ, non tribuitur cuicunque causæ ipsius actus, sed solum illi, cui conuenit ille specialis modus agendi; sicut comedere, aut videre, in actu exercito, non tribuitur Deo, quamuis ipse sit causa istorum actuum, quia si sumantur vt exerciti, important habitudinem ad principium vitale. *Tertio* in exemplis, quorum *primum* est D. THOM. art. sequenti in fine corp.

B de homine claudicanti propter infirmitatem cruris; nam in isto casu, quamuis virtus motiua efficiat quicquid est motionis in claudicatione, tamen defectus ipse claudicationis non reducitur in virtutem motiuam vt in causam, sed in cruris imbecillitatem. *Alterum* est de optimo scriptore, qui aut malo calamo scribit, aut manum pueri ducit ad formandos characteres, nam in vtroque casu defectus scriptionis non optimo scriptori, sed aut malo calamo, aut puero tribuitur.

Et eodem modo respondent isti *ad primam* confirmationem huius argumenti.

Et ad hanc solutionem reducitur ea quam sequitur SCOT. in 2. d. 37. quæst. vnica, §. *ad solutionem istorum*, & GABR. ead. dist. & q. artic. 3. qui dicunt, quod quamuis voluntas diuina & voluntas creata simul concurrant ad actum peccati: tamen defectus non sequitur, ad hunc actum, quatenus est à voluntate diuina, sed solum quatenus procedit à voluntate creata; & ideo

C Deus non concurrit ad hunc defectum, sed solum voluntas creata. Et rationem huius discriminis dicunt esse, quod cum defectus iste non sit aliud, quàm carentia seu priuatio rectitudinis debitæ inesse actui: non consequitur ad actum absolute, aut quomodocumque fiat, sed solum quatenus procedit à causa, quæ tenetur dare ei rectitudinem oppositam; & quia Deus non tenetur tribuere rectitudinem actibus voluntatis creatæ, *tum quia* non subijcitur alicui regulæ aut legi, sed est supremus legislator; *tum etiam*, quia ordo suæ sapientiæ videtur postulare oppositum, quoniam alias destrueretur libertas, & indifferentia voluntatis creatę ad bonum, & ad malum; at vero ipsa voluntas creata tenetur tribuere rectitudinem suis actibus, & efficere eos, quales postulat recta ratio, quoniam est subiecta legi, & regulæ, ideo defectus ille non consequitur ad actum peccati quatenus efficitur à Deo, sed solum quatenus efficitur à voluntate creata. Potestque hoc explicari exemplis; nam *imprimis* intellectus & voluntas concurrunt ad actum volendi aliquod obiectum, & tamen de-

A fectus malitiæ, qui est in isto actu, quando obiectum est malum, non tribuitur intellectui, sed solum voluntati; quia solum voluntas tenetur eligere bonum & respuere malum. Item ad actum ægroti comedendi carnes in quadragesima non consequitur defectus, aut malitia: & tamen ad similem actum sani consequitur; & ita ægrotus non est causa peccati, quamuis sit causa sui actus, & sanus est causa peccati; quia ægrotus non tenetur abstinere à carnibus: & sanus tenetur. Et *tandem* submersio nauis imputatur nautæ, qui ex officio tenetur cauere eam; & non alijs, qui ad id, non tenentur. Dixi tamen hanc solutionem *reduci* ad præcedentem, quia re non differt ab ea, sed potius est eius ratio, ideo enim dicunt authores *prioris* solutionis Deum non posse deficere in agēdo, quia nulli subijcitur regulæ, sed potius est ipsa regula omnium.

HÆC SOLVTIO, vt explicata est, videtur apparens: sed reuera non est omnino sufficiens. *Primo*, quia in eo supponitur vt certum, Deum non posse deficere in agendo, & ex hoc colligitur, ipsum non esse causam actus peccati, quatenus ex eo sequitur defectus; & tamen oppositum illius videtur probari ipso argumento, si hoc modo proponatur. Deus concurrit ad actum, ad quem necessario consequitur defectus; ergo est causa defectus, & ex consequenti potest deficere in agendo, & ita in illa responsione aperte committitur petitio principij.

Confirmatur, quia, Deum non posse deficere in agendo, potest habere duos sensus: *Primus* est, quod non potest deficere in actu secundo; *Alter* est, quod non potest habere defectum, quasi in actu primo, ratione cuius tribuatur ipsi defectus actus secundi, sicut vniuersaliter solet dici, defectum actionis pręsupponere aliquem defectum in suo principio, & propterea diximus supra, peccatum quodcunque præsupponere defectum aliquem in intellectu: Ex his autem duobus sensibus, *prior* supponit vt certum id, de quo est difficultas, vt probaui; & *posterior* quamuis sufficiat ad colligendum Deum non esse causam per se defectus, quia non habet defectum in virtute actiua, & defectus actionis solum reducitur vt in causam per se in defectum principij, vt DIVVS THOMAS docet supra quæst. 75. artic. primo: tamen non videtur sufficere ad colligendum, non esse causam per accidens. Quod sic probo: defectus naturalis, verbi gratia, claudicatio tibiæ, reducitur in Deum, non quidem vt in causam per se, hoc est habentem in se virtutem deficientem, ita vt ex eius defectu proueniat defectus actionis; sed vt in causam per accidēs, quia est causa actionis positiuæ, ad quam consequitur ille defectus; ergo idem est dicendum de defectu, qui consequitur ad actionem peccati.

Neque potest negari Deum esse causam defectus naturalis; *si quidem* defectus iste habet tantum rationem mali pœnæ, cuius Deus est causa.

Neque etiam potest dici non esse inconueniens, quod Deus sit causa per accidens defectus peccati, *quia* sequitur, Deum ita concurrere ad hunc defectum, sicut ad malum pœnæ.

Ad hoc aliqui respondent esse discrimē, quoniā ad defectus naturales cōcurrit Deus, nō solū isto modo sed etiā vt causa moralis, scilicet ordinando eos in

fines à diuina prouidentia intentos; & isto modo non concurrit ad defectus morales.

Sed hæc solutio nulla est, quia iuxta eam concedendum erit, absolute Deum esse causam peccati quatenus peccatum est, & concurrere ad ipsum, quamuis non concedatur velle peccatum, aut prouidentia sua ordinate ipsum in aliquem finem; & tamen illud est vnum ex eis, quæ contra hæreticos probauimus non esse concedenda. *Item*, quia sequitur, Deum facere defectum peccati eo modo, quo est factibilis, & quo fit à voluntate creata. Patet *consequentia*, quia defectus non potest fieri per se, sed solum consequenter ad positiuum, quod fit per se, vt D. THOMAS dixit loco citato, vbi & dicit, quod neque voluntas creata facit ipsum aliter; neque est necesse, quod voluntas creata velit directe defectum peccati, aut quod ordinet ipsum in finem à se intentum.

Secundo argumentor contra illam solutionem prout explicatur à SCOTO, quia quamuis Deus non subijciatur alicui legi, tamen in ipso est lex æterna, quæ dictat, quod sit malum absolute; ergo si Deus potest facere aliquid dissonum huic legi, cuiusmodi est peccatum quatenus peccatum est, poterit etiam deuiare ab illa lege: & vlterius, ergo subijcitur legi. *Prima consequentia* patet, quia, vt aliquod agens dicatur deuiare à lege, satis est, quod faciat aliquid dissonum legi. Et *secunda* probatur, quoniam agens, quod potest deuiare à lege, non est lex per essentiam, & ex consequenti non est supremus legislator, sed habet aliam superiorem, cuius legibus subijciatur.

Confirmatur primo, quia quamuis Deus non subijciatur legi, dicimus ipsum non posse mentiri, neque præcipere peccata, neque consilio aut inclinatione aliqua mouere ad peccandū, quia si hæc faceret, deuiaret à lege æterna, & à sua bonitate.

Confirmatur secundo, quia si Deum non esse subiectum legi est satis, vt quamuis concurrat ad actum peccati, non sit causa defectus, qui ad ipsum consequitur: sequitur, quod etiam sufficiat, vt quamuis consilio moueat ad eundem actum, non dicatur causa defectus, & ex consequenti, quod nulla possit assignari ratio, propter quam hoc ipsi repugnet.

Confirmatur tertio quia ex eo, quod Deus non subijciatur legi, solum sequitur, quod, quamuis concurrat ad actum, ad quem consequitur, non violabit legem, neque deformitas imputabitur ipsi ad culpam; non tamen, quod non sit consequenter causa ipsius deformitatis, & hoc est quod hæretici dicunt, & quod nos supra contra ipsos probauimus, nullo modo esse concedendum.

Et tandem obijci potest contra hanc solutionem, quod exempla pro ipsa adducta parum ei fauent, nam in duobus prioribus, claudicatio reducitur in virtutem motiuam, & defectus scriptionis in optimum scriptorem, vt in causas per accidens, & hoc sufficit vt, si isti actus essent peccata, & virtus motiua, atque optimus scriptor concurrerent ad eos modo morali, & humano, dicerentur causæ peccatorum. Et idem dicendum est ad primum ex eis, quæ proposita sunt pro SCOTO. In secundo vero & in tertio neque ægrotus est causa actus sani, ad quem sequitur deformitas, neque etiam is, qui non est nauta, est causa actus nautæ, ex quo sequitur submersio nauis.

A QVARE ALITER respondetur, consequenter ad ea, quæ dixi supra quæst. 71. art. 6. negando maiorem, si vniuersaliter accipiatur: nam quando aliquid consequitur ad actum, non absolutè, sed quatenus pendet ex peculiari causalitate alicuius causæ, non est necesse, quod efficiatur à quacunque causa concurrente ad illum actum, sed solum fit ab ea, quæ concurrit ad actum cum illo peculiari modo causalitatis; & quia malitia, siue dedeformitas, non consequitur ad actum peccati absolutè, & quatenus procedit à quacunque causa, sed solum quatenus procedit à causa concurrente modo morali; & Deus solum concurrit ad actum peccati concursu naturali, & non modo morali, neque vt agens morale, quia neque concurrit vt subiectus regulæ, neque consulendo, suadendo, aut præcipiendo: ideo deformitas nō fit à Deo, quamuis actus, ad quem consequitur, fiat ab ipso. Et in hoc sensu accipienda est solutio D. THOMÆ ad 2. sequentis articuli, quam pro præcedenti solutione adduximus, quia idem est, hominem non subijci, cui debet, & hoc non conuenire Deo; atque, hominem esse causam moralem actus peccati, & Deum non esse causam; vt postea explicabo. Et ita respondent huic argumento ex recentioribus CANO. lib. 2. de locis cap. 4. ad 8. SOTO lib. 1. de natura & gratia cap. 18. & VEGA lib. 2. in Conc. Trid. c. 15 & ex antiquis satis eam innuit GREG. in 2. d. 35. q. vnica art. 3. in solutione ad primum versus finem. Et apertius RICAR. in 2. d. 37. circa 2. principale, q. 1. præsertim in solutionibus argumentorum, vbi ad hoc explicandum, vtitur diuisione causæ in naturalem, & moralem, quamuis circa 3. principale q. 1. videatur sequi solutionem impugnatam.

Alium modum dicendi sequitur, & explicat latè MOLINA in concordia prædestinationis & liberi arbitrij ad art. 13. q. 14. disputatione 31. videte ipsum.

An vero in hac nostra solutione sequatur, concedendum esse, deformitatem fieri à Deo concursu naturali, dicam in solutione secundæ confirmationis.

Et ex hoc patet solutio *ad primam confirmationem*, nam antecedens solum est verum, quia homo vult & efficit actionem peccati vt agens morale & modo morali, quod tamen non conuenit Deo, & ita neganda est consequentia.

Ad secundam confirmationem CAIET. hoc loco, & supra, quæst. 71. art. 6. concedit, Deum esse causam peccati quantum ad rationem formalem, quæ constituit eius essentiam, & speciem: negat tamen esse causam peccati absolute, quia ad essentiam peccati consequitur necessario & intrinsece priuatio, cuius Deus non est causa; & ita ad formam argumenti, negat maiorem, quia solum est vera, quando is, qui efficit formale peccati, est etiā causa priuationis, quæ ad ipsum consequitur; & ad probationem dicit, inductionem illam solum habere locum in rebus, quæ solum sunt in vno genere: non autem in peccato, quod ratione suę essentiæ est in vno genere, scilicet mali moralis; & ratione priuationis est in alio genere, scilicet in genere mali simpliciter; & sic concedit; Deum esse causam peccati, quatenus est malum morale, & non simpliciter, quia non est causa ipsius, quatenus est malum simpliciter.

Sed hæc sententia mihi videtur omnino reijcienda, quia sequitur ex ea, posse concedi, Deum esse causam peccati, quatenus repugnat rectæ rationi, & ex consequenti quatenus ab ipso prohibetur, punitur, & odio habetur; quia omnia hæc conueniunt peccato considerato secundum suam essentiam & speciem, & vt est malum morale: & tamen hoc videtur esse contra diuinam bonitatem, & sapientiam, & contra testimonia supra adducta ex scriptura, & sanctis: *Item* quia, si illa priuatio consequitur necessario ad essentiam peccati, restat explicandum CAIETANO, cur Deus, qui est causa essentiæ, non sit etiam causa priuationis.

Alij ex recentioribus Thomistis respondent negando minorem, & ad probationem dicunt, formale peccati, quamuis sit entitas realis, non esse efficienter à Deo, quia est entitas deficiens: itaque concedunt, entitatem realem, quando est deficiens, non reduci in Deum, vt in causam, sed reducendam esse in causam efficientem.

Sed neque hæc solutio mihi placet, quoniam inquiro, an *esse deficientem*, sit aliquid reale positiuum, vel priuatio perfectionis: *si primo*, ergo est efficienter à Deo; patet *consequentia*, quia erit ens per participationem, & ex consequenti non à se, sed ab alio, scilicet ab ente per essentiam: *si vero dicatur secundum*, receditur à positione, contra quã procedit argumentum, scilicet formale peccati esse omnino positiuum & reale.

Ideo aliter respondetur iuxta ea, quæ dixi loco citato, maiorem esse falsam, & minorem esse distinguendam; Et ratio *primi* est, quod, cum peccatum vt peccatum sit effectus moralis, non satis est, quod aliqua causa quomodocunque concurrat ad eius materiale & formale, vt absolute & sine addito dicatur efficere ipsum: sed requiritur, quod cõcurrat modo morali, quia effectus proportionatur suis causis, & ideo effectus naturales debent reduci ad causas naturales, & effectus morales ad causas morales. Ratio vero *secundi* est, quod Deũ concurrere ad materiale & ad formale, potest habere duos sensus. *Primus* est, concurrere per modum causæ naturalis, siue concursu naturali; *alter* est, concurrere per modum causæ moralis, siue agentis modo & concursu morali. Et ex his *prior*, non debet admitti absolute, & sine addito, vt, dicendo Deum esse causam naturalem peccati, aut concurrere concursu naturali ad ipsum, quia, cum concursus naturalis non excludat moralem, sed simul possit eadem causa concurrere vtroque modo ad eundem effectum; & ex alia parte effectus, scilicet peccatum, postulet causam moralem, videretur significari, Deum esse causam moralẽ peccati: tamen cum aliquo addito, quo significetur, esse *tantum causam naturalem*, bene potest admitti, vt si dicas, Deum solo concursu naturali concurrere ad materiale & formale peccati, aut esse causam ipsius tantum quatenus est effectus & entitas naturalis. At vero *posterior* sẽsus nullo modo est admittendus, quia repugnat Deo, esse causam moralem peccati, vt statim explicabo. Et de hoc sensu sunt intelligenda omnia testimonia, quibus supra probaui, Deum non esse causam peccati: & ita constat, negandam esse consequentiã argumenti, quia consequens habet hunc posteriorem sensum.

SED CONTRA argumentor PRIMO, quia Deus libere concurrit ad omnem effectum, ergo & per modum causæ moralis. Patet *consequentia*, quoniam operari libere, & cum deliberatione, est operari moraliter, aut saltem est inseparabile ab eo.

Confirmatur primo, quia *vel* per causam moralem intelligitur illa, quæ operatur libere, & cum deliberatione; *vel illa*, quæ operatur cum subiectione ad regulas morum, *vel illa*, quæ operatur medio consilio, & pręcepto, vel exhortatione. *Si primum*, habetur intentum; *si secundum*, sequitur, non esse concedendum, Deum esse causam moralem bonarum operationum, quia neque ad has concurrit vt subiectus alicui regulę; *si tertium*, sequitur, quod voluntas creata non sit causa moralis suorum actuum, quia non concurrit ad eos consulendo, aut præcipiendo, vel exhortando.

Confirmatur secundo, quia positiuum reale, quod est formale peccati, est intrinsece & essentialiter aliquid morale; ergo non potest Deus concurrere ad ipsum, quin concurrat vt causa moralis, patet *consequentia*. quia (vt dictum est in solutione) effectus moralis reducendus est in causam moralem.

SECVNDO, repugnat formali peccati ordinari in Deum, vt in vltimum finem; ergo etiam repugnat, Deum efficere ipsum concursu naturali; *Consequentia* patet, quia Deus nullo concursu potest efficere aliquid, quod non ordinet in seipsum, vt in vltimum finem, quia sicut omnium suorum effectuum est primum efficiens, ita etiam est vltimus finis. Et *antecedens* probatur, quia formale peccati mortalis est essentialiter auersio à Deo, vt ab vltimo fine: ergo non potest ordinari in ipsum vt in finem, alias idem respectu eiusdem finis erit simul auersio & conuersio.

Confirmatur, formale peccati repugnat diuinæ bonitati; ergo Deus neque concursu naturali potest concurrere ad ipsum. Patet *consequentia*, quia alias poterit deuiare à lege æterna, quæ dictat, non esse faciendum id, quod repugnat diuinis attributis.

AD PRIMVM istorum cum *prima confirmatione*, respondetur, quod sicut causa naturalis est duplex, *vna*, efficiens effectum, & *altera* quæ non efficit, sed applicat causam efficientem; sicut respectu combustionis domus, causa naturalis *priori modo* est ignis, & causa *posteriori* modo est id, quo ignis applicatur ad comburendum: Ita & causa moralis est duplex, vna quæ concurrit vt principium efficiens moraliter, & altera quæ concurrit vt applicans causam moralem, & applicatione morali. *Prior* iuxta aliquorum sententiam est, quæ operatur libere, & cum deliberatione: Sed (vt ego probaui sup. q. 18. in principio) pręter hoc habet, quod operetur vt subiecta quasi in actu primo regulis morum; & *posterior* est, quę consilio, aut præcepto, vel exhortatione mouet, & excitat causam moralem ad operandum; & hoc supposito nego consequentiam. Et ad probationem nego etiam esse idem operari libere, & operari moraliter, quoniam hoc addit operari cum prædicta subiectione; & quamuis hoc sit inseparabile ab illo respectu voluntatis creatæ, quoniam hęc non potest operari sine illa subiectione: tamen respectu voluntatis diuinæ superatur, propter oppositam rationem.

Et ad confirmationem dico per causam moralem intelligi eam, quæ operatur secundo modo: Et ad obiectionem contra hoc factam, nego se-

quelam, quoniam ex eo, quod Deus non concurrat ad opera bona vt subiectus regulæ, solum sequitur, quod non sit causa moralis ipsorum priori modo, non tamen quod absolutè non sit causa moralis, quia non solum interna illustratione, sed etiam exhortatione exterius proposita, & interdum etiam præcepto, mouet moraliter ad huiusmodi opera. Neque denegare Deo priorem modum concurrendi moraliter, est denegare ipsi aliquam perfectionem simpliciter: *quia* potius ille modus importat imperfectionem in genere entis, scilicet habere superiorem. Quod si alicui placuerit sententia eorum, qui dicunt, esse idem operari libere, & operari moraliter, poterit respondere ad argumentum cum SOTO lib. 1. de nat. & gra. c. 2. & 2. phys. q. 1. & Cano. loco citato, quod, licet Deus simpliciter & absolute concurrat libere ad omnes effectus causarum secundarum, tamen quatenus concurrit concursu generali cum natura, non reputatur inter causas morales, sed inter naturales, quia concurrit per modum naturæ, & non aliter, quàm lex, & ordo naturalis postulat; ita vt si aliter faciat, sit miraculum, quod ipse facere potest supra totum ordinem naturæ; sicut intelligentiæ mouentes cælum, & medio motu concurrentes ad actiones horum inferiorum, quamuis libere & per voluntatem moueãt, appellantur, causæ naturales, quia mouent per modum naturæ, & iuxta legem naturæ, ita vt non possint aliter mouere sine miraculo. Et ex hoc patet solutio ad primam confirmationem.

Ad secundam Respondetur, negando consequentiam, & ad probationem dicendum est, quod, quamuis formale peccati sit essentialiter aliquid morale, tamen non sit à Deo, vt est morale, sed vt est entitas quædam. *Neque obstat*, quod etiam vt est morale, sit entitas realis; *quoniam* hoc prouenit ex transcendentia entis, propter quam nullus gradus, quantumcunque simplex sit, potest præscindi ab ente, ita vt non includat intrinsece rationem entis, alias esset nihil. Et ideo sicut alij effectus reales tribuuntur Deo secundum rationem entis, & alijs causis particularibus secundum alias rationes particulares, non quia sit aliquid reale in ipsis, quod non sit factum à Deo, sed quia totum illud reale habet quod terminet concursum Dei, secundum rationem entis; & secundum alias magis particulares, quod terminet concursus causarum particularium, vt ita seruetur proportio inter causas & effectus: sic etiam dicendum est de illo esse morali.

AD SECVNDVM respondetur, quod (vt aduertit RICAR. in 2. d. 37. circa secundum principale, q. 1. parum ante solutionem argumentorum) Deus dupliciter habet rationem finis, scilicet moraliter, vt respectu actionum moralium; & naturaliter, vt respectu omnium naturarum, & entitatum; nam quæcunque entitas per participationem, ordinatur in ens per essentiam, vt in finem: sicut procedit ab ipso, vt à principio efficienti; & quamuis formale peccati sit quædam auersio à Deo, vt à fine moralis tamen quatenus est quædam entitas per participationem, ordinatur ad ipsum vt in finem naturalem: & ita simul importat auersionem moralem à Deo, & physicè ordinatur in ipsum, vt in finẽ totius naturæ; neque hoc repugnat magis, quàm prohiberi à Deo actum, qui ad ipsum isto modo ordinatur.

A *Ad confirmationem* respondetur, antecedens solum esse verum, si intelligatur de formali peccati, quatenus est aliquid morale; non tamen, si intelligatur de eo, quatenus est quædam entitas naturalis; & ita negandam esse consequentiam, quia potius est consonum diuinæ bonitati & sapientiæ cõcurrere cõcursu naturali cum causis liberis, ad omnes actus liberos ipsarum, quantum ad omnes conditiones reales eorum, quatenus habent rationem entitatum.

AD VLTIMVM ARGVMENTVM PRINCIPALE, concedendum est antecedens, *si sensus* eius non sit, voluntatem creatam subordinari Deo, vt causæ primæ peccanti, vel concurrenti ad peccatum vt peccatum est; *sed* subordinari ipsi vt causę primæ concurrenti concursu naturali, non solum ad actum peccati, sed etiam ad formale, quatenus est quædã entitas, & neganda est consequentia; & ad probationem, negandum est, non posse causam secundã operari, nisi prius motam & applicatam à prima ad operandum, de quo aliquid dicam articulo sequenti.

B *Ad primam confirmationem*, respondetur, illa testimonia intelligenda esse de Dei permissione, & non de motione, aut excitatione positiua ad malum, iuxta dicta in solutione primi. Cur vero permissio significetur vocibus importantibus motionem, dictum est.

Ad secundam confirmationem respondetur, sensum *prioris* testimonij AVGVSTINI esse, quod Deus permittit fieri peruersitatem cordis. Et sensum *posterioris* esse, quod operatur ad inclinandas hominum voluntates ad malum, non quidem per se, & ex intentione inclinando eas ad malum, sed offerendo occasiones, quibus possent bene vti, & tamen propria malitia abutuntur ad malum.

§. 8. *An potentia peccandi sit à Deo.*

CIRCA solutionem tertij dubitant aliqui, *an sit concedendum, potentiam peccandi esse à Deo* & D. THOM. hoc loco supponit vt certam, partem
C affirmatiuam, quidquid dicant aliqui ex recentioribus: & ita intellexit eum CONRA. Neque dubitari potest, fuisse hunc eius sensum, quoniam alias facilius responderet argumento, negando minorem, scilicet Deum esse causam voluntatis, quæ est causa peccati. Neque etiam potest dubitari de veritate ipsius partis, si intelligatur, quod sit potentia ad peccandum, non enim est potentia aliqua per se, & ex natura sua, inclinata ad peccandum; & ita, quamuis Deus sit eius causa, non sequitur quod sit causa inclinationis, & ordinis ad peccatum: sed est liberum arbitrium, quatenus non est tantæ perfectionis, vt sit regula suarum operationum, & ex consequenti potest in operationibus deficere à regula, quod forte habet ex eo, quod est ex nihilo, & creatum, vt DIVVS THOMAS docet 1. p. q. 6. & totum hoc est à Deo, quia sicut Deus producit omnes entitates creatas, ita etiam produxit eas limitatas ad certos gradus perfectionis, & consequenter cum defectibus, qui ad huiusmodi limitationem consequuntur.

Et confirmatur quia defectus iste, scilicet, posse deuiare à regula, non est malum culpæ, ergo est

à Deo, saltem consequenter. *Item* quia defectus naturalis, qui est, posse deficere per corruptionem, est à Deo, ergo etiam iste, qui etiam est naturalis, hoc est consequens limitationem naturæ.

Neque ex hoc sequitur, quod Deus, qui est causa huius potētiæ, sit etiam causa peccati, vt optime explicat D. THOMAS in ista solutione. Ex qua potest desumi ratio, propter quam non sit concedendum, Deum esse causam peccati etiam in eo sensu, quo dicitur causa visionum, & actionum aliorum vitalium; quoniam potentia, vt est principiū istarum actionum, importat inclinationem & propensionem naturalem ad eas, cuius Deus est causa.

ARTICVLVS II.

Vtrùm actus peccati sit à Deo?

PRIMA CONCLVSIO. *Deus est causa actionis, in quantum est actio.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Non tamen est causa defectus & deformitatis consequentis ad hanc actionem.*

CIRCA PRIMAM conclusionem est

DVBIVM.

Vtrùm sit vera?

§ 1. *Ponuntur sententiæ cum fundamentis.*

IN QVO duæ sunt extremæ sententiæ. PRIMA est DVRANDI in 2. dist. 37. quæst. 1. vbi dicit Deum non esse causam proximam & immediatam actionis peccati, sed solum remotam, in quantum fecit. & conseruat voluntatem creatam, quæ ad ipsam immediate concurrit. Et adducit per se duo fundamenta. *Primum* sumptum ex illis argumentis, quibus in eodem libro dist. 1. quæst. 5. probauerat, Deum non concurrere proxime & immediate ad actiones causarum secundarum, sed solum remote, in quantum facit, & conseruat huiusmodi causas; Et *alterum* desumptum ex difficultate, quam omnes sentiunt, in explicando, qua ratione Deus sit causa actionis peccati, & non deformitatis, aut malitiæ consequentis ad ipsam.

SECVNDA SENTENTIA huic opposita in altero extremo est, quorundam recentiorum Thomistarum, qui dicunt, Deum non solum concurrere proxime, & immediate ad actionem peccati, sed etiam mouere, & applicare, & prædeterminare voluntatem creatam ad huiusmodi actionem, ita vt ipsa voluntas, vt principium talis actionis, & quatenus antecedit eam, saltem ordine naturæ, sit mota, & applicata, & prędeterminata à Deo, ad eius exercitium. Et probatur hæc sententia PRIMO, quia voluntas creata concurrit ad actum peccati, vt causa secunda subordinata Deo, vt causæ primæ; ergo & vt mota ab ipso; Patet *consequentia*, quia causa secunda non potest operari, nisi vt mota à prima.

SECVNDO, voluntas creata, vt principium actus peccati, subordinatur concursui Dei, vel non. Si *primum*, ergo antecedenter ad actum recipit aliquid à concursu Dei, quod non potest esse aliud, quam motio, & applicatio ad operandum; *si secundum*, ergo est principium actus peccati, non subordinatum, & ex consequenti primum.

TERTIO, determinatio & applicatio voluntatis ad hunc actum peccati in particulari, præsupponitur, saltem ordine naturæ, ad ipsum actum; ergo voluntas antecedenter ad actum peccati recipit à Deo determinationem, & applicationem ad eum; *Consequentia* patet, quia ista determinatio, & applicatio, est aliquid reale, saltem tanquam modus ipsius voluntatis, & quicquid habet entitatem realem, etiam si sit modus, fit efficienter à Deo. Et *antecedens* probatur, quoniam alias nulla poterit assignari ratio, ex parte voluntatis creatæ, propter quam potius fiat actus peccati, quam actus bonus, si antecedenter ad operationem actualem semper est indifferens ad vtrumque, imo neque cur potius operetur, quam non operetur.

VLTIMO, vel Deus determinatur ad concurrendum ad actum peccati cum voluntate creata antecedenter ad concursum voluntatis, vel ipso supposito, ita vt hęc causalis sit vera, *quia voluntas creata concurrit, ideo Deus concurrit*, *Si primum*, habetur intentum, quia non potest causa prima determinari ad actum causæ secundæ, non determinando etiam ipsam causam secundam, à qua per se pendet actus; *si vero dicatur secundum*, sequitur, quod ante determinationem, & ex consequenti ante concursum causæ primæ, operetur causa secunda.

§ 2. *Resolutio quæstionis.*

PRIMA CONCLVSIO. *Deus non solum remotè, sed etiam proxime & immediate concurrit ad actionem peccati.* In hac conueniunt omnes Theologi, vno excepto DVRANDO, cuius sententiam aliqui dicunt esse erroneam. Et quoniam contra ipsum, quatenus vniuersaliter affirmat, Deum non concurrere immediate ad actiones causarum secundarum, disputari solet 1. p. quæst. 8. & quæst. 105. artic. 5. Ideo nunc breuiter probatur nostra conclusio, quæ in particulari constituitur de actione peccati: quoniam scriptura vniuersaliter docet, nullam operationem posse à nobis fieri, sine actuali concursu Dei, vt Isa. 26. *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine.* Ad Philipp. 2. *Ipse operatur in nobis velle & perficere.* Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere.* Et Act. 17. *In ipso viuimus, mouemur, & sumus*, sed nulla est ratio excipiendi actiones peccatorum, quatenus sunt actiones, & entitates reales; ergo etiam *ista non possunt fieri* sine actuali concursu Dei.

Ratione etiam probatur, quia etiam actio peccati est ens per participationem, & pendet in conser-

conseruatione ab actuali influxu Dei, ita vt eo cessante desineret esse: ergo etiam pendet ab illo quantum ad productionem.

Et confirmatur, quoniam alias non posset Deus impedire productionem, aut conseruationem actus peccati sola denegatione sui concursus; sed, vt hoc faceret, deberet producere aliquam dispositionem, vel formam, repugnantem ipsi: quod non solum est ridiculum, sed etiam contra scripturam, quæ vniuersaliter dicit, Deum sola voluntate sua posse omnia destruere, iuxta illud Sapientiæ 11. *Quomodo autem posset aliud permanere nisi tu voluisses: aut quod à te vocatum non esset, conseruaretur.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Deus non prædeterminat, neque applicat, neque præmouet voluntatem ad actum peccati, ita vt ipsa quatenus habet rationem principij in actu primo respectu talis actus, & vt præcedit eum saltem ordine naturæ, sit mota determinata & applicata ad efficiendum ipsum.* In hac conclusione non loquor *vniuersaliter* de voluntate quantum ad omnes actus suos, sed *specialiter quantum ad actus malos*, quoniam licet respectu omnium possit defendi, Deum esse primam causam eorum, quamuis non moueat prædicto modo voluntatem ad operandum, tamen respectu bonorum, possunt esse particulares rationes propter quas sit concedendum, de quibus agendum est apud D. THOMAM locis citatis; & respectu malorum est specialis ratio ad id negandum. Quæ est huiusmodi: *vel* motio aut applicatio voluntatis creatæ ad actum peccati, est aliquid reale receptum in ipsa voluntate antecedenter ad suum concursum, *vel* est sola subordinatio voluntatis ad Deum, vt antecedit actum volentem quod concurrat ad ipsum. *Primum* dici non potest, quoniam illud reale non potest esse aliud, quàm inclinatio & propensio aliqua determinata ex sua natura ad illum actum; & Deus, vt probaui in principio huius materię, non potest esse author talis inclinationis, sicut neque potest se solo infundere voluntati habitum vitiosum. *Si dicatur secundum*, cum illa voluntas Dei debeat esse efficax, sequitur, quod Deus non solum permittat, sed etiam absolute velit, ante concursum voluntatis creatæ, & ante eius visionem, quod voluntas creata concurrat ad huiusmodi actum. Et ex hoc sequuntur tria inconuenientia,

Primum est, Deum voluntate absoluta velle contrarium eius, quod prohibet suis præceptis, quia præceptis suis prohibet voluntatem creatam concurrere ad actus peccatorum, & hoc idem vult illa voluntate absoluta.

Alterum est, quod Deus non permissiue solum, sed proprie, & per se operetur mala opera, quod est contra definitionem Conc. Trid. sess. 6. decreto de iustificatione can. 6. & quod hoc sequatur, patet, quia *imprimis* permissio sola non est voluntas absoluta & efficax; & *præterea*, vt Deus dicatur causa proprie, & per se alicuius effectus, satis est, quod voluntate absoluta, velit causam secundam concurrere ad ipsum.

Neque potest responderi, Concilium loqui de malis operibus, quatenus mala sunt, & non quatenus sunt actiones, *tum quia* Concilium absolute damnat dicentes, mala opera non permissiue solum, sed etiam proprie, & per se esse à Deo: *tum etiam*, quoniam Lutherani, quos ibi damnat concilium, non vtebantur tali distinctione, sed absolute contendebant, motionem Dei, ita præuenire nostram voluntatem, vt ex vi eius, necesse sit, voluntatem operari, & operando peccare: ergo in eodem sensu est accipienda definitio concilij, & ex consequenti non erit consonum ipsi dicere, quod Deus illo modo concurrat ad actiones malas.

A

Tertium inconueniens est, quod voluntas creata sit diuina potestate prædestinata ad operationes malas, & quod Deus prædefinierit fieri actiones peccatorum. Et quod hoc sequatur, quoad vtramque partem, patet, quia imprimis ex eo quod Deus voluntate absoluta destinauerit & ordinauerit, quod voluntas creata faciat opus malum, bene sequitur, quod destinauerit ipsam ad faciendum tale opus, & rursum, quia illa voluntas Dei præcessit ordine rationis visionem concursus voluntatis creatæ, sequitur, quod Deus non solum destinauerit, sed absolute prædestinauerit voluntatem creatam ad illud opus. Et ex hoc probatur aperte sequi alteram partem, quia id, ad quod Deus prædestinat causam ante visionem sui concursus, etiam prædefinit, quia prædefinire actum causæ secundæ non est aliud, quam absolute statuere, quod fiat sine visione concursus talis causæ. Quod autem hoc sit inconueniens probatur, quoniam prior pars est damnata in CONCILIO ARAVSI. 2. c. 25. & in Trid. sess. cit. can. 17. cum vtrobique damnetur, qui dixerit, esse aliquos diuina potestate prædestinatos ad malum. Et posterior est aperte contra testimonia LEONIS primi, AVGVSTINI, & DAMASCENI adducta articulo præcedenti in probatione secundæ conclusionis.

B

Neque placet solutio eorum, qui dicunt, Concilia & sanctos loqui solum de malis operibus quantum ad deformitatem & malitiam, & non quantum ad substantiam operum, quoniam imprimis, concilia non hoc distinguunt, sed absolute loquuntur, & ideo saltem modo loquendi ipsorum non videtur satis consona hæc sententia. Et sancti expresse loquuntur de ipsis operibus, quibus adiuncta est malitia; vt ex verbis eorum supra adductis constare potest. Et præterea, quia si Deus prædestinat, aut prædefinit; quod voluntas creata libere exerceat tale opus, cui necessario est adiuncta deformitas; ergo saltem consequenter prædefinit, quod faciat ipsum cum deformitate; Patet *consequentia*, quia opus istud, vt factum libere à voluntate creata, non est indifferens ad habendum deformitatem, & ad carendum ea.

C

Neque etiam placet solutio eorum, qui dicunt, Deum non prædefinire actus istos, sed prædeliberare: quoniam si ante visionem concursus voluntatis creatæ, prædeliberat, quod fiant isti actus; ergo etiam iudicat, & vult, quod fiat, quod est prædefinire. Patet *consequentia*, quia deliberatio nõ est cõpleta sine iudicio, quod est eius conclusio, & iudicium habet adiunctam electionem, aut volitionem absolutam & efficacem.

§ 3. *Quomodo prouidentia Dei versetur circa actum peccati.*

SED CONTRA conclusionem hanc, & cõtra eius probationem, obijciunt aliqui, quod sequatur, Deum non habere prouidentiam circa actus istos, consideratos secundum suam entitatem, & quatenus

tenus ſunt boni bonitate naturali. Et probant ſequelam, quia prouidentia eſt ratio ordinis rerum in finem, *ſiue* hoc intelligatur ſimul de ordine cauſarum concurrentium ad rerum productionem, & de ordine ipſarum rerum in ſuos fines; ſiue ſolum de iſto poſteriori ordine, vt D. THOMAS, docet 1. p. quæſt. 22. artic. 1. & 2. ergo non poteſt intelligi, quod aliquis actus quoad ſuam entitatem procedat ex prouidentia Dei, niſi ante eius exiſtentiam, imo & ante viſionem præſupponatur in intellectu Dei ratio ordinis, ſiue ipſius in ſuum finem, ſiue mediorum, quæ ad ipſum ordinantur, vt ad finem. Patet *conſequentia*, quia ratio ordinis ſumpti paſſiue, ſiue cauſarum, ſiue ipſius actus, præſupponitur eius exiſtentiæ, tanquam ratio & cauſa eius, & ex conſequenti, etiam præſupponitur exiſtentiæ actus, & eius viſioni. Et ex hoc ſequuntur tria oppoſita iis, quę (vt conſtat ex probatione concluſionis) ſequuntur ex ipſa: *Primum* eſt, Deum ante concurſum voluntatis creatæ, & ante eius viſionem, voluiſſe voluntate abſoluta, quod fiant actus peccatorum, quoniam ratio illa ordinis, cum ſit practica & efficax, includit huiuſmodi voluntatem. *Secundum* eſt, Deum, etiam ante viſionem concurſus võlũtatis creatæ, definiuiſſe, quod fiãt ijdẽ actus; quoniam Deum prædefinire, quod fiat aliquis actus, non eſt aliud, quã velle hoc voluntate abſoluta ante viſionem concurſus creatæ. *Tertium* eſt, Deum in tẽpore præmouere, & applicare voluntatem creatam ad faciendũ eoſdem actus, quoniam nõ potuit Deus prædefinire quod fiat aliquis actus à volũtate creata, niſi prædefiniendo ſimul prædeterminare in tempore ipſam voluntatem ad faciendum eum; & voluntas non poteſt prædeterminari, niſi media præmotione, aut applicatione aliqua ad operandũ.

RESPONDETVR negando ſequelam. Verum vt explicemus, in quo ſenſu dicimus eſſe falſum, illud conſequens, & vt ſimul reſpondeamus, Ad probationem ſequelæ, duo ſunt aduertenda. PRIMVM eſt, duobus modis poſſe intelligi, Deum habere prouidentiam de actu peccati: *Primo*, quia ſuppoſita exiſtentia talis actus, vel eius viſione, aut certa & determinata cognitione, habet Deus hanc prouidentiam circa eum, quod ordinat ipſum in fines bonos à ſe intentos & volitos: *Secundo* quia ipſe actus, quatenus eſt actus, & ens, habet aliquo modo ex diuina prouidentia, quod ſit & exiſtat. Et iſti duo modi prouidentiæ ſunt inter ſe valde diſtincti: nam *prior* poſſet conuenire Deo, circa illum actum, quamuis non haberet cauſalitatem circa ipſum, quantum ad eius entitatem, ſed ſolum quantum ad directionem in fines illos, vt in humana prouidentia experimur: at vero *poſterior* non poteſt Deo conuenire, niſi aliquo modo ſit cauſa, vt actus ille ſit, & exiſtat. Et quãuis aliqui videãtur inſinuare, ſatis eſſe, quod Deus habeat priori modo prouidentiam circa actus peccatorum, vt defendant, prouidentiam diuinam extendi ad omnes effectus, ita vt nullus ſit effectus, qui eam ſubterfugiat: tamen mihi videtur neceſſario concedendũ, quod etiam *poſteriori* modo habeat prouidentiã circa eos, quoniã alias ſequeretur, actum illum, etiam quatenus eſt actus, & ens, non habere eſſe à Deo, vt à cauſa efficienti, quia quidquid hoc modo accipit eſſe ab ipſo, ſubditur eius prouidentiæ, quatenus accipit tale eſſe, vt probat

A D. THOM. 1. p. q. 22. art. 2.

SECVNDO ADVERTENDVM, Deum non ideo habere iſto modo prouidentiam de actu peccati, quia, *vel* ipſum ordinauerit in finem vltimum ſine viſione concurſus voluntatis creatæ, *vel* ad ipſum, tanquam in finem à ſe intentum, ordinauerit, & præparauerit media, & cauſas, vt ita fieret; ſed propter duas alias rationes, quarum prior eſt, quod ordinauit & præparauit cauſas, vnde eſſe poſſet, quãuis non ea intentione id fecerit vt eſſet, aut fieret; ſed potius vt eſſent aut fierent alia diuerſa niſi per liberum arbitrium ſtaret. Sunt autem iſtæ cauſæ, permiſſio, quæ concurrit vt conditio ſine qua non poſſet eſſe, & liberum arbitrium, & concurſus generalis, ſi conſideretur, non vt actu efficiens, ſed vt præparatus quaſi in actu primo ad concurrendum cum voluntate iuxta eius exigentiam. *Altera* ratio eſt, quod actum ipſum, ſuppoſito concurſu voluntatis creatæ, tanquam conditione requiſita, vult eſſe, & ordinat ipſum, in finem totius naturæ. Et ex hoc patet ſolutio ad probationem illius ſequelæ, manet ſiquidem explicatum, eſſe in Deo rationem ordinis in finem reſpectu actus peccati, & quomodo ſit, ſcilicet quantum ad rationem ordinis cauſarum antecedenter ad viſionem concurſus voluntatis creatæ; quantum vero ad rationem ordinis ipſius actus in ſuum finem, non antecedenter, nec ſine viſione illius concurſus.

Neque ex hoc ſequuntur illa tria, quæ in ipſa probatione referuntur: quoniam *inprimis*, cum ratio ordinis cauſarum, quę ſola pręſupponitur viſioni concurſus voluntatis creatę, non ſit determinata ad productionem actus peccati, niſi ſuppoſita viſione illius concurſus; non eſt neceſſe, quod etiam antecedenter ad huiuſmodi viſionem habeat adiunctam huiuſmodi volitionem abſolutam, quã Deus velit fieri actum peccati. *Et ex* hoc ſequitur, quod neque ante viſionem illam prædefinierit Deus, quod fiat actus peccati, neque in tempore præmoueat, vel excitet voluntatem creatam ad faciendum ipſum, quoniam iſta duo ſolum deducebantur in argumento ex ſuppoſitione, quod Deus haberet illam volitionem abſolutam.

SED ADHVC obijciunt aliqui ſequi ſaltem ex hac ſolutione, quod Deus non habeat prouidentiam circa actum peccati in particulari, ſed ſolum quantum ad aliquid commune ipſi, cum actibus bonis; & probant ſequelam, quia totum id, quod Deus ordinauit circa huiuſmodi actum antecedenter ad viſionem, aut ſuæ exiſtentiæ, aut concurſus voluntatis creatæ, non reſpicit ipſum determinate in particulari, & ſecundum ſuam ſpecificationem, ſed eſt indifferens ad actum bonum, & malum, vt ex dictis conſtat.

RESPONDETVR, negando ſequelam; Et ad probationem dicendum eſt quod, vt prouidentia Dei verſetur circa actum peccati in particulari, ſatis eſt, quod hoc modo reſpiciat ipſum determinate, adiũcta viſione concurſus voluntatis creatæ ad eum; aut non ſine hac viſione.

Neque hoc derogat perfectioni diuinæ prouidentiæ, *quia* potius prouenit ex maxima perfectione Dei, quod non prouideat fieri hunc actũ peccati in particulari, niſi ſuppoſita illa conditione. Imo & in alijs rebus concedi ſolet, prouidentiam circa ipſas in particulari ſupponere viſionem aliarum, aut non fuiſſe in Deo ſine ea; non quia Deus non potuerit

habere

habere prouidentiam circa eas aliter, hoc est, independenter à visione; sed quia ita voluit, & iudicauit esse conueniens, quod non est signum impotentiæ, aut imperfectionis. sicut D. Tho. 3. p. qu. 1. artic. 3. ad quartum dicit, Deum prædestinasse opus incarnationis in remedium, humani peccati, supposita præscientia eiusdem peccati. Et 1. p. q. 23. artic. 7. in corpore, inquit, numerum boum, vel culicum, vel aliorum huiusmodi non esse per se præordinatum à Deo, sed tot eorum produci à diuina prouidentia, quot sufficiunt ad specierum conseruationem: Vbi aperte insinuat, prouidentiam circa numerum istorum indiuiduorum supponere præscientiam eius, quod requiritur ad conseruationem specierum. Et idem dici solet de effectibus, quorum Deus est causa, occasione alicuius peccati determinati & in particulari.

§ 4. *Dissoluuntur argumenta sententiarum contrariarum.*

AD FVNDAMENTVM primum DVRANDI respõdendum est 1. p. q. 8. & q. 105. Et ad secundum patet solutio ex dictis art. præcedenti.

AD PRIMVM argumentum secundæ sententiæ, concesso antecedenti, neganda est consequentia. Et ad probationem dicendum est, quod, cum philosophi dicunt, causam secundam non operari nisi motam à prima, sensus eorum est, non operari, nisi virtute accepta à prima, & dependenter à concursu primæ.

AD SECVNDVM respõdetur, quod voluntatem, vt principium actus peccati, subordinari concursui Dei, potest habere duos sensus; *Primus* est subordinari, quia quatenus antecedit suum actum, vt eius principiũ recipit aliquid à concursu, quo Deus actu concurrit ad eundem actum. *Secundus*, est subordinari, quia non potest operari, nisi dependenter ab illo concursu, quod etiam est subordinari in ordine ad ipsum actum, & ex consequenti vt principium eius. Et primus est falsus, & secundus verus; & ex primo solum posset colligi intentum, non autem ex secundo, vt constat: & sufficit secundus, vt non sit verum, voluntatem esse principium non subordinatum.

AD TERTIVM respondetur, negando antecedens, si intelligatur de applicatione, & determinatione voluntatis, quæ sit aliquid receptum in ipsa voluntate, siue tanquam res, siue tanquam modus; & ratio huius est, quod cum voluntas, vt antecedit actum peccati, sit intrinsece indifferens ad agendũ & non agendum, quia causa libera est, quæ positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, & non agere; non est dicendum ipsam, vt priorem actu habere aliquid in se, quo intrinsecè determinetur ad agendum. *Neque potest dici*, determinationem aut applicationem illam, esse indifferentem ad vtrumque: quoniam poterit de ea fieri eadem obiectio, quæ in argumento fit de voluntate. Et ad probationem antecedentis negandum est sequi illud inconueniens, quoniam, quantum ad specificationem, hoc est, an voluntas operetur potius malè, quam benè, sumi potest ratio ex parte intellectus, à quo voluntas mouetur ad specificationem; & quantum ad exercitium, hoc est, cur

A potius operetur, quàm non operetur, potest sumi ratio ex libertate ipsius voluntatis, nam cum voluntas sit in homine primum mouens quoad exercitium respectu potentiarum, quæ subduntur eius imperio, etiam erit sibi sufficiens, supposita propositione obiecti, vt exeat in suum actum, ita vt ad hoc non egeat alio mouente, aut determinante intrinsece in eodem genere; sicut in quocunque genere causæ, cum peruentum fuerit ad id, quod est primum, non est inuestigandum aliud prius, sed ibi est sistendum, ne detur processus in infinitum,

AD VLTIMVM respondetur, quod, (vt supra dixi) in concursu Dei ad actum peccati possunt distingui tria, scilicet voluntas creata cum virtute agendi, quæ proculdubio est effectus Dei; & concursus, non quidem vt actu efficiens, sed vt præparatus, quasi in actu primo actualis, ad efficiendum; & tandem ipse concursus, vt constitutus in actuali exercitio. Et quantum ad *duo priora* Deus se determinat sua voluntate absoluta antecedenter ad concursum voluntatis creatæ, & ad eius visionem,
B tamen quantum *ad tertium* non ita se determinat, sed adiuncto cõcursu voluntatis creatæ, vel re ipsa, si loquamur de determinatione in tempore, vel viso à Deo, si loquamur de determinatione ab æterno; non tamen tanquã causa determinationis Dei, sed solum tanquam conditio, sine qua non se determinaret. Itaque ratio per se, quare Deus se determinat ad concurrendum in executione ad actum peccati, est volitio sua ęterna, qua statuit concurrere cum voluntate creata iuxta eius exigentiam; tamen conditio requisita vt ita se determinet, est concursus voluntatis creatæ, vel eius visio. Et ita neque sequitur, quod Deus ratione suæ determinationis ad actum peccati prædeterminet ad eum voluntatem creatam, quatenus antecedit ipsum. Neque quod voluntas creata operetur ante determinationem & concursum causæ primæ. Et *ratio primi* est, quod in Deo non est illa determinatio, sine concursu voluntatis creatæ, aut eius visione, & consequenter non est aliquid, quod postulet determinari voluntatem creatam, vt antecedit suum cõcursum actualẽ.
C *Ratio vero secundi* est, quod concursus voluntatis creatę non requiritur ad determinationem Dei, vt eius causa, sed solum vt conditio sine qua non, & ita non requiritur quod aliquo modo præcedat determinationem, aut concursum Dei.

QVOD SI QVÆRAS an inter concursus Dei & voluntatis creatæ, sit aliquis ordo, quamuis sint simul existentia, vel in tempore, vel in æternitate?

AD HOC aliqui respondent negatiuè; *Alij* vero dicunt, concursum Dei esse priorem in genere causæ efficientis, & concursum voluntatis creatæ esse priorem in genere causæ materialis.

Sed ego dico, esse quidem ordinem, quoniam alias non poterit explicari quomodo voluntas operetur vt causa essentialiter subordinata Deo, quia de ratione causæ essentialiter subordinatæ alteri est, quod ex natura sua pendeat ab ea in causando.

Cæterum addo, non consistere ordinem istum in hoc, quod concursus Dei attingat actum in aliquo priori sine concursu voluntatis creatę: sed in hoc, quod voluntas creata, vt concurrat ad suũ actum, pendet ex natura sua à concursu Dei, &

concursus

concursus Dei non pendet ex concursu voluntatis, quamuis postulet ipsum tanquam conditionem necessario requisitam, aut sine quâ non. Et iste ordo penes independentiam & dependentiam est quodammodo ordo secundum prioritatem & posterioritatem causalitatis: quia quanto aliqua causa concurrit magis independenter, tanto est prior causalitate, & ita quæ nullo modo pendet, est simpliciter prima.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus sit causa excæcationis & indurationis?

PRIMA CONCLVSIO. *Quantum ad motum animi humani inhærentis malo & auersi à diuino lumine, Deus non est causa excæcationis.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Quantum ad subtractionem gratiæ ex qua sequitur, quod mens non illuminetur, & cor non emolliatur ad recte viuendum, Deus est causa excæcationis & obdurationis.*

COMMENTARIVS.

QVÆSTIONEM hanc proponit D. THOMAS, vt doceat, qua ratione sint exponenda testimonia scripturæ, in quibus dicitur, Deum excæcare, aut indurare aliquos; & vt simul respondeat hæreticis, qui eis vtuntur ad probandum, Deum esse authorem & causam peccati. Dicit autem in vtraque conclusione, sensum eorum esse, Deum indurare, aut excæcare permissiue tantum, hoc est, non impediendo duritiam, aut remouendo ea quibus impediretur, non autem efficiendo ipsam, vel mouendo, aut excitando ad eam. Pro quo aduertit, in induratione, quæ per ordinem ad diuersos effectus gratiæ, quibus posset impediri appellatur diuersis nominibus, scilicet *induratio, excæcatio, & aggrauatio* aurium, reperiri, duo, scilicet, motum animi inhærentis malo, scilicet firmam adhæsionem voluntatis ad malum; & subtractionem auxiliorum, quibus posset impediri, quæ nomine gratię significantur. Et de *primo* dicit, in priori conclusione, Deum non esse eius causam, quod intelligendũ est de illa adhæsione, quatenus est malum culpæ, non autem quatenus est quoddam ens naturale, & Deus est causa per concursum naturalem, & non per moralem, vt loco citato explicui. Et de *secundo* dicit in *posteriori* conclusione Deum esse eius causam, quia voluntarie subtrahit illa auxilia. Quod intelligendum est, non de illis auxilijs, quæ simpliciter sunt necessaria & sufficientia ad conuersionem, quoniam hæc Deus quantum est de se nemini substrahit, vt late solet probari in materia de pænitentia, & in materia de gratia, sed de alijs magis specialibus cum quibus peccator conuerteretur, & sine quibus de facto non conuertitur.

A QVOD SI OBIICIAS sequi ex hoc, Deum saltem indirecte, esse causam indurationis sumptæ pro adhæsione voluntatis ad malum, quoniam hæc consequitur ad subtractionem istorum auxiliorum. *Respondetur* negando sequelam, quia Deus non tenetur conferre huiusmodi auxilia, & effectus, qui sequitur ex omissione, non tribuitur tanquam causæ nisi ei qui potest, & tenetur operari ad impediendum ipsum, vt Diu. THOMAS docet supra quæstione 6. articulo tertio. Quod si vlterius obijcias Deum hac intentione subtrahere huiusmodi auxilia vt voluntas induretur in malo, vt constat ex illo Isa. 6. *excæca cor populi huius, & aures eius aggraua, & oculos eius claude ne forte videat oculis, &c.* Quod sic refertur Ioan. 12. *excæcauit eorum oculos & indurauit eorum cor vt non videant oculis, &c.* & secundæ ad Corin. 4. *Deus huius seculi excæcauit mentes infidelium, vt non fulgeat scilicet eis illuminatio euangelij glorię Christi.* Et ad Roma. 1. *propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, vt contumelijs afficiant corpora sua in semetipsis;* & paulo inferius, *tradidit illos Deus in reprobum sensum, vt faciant, quæ non conueniunt.*

B *Respondetur* negando, subtractionem auxiliorum, aut permissionem indurationis, vel excæcationis, ordinari à Deo in illum finem, & ad testimonia adducta, dicendum est, particulam *vt*, & alias similes, non importare causam finalem, sed consecutionem, & euentum, vt sit sensus, *& ita fiet, aut factum est.*

Quod si adhuc obijcias, verba, quibus in scriptura dicitur, Deum indurare aliquos significare actionem positiuam Dei, & non negationem actionis, qualis est subtractio auxiliorum, aut permissio. *Respondetur* cum DAMASCE. lib. 4. ortho. c. 14. morem esse diuinę scripturæ, permissionem Dei vocare actionem, cuius rationem assignaui articulo primo huius quæstionis in solutione primi argumenti hæreticorum; hunc modum explicandi testimonia scripturæ, quod scilicet intelligantur de permissione, & non de actione positiua, qua Deus efficiat duritiam cordis sequuntur multi ex recentioribus, vt SOT. lib. 1. de natura & gratia cap. 18. & in 4. dist. 15. quæst. 1. art. 1. CASTRO lib. 10. aduersus hæreses verb. *malum & malitia* hæresi. DRIEDO lib. de captiuitate & C redemptione generis humani, tract. 5. cap. 4. in solutione secundi argumenti, & libro secundo de gratia & libero arbitrio tractatu secundo cap. 2.2. p. in solutione septimi argumenti. HOSIVS in censura de dogmate contra adorandam Trinitatem iuxta medium. VEGA lib. 11. super concilium TRIDENTINVM cap. 12. Et in opusc. de iustificatione q. 7. Et CAIET. & ADAMVS ad Roma. 1. & 9. & ex sanctis & antiquioribus AVG. tom. 2. Epist. 105. ad Sixtum: & tom. 4. lib. de essentia diuinitatis post medium. & tom. 7. lib. de prædestinatione & gratia c. 4. & tom 9. tract. 53. in Ioa. super verba cit. Chrysostomus, Oecumenius & Theophylac. super Paulum locis citatis & ORIGE. lib. 3. periar. c. 1.

SED Dubium est, *an huic permissioni sit addendũ aliquid ex parte Dei, quod sit actio positiua, qua Deus efficiat ipsam obdurationem, neque sola permissio?* AD hoc CANO lib. 2. de locis cap. 4. ad septimum

respondet, *affirmatiue*; & videtur sentire, non solum in aliquibus casibus, sed quoties in scriptura dicitur, Deum indurasse aliquos, debere addi, aliquid diuinæ permissioni. Quid sit autem hoc, referemus statim; estque eius fundamentum, quod alias omnes, qui sunt in peccato mortali, dicerentur excęcati, & obdurati à Deo: quod tamen est contra modum loquendi scripturæ, quæ non de omnibus peccatoribus, sed de aliquibus peculiariter hoc dicit. *Alij* vero, inter quos est MICHAEL DE MEDINA in quadam enarratione capitis secundi Deuteronomij dicunt, in aliquibus casibus debere addi aliquid; quorum fundamentum est, quod sæpe id aperte postulant scripturæ verba. Sunt autem quatuor ea, quæ omnes isti dicunt Deum facere in peccatorum obduratione, præter permissionem. *Primum* est, auferre lumen, & suauitatem gratiæ; *Secundum* est, vti Satana tanquam ministro, ad exequendum iudicia sua, quibus statuit permittere aliquos indurari, & excæcari, quod satis est, vt Deus dicatur indurare, & excæcare eos; quoniam etiam Deus dicitur facere ea, quæ minister authoritate ipsius facit; sicut iudex dicitur facere ea, quæ minister suo iussu exequitur. *Tertium* est, vti indulgentia cum peccatoribus, siue differendo flagella debita pro peccatis, siue citius afferendo eis remedium: Hinc enim ipsi occasionem suæ obdurationis in malis, vt AVGVST. tom. 10. Sermone 88. de tempore probat ex scriptura, & colligitur ex illo Psal. 72. *in labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur, ideo tenuit eos superbia*, ad Roma. 2. *an ignoras, quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit; tu autem secundum duritiam tuam, &c.* & Deus id faciendo dicitur obdurare eos, quod ORIGENES loco citato explicat iuxta communem tropum, quo Dominus ad seruum, qui propter suam benignitatem factus est insolentior, dicere solet, ego te talem feci, ego te perdidi, mea patientia te pessimum fecit. *Vltimum* est, facere aliquid, siue sit vti misericordia, siue immittere flagella, siue facere stupenda & prodigiosa opera; quod quidem de se bonum est & à Deo ordinatur in bonum finem; & tamen aliquibus, propter eorum malitiam, est occasio permanendi in peccatis, & alijs est occasio & motiuum diligendi Deum; ita vt eodem opere dicatur Deus misereri quorundam, & occasionaliter indurare alios, propter eorum malitiam. Quod ORIGN. loco citato HIERO. in epistola 150. ad Hedibiam q. 10. THEOPHYLAC. in illud Roma. 10. *quem vult indurat*, & IRENÆ. lib. 4. aduersus hæreses cap. 49. explicant exemplo solis, qui eodem calore exiccat lutum, & liquefacit ceram; & eadem luce excęcat oculos debiles, & confirmat sanos. Et AVGVST. to. 4. quæst. 18. in Exo. exemplo lucri, quo auarus mouetur ad patrandum homicidium, & contemptor diuitiarum ad vitandum ipsum.

SED respondetur, quod, quoties in scriptura dicitur, Deum excæcare aut indurare aliquos, debet intelligi de sola permissione excæcationis, aut indurationis; & probatur, quoniam Deo non potest tribui aliquis effectus, nisi quia aut positiue vult ipsum fieri, aut positiue vult non impedire ne fiat, quod est permittere; sed induratio peccatoris non potest Deo tribui priori modo, ergo solum tribuitur posteriori.

A *Neque obstat* fundamentum CANI, *quoniam* in scriptura nôn dicuntur indurati, quicumque sunt in peccato mortali, sed solum illi, qui ita firmiter adhærent malis, & peccatis, vt ab eis difficillime possunt resurgere, quamuis non carreant auxilio sufficienti ad resurgendum.

Neque etiam obstat fundamentum aliorum; *quoniam* in omnibus illis, quæ in scriptura referuntur facta à Deo in aliquorum induratione, solum se habuit Deus permissiue, respectu indurationis sũptæ pro motu animi, quod in quatuor illis, quę proposita sunt, potest facile explicari nam de *primo* certum est apud omnes, importare solum permissionem, quoniam est substractio eorum, quibus impediretur induratio. De *secundo* etiam debet esse certum, quoniam, cum dæmon non possit dici minister Dei, quando tentat ad peccandum quia moueatur à Deo ad tentandum; alioqui Deus moueret ad peccatum, quia tentatio est peccatum dæmonis: sequitur quod solum possit dici eius minister, quatenus sibi à Deo permittitur tentare; & ita explicat OECVMENIVS in illud *tradidit illos Deus in reprobam mentem* ad Roma. 1. apud

B quem solum, & apud CANVM, reperi hunc modum explicandi indurationem. Et de *tertio* probatur, quia sicut substractio internæ gratiæ, qua impediretur peccatum, dicitur permissio peccati: ita propter eandem rationem substractio flagellorum, quibus peccator deterritus aduerteretur à peccatis, debebit dici permissio. Et tandem de *quarto* etiam probatur, quoniam illa opera Dei, neque ex natura sua, neque ex intentione Dei ordinantur ad indurationem peccatoris, neque conducunt ad eam ex parte Dei, nisi quatenus decreuit ea ita facere, vt non impediret, ne peccator malitia sua sumeret ex eis occasionem permanendi in peccatis: sed hoc tantum est permittere, ergo Deus medijs istis operibus tantum indurat alios permissiue.

Verum hic placet addere, quod si *permissio* sumatur pro sola substractione internæ gratiæ, bene potest dici in aliquibus casibus aliquid esse addendum diuinæ permissioni, vt ex dictis constat; & in hoc sensu accipiendum est, quod dixi de istis occasionibus artic. 1. huius

C quæstionis in solutione primi argumenti; & in solutione secundæ confirmationis, vltimi, vt explicarem quædam verba AVGVSTINI. Proposueram disputare hoc loco an Deus sit causa vnius peccati, quatenus est pœna alterius: sed quoniam ad hoc oportebat explicare, qua ratione vnum peccatum sit pæna alterius, de qua D. THO. agit infra q. 87. art. 2. ideo commodius ibi agemus de hoc dubio.

ARTICVLVS IV.

Vtrum excæcatio & obduratio semper ordinentur ad salutem eius, qui excecatur & obduratur?

Prima Conclvsio, *excæcatio ex sua natura & quantum est de se, ordinatur ad damnationem eius, qui excæcatur.*

Secvnda Conclvsio, *ex misericordia Dei, excæcatio ad tempus temporalis in aliquibus, scilicet in prædestinatis, ordinatur ad eius, qui excæcatur, salutem.*]

NOtandvm D. Thomam nomine excæcationis, intelligere permissionem vt aliquis obduretur, ex quo facile intelligetur id, quod ipse dicit in principio articuli, scilicet excæcationem esse quoddam præambulum ad peccatum; nam licet interdum supponat in aliquibus peccatum, ad cuius punitionem ordinetur: tamen antecedit alia, in quæ peccator, supposita illa permissione, incidit. De finibus autem, ad quos excæcatio ordinatur à Deo, & quomodo ordinetur ad eos, scilicet an antecedenter ad visionem peccatorum, quæ ipsa supposita sequuntur, vel potius non sine eorum visione; præcipue quando isti fines, quantum ad suam executionem, supponunt illa peccata; vt, si fines sint in vno damnatio æterna, in altero humiliatio, & conuersio ipsius, dictum est aliqua ex parte articulo primo huius quæstionis, & plenius dicendum est in materia de prædestinatione.

QVÆSTIO LXXX.

DE CAVSA PECCATI, EX PARTE DIABOLI.

A

ARTICVLVS I.

Vtrum diabolus sit homini directe causa peccandi?

Conclvsio. *Diabolus non est homini causa peccandi directe vel sufficienter: sed solum indirecte & insufficienter, hoc est per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.*

COMMENTARIVS.

NOtandvm circa rationem conclusionis, propositionem illam: *non contingit aliquid esse directe causam alicuius actus, nisi per hoc quod proprium principium illius actus mouet ad agendum*; vt sit vniuersaliter vera, debere intelligi de eo, quod est causa distincta à proprio principio, & de motione, de qua artic. 1. quæst. præcedentis explicuimus, illam propositionem, *causa secunda non operatur, nisi vt mota à prima*; quod satis est ad efficaciam huius rationis, in qua videtur supponi, vt certum, quod, si diabolus moueret voluntatem humanam ad actum peccati in particulari, esset homini directe causa peccandi, quod est aduertendum contra sententiam, quam impugnauimus art. 2. q. præcedentis, quia si suppositio ista sit vera, vedetur sequi ex illa sententia, Deum esse homini directe causa peccandi.

ARTICVLVS II.

Vtrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando?

Conclvsio *est affirmatiua.*

COMMENTARIVS.

ET modvs explicatur satis aperte in litera; & est valde notandus ad intelligendum vim tentationum aliquarum, & qua ratione sæpe contingat deceptiones circa visiones, & reuelationes, etiam quando homines vigilant, & non dormiunt; nam *imprimis* possunt decipi, quia existimant se reipsa videre aliquid, quod
B
tamen à parte rei non ita est, sed solum representatur ipsis in phantasia; & *præterea*, quia licet cognoscant visiones illas, vel reuelationes, esse imaginarias, & non externas: credunt se eas accepisse à Deo, cum tamen possint fieri operatione dæmonis & naturali commutatione humorum, & spirituum; quare non est facile credendum istis visionibus, & reuelationibus vt recte aduertit hoc loco Caietanus.

ARTICVLVS III.

Vtrum diabolus possit, necessitatem inferre ad peccandum?

CONCLVSIO *est negatiua.*

COMMENTARIVS.

HÆc cõclusio & est de fide, vt cõstat ex illo 1. Petri vltimo *cui* (scilicet diabolo) *resistite fortes in fide*, ergo possumus libere resistere suis tentationibus, & ex cõsequenti, ipse non aufert nobis necessitatem ad peccandũ & Eccle. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui, adiecit mandatum & præcepta sua: si volueris mandata seruare conseruabunt te*: ergo liberum est homini seruare mandata ista, & ex consequenti non peccare; constat etiam ex ijs, quæ sæpe diximus, de libertate ad peccandum requisita; & in communi, quod voluntas non necessitetur, neque quoad exercitium, neque quoad specificationem ab obiecto, quod sit bonum particulare, probat D. THOMAS supra q. 10. art. 2. est autem eadem ratio, quantum ad hoc, de diabolo, qui solum mouet voluntatem ex parte obiecti.

ARTICVLVS IV.

Vtrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli?

PRIMA CONCLVSIO, *Occasionaliter, & indirecte, diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato in tantum vitiata est humana natura, vt omnes ad peccandum procliues simus.*

A

SECVNDA CONCLVSIO, *non est causa omnium peccatorum directe ita quod singula peccata persuadeat.*

COMMENTARIVS.

HÆc CONCLVSIO est ORIGEN. 3. lib. periar. c. 2. vbi eam probat, quod, quia licet dæmones non essent, nihilominus homines, sicut haberent naturales affectus famis & sitis; ita etiam concupiscerent carnis delectationes. Et GREG. lib. 11. moral. cap. 25. & AVGVS. tomo 3. lib. de ecclesiasticis dogmatibus cap. 82. vbi dicit, non omnes malas cogitationes excitari instinctu dæmonis, sed aliquando ex nostri arbitrij motu emergere. Et colligitur ex loco Eccles. citato: & ex illo Iacob. 1. *vnusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus & illectus.*

B

Neque obstat, quod aliquando sancti videantur dicere, omnia peccata nostra prouenire ex suggestione dæmonis, vt DIONYS. cap. 4. de diui. nominibus. AVGVST. tomo. 10. serm. 68. ad fratres in Eremo, AMBRO. lib. 4. in Lucam DAMAS. lib. 2. fidei c. 4. & ORIG. hom. 15. in lib. Iesu naue, nam intelligi possunt iuxta sensum primæ conclusionis; vt D. THOMAS hic ad 1. exponit DIONYSIVM; vel de eo, quod communiter, & frequenter accidit, quia licet contingat peccatum dæmone ignorante, tamen, vt plurimum, ipse tentat nos, aut tanquam principium tentationis, aut quia præsto adest, & tentatione excitata à nostra concupiscẽtia vtitur ea ad inducendũ nos ad peccatum; & propterea dixit Petrus in 1. Epist. cap. vlt. quod *circuit tanquam Leo rugiens quærens quem deuoret.*

QVÆSTIO LXXXI.
DE CAVSA PECCATI, EX PARTE HOMINIS.

Ordo & methodus quæstionis.

T AVTEM rectius intelligatur titulus quæstionis aduertendum est, quod in pręsenti non est controuersia de peccato primi hominis absolute, de hoc enim agit D. THOMAS 2.2. quęstione 163. sed solum ea ratione, qua erat in omnes suos posteros transfundendum, quod ob id *peccatum originis* appellatur, quia ex eo pręcise aliquis illo inficitur, quod ex Adam per naturalem propagationem originem trahit.

SECVNDO notandum est, quod de isto peccato quatuor sunt explicanda, scilicet an sit? quid sit? quod sit subiectum eius, & qui sunt eius effectus; de tribus prioribus agit D. THOMAS tribus his continuis quæstionibus; de vltimo vero non constituit hic peculiarem quæstionem, sed simul illud explicat cum effectibus peccati in communi; & 2. 2. quæstione 164. vbi disputat de pœnis peccato originali respondentibus; & in materia de gratia, dum explicat necessitatem gratiæ in homine lapso.

In hac ergo quæstione explicat D. THOMAS an sit hoc peccatum secundum rationem in primo notabili dictam: quia actualitas peccati, prout origine traducitur non est aliud, quam actu traduci; & ideo disputare an peccatum primi parentis traducatur in posteros, & quomodo traducatur, est disputare, an illud peccatum sub illa ratione sit actu. *Neque obstat* vniuersalis regula tradita ab ARISTOTELE in libro de demonstratione, quod scientia supponit de suo obiecto *an sit, quoniam illa* non est intelligenda de actuali existentia, sed solum de essentia vera aut imaginaria, præsertim superiores scientię, quales sunt metaphysica, & theologia, sæpe probant contra negantes ea, quę erant, vt certa, supponenda.

DE HAC materia agunt scolastici cum magistro in secundo distinctione 3. & sequentibus D. THOMAS ibidem & hoc loco, & quæstione quarta de malo, & opusculo 3. tractatu 2. à capite 11. & 4. contra gentes capite 5. ALEXANDER ALENSIS 2. p. q. 122. ALTISIODORENS. libro secundo suæ summę tractatu 27. CAIETANVS hoc loco, & in opusculo de conceptione Beatissimæ virginis. DECANVS in explicatione articulorum Louaniensium, articulo secundo. Pighius controuersia de peccato originis Caterinus libro de casu primi hominis, & multi ex recentioribus, qui contra errores nostri temporis scripserunt, quos, & AVGVSTINVM, qui multis libris de hac re disseruit, referemus suis locis.

ARTICVLVS I.

Vtrum primum peccatum primi hominis traducatur per originem in posteros.

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

COMMENTARIVS.

CIRCA quam est

DVBIVM I.

An sit vera?

§. 1. *Fundamenta partis negatiuæ.*

TRIA SVNT, quæ faciunt difficultatem in hac quæstione pro parte negatiua: PRIMVM, quia si hoc peccatum per generationem traducitur, ergo præcessit eius commissio non solũ liberũ rationis vsum, sed etiã existentiam aliorum hominum, sicut etiam generatio, per quam traducitur, præcedit eam; ergo non potest esse voluntaria respectu ipsorum, & ex consequenti neque poterit habere rationem peccati in eis: quia de ratione peccati est esse voluntarium, sic adeo, vt D. AVGVSTINVS in libro de vera religione dicat, peccatum adeo esse voluntarium, vt, si non sit voluntarium, non sit peccatum. SECVNDVM est, quia subiectum peccati est anima rationalis, sed generatio non attingit ipsam animam rationalem, quoniam non educitur ex potentia materiæ, sed creatur à Deo, ergo per generationem non potest in aliquem traduci peccatum. TERTIVM, quia videtur repugnare scripturæ, quod primum Adæ peccatum traducatur in posteros, nam in Genesi habetur, quod, tunc primo passus est Adamus erubescentiã, cum de ligno comedit: ergo illud peccatum, quod tunc commisit, est quod ad posteros ipsius deriuatur, patet ista consequentia, quia erubescentia illa fuit effectus sublatæ iustitiæ originalis; at iam antea comiserat peccatum superbiæ, vt D. THOMAS probat 2. 2. q. 163. art. 10. in argumento; *sed contra* ex illo Ecclesiastici 1. *initium omnis peccati superbia*, & de Eua id affirmat ex sentẽtia D. AVGVSTINI prima parte q. 94. art. 4. ergo non traducitur in posteros primum Adæ peccatum, sed aliud.

§. 2. *Varij errores.*

IN HAC re antiqui philosophi varie errauerunt: nam cum miserias humanæ naturæ in seipsis experirentur, neque peccatum originale, quod fuit prima eorum radix & causa, cognoscerent, interdum de natura ipsa conquerebantur, quod talem condidisset mundi huius principem; interdum vero fabulosas & fictas assignabant harum miseriarum causas.

A HEBRÆI etiam, quibus, teste D. PAVLO, *credita sunt eloquia Dei*, negant absolute peccatum originale, & inde inferunt, circumcisionem non esse datam antiquis, vt per eam deleretur aliquod peccatum paruulorum, sed solum vt ea designarentur ciues populi Iudaici; & Messiam non esse promissum ad tollendum aliquod peccatum commune naturæ; contra quos multa scribit GALATINVS libro sexto de arcanis fidei Catholicæ capite 5. Porchettus in libro victoriæ contra Hebræos p. prima capite 17 MARSILIVS Ficinus de religione Christiana capite 33. BVRGENSIS in scrutinio scripturarum parte prima dist. 3. capite 2. & 3. & quarto.

PELAGIVS (vt refert D. AVGVSTINVS libro de hæresibus capite 88.) ait nullum peccatum primi parentis deriuari per generationem ad posteros, & eum secutus est Cælestius ipsi coæuus & contemporaneus, vt refert Prateolus de sectis hæreticorum libro 14. capite 14. & postea secuti sunt ALBANENSES, vt idem author refert, libro 1. cap. 22. & cap. 67. dicit idem tenuisse ARMENOS; & nostris temporibus hunc errorem excitauit B ZVINGLIVS & alij vt idem author refert libro 21. capite 2.

Ex Catholicis videntur hoc idem aliqui sentire, licet diuersimode se explicent: nam quidam dicunt, peccatum primorum parentum non traduci in posteros secundum culpam, sed solum secundum occasionem peccandi: ita vt peccatum Adæ in nos transfusum nihil aliud sit, quam occasio quædam, & incitatio ad peccandum, quatenus ex illo peccato mortalitatem corporalem contraximus, ex qua prouenit, quod multis rebus indigeamus ad vitæ conseruationem, quibus cum sæpe careamus, excitatur in nobis appetitus eas adquirendi, & illis vtendi: qui quoniam sępe mediocritatis limites excedit, fit vt homines illi consentientes peccent; quia tamen possunt non consentire, ideo ex peccato Adami solum habent occasionem peccandi, & ex suo libero consensu peccatum, hoc videtur sentire THEODORETVS in expositione illius versiculi Psalmo 50, *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*: & in commentariis ad cap. 5. Epistolæ ad Romanos super illa verba, in *quo omnes peccauerunt* & in Epitome diuinorum decretorum capite 9. vt refert SIXTVS SENENSIS C libro 5. Bibliothecę sanctæ annotatione 179. & libro 6. annotatione 237. Neque multum dissentire videtur ab ista sententia HIERONYMVS OSORIVS libro 7. de iustitia, dicens, esse quidem in paruulis peccatum, iniustitiam, & iniquitatem originalem; non vero culpam, scelus, aut crimen aliquod; existimat enim *peccatum* esse quemlibet errorem, vel declinationem à recta via, siue proueniat à nostra voluntate, siue non; *culpam* vero esse, quando aliquis volens, & prȩuidens aberrat à via, & declinat à recto; atque adeo dicit, in filijs Adæ *esse peccatum originale, & iniquitatem*, quia quamdiu gratia non succurrit, aberrant à fine vitæ æternæ, neque possunt seruare æquitatem diuinę legis; non vero imputatur illis hoc peccatum *ad culpam*, quia non incurrunt illud voluntarie; vnde definit peccatum originale nihil aliud esse, quam perturbatum quendam animi statum, ob defectum iustitię, crimine primi parentis amissæ; ad omnia flagitiorum genera sollicitantem; & subdit

subdit, nihilominus hoc peccatum futurum in homine constituto in puris naturalibus, quam modo fit in descendentibus ab Adam.

ALII vero dicunt, peccatum primorum parentum non generatione, sed exemplo & imitatione traduci in posteros, non omnes, sed in eos, qui ad similitudinem præuaricationis Adæ sponte sua peccauerunt: hoc tribuit Sixtus Senens. libro 6. Bibliothecæ annotatione 258. authori commentariorum in Paulum, qui inscribuntur nomine Hieronymi, in expositione capitis 5. Epistolæ ad Romanos super illa verba, capitis septimi *sine lege omne peccatum mortuum erat*, vbi sic habetur: insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos deuenire peccatum; quare Marianus in censura operum, quæ sub nomine D. Hieronymi circumferuntur, in 8. tomo, dicit, quod commentarij illi non sunt Hieronymi. Hi omnes modi dicendi conueniunt in hoc, quod nihil à primo parente in posteros per generationem habet in eis rationem culpæ, quamuis de pœnis diuersimode sentiant, vt in vltima parte dicemus.

§. 3. *Pars affirmatiua certa eligitur.*

SED contra omnes istos statuitur hæc (PRIMA CONCLVSIO) *A primo parente traducitur peccatum per generationem in posteros*, in hac conclusione loquimur indeffinite, nō explicando, quod peccatum traducatur à primo parente, nec in quos posteros traducatur de facto, quoniam hæc duo inferius sunt examinanda.

Probatur ista conclusio PRIMO testimonijs sacræ scripturæ, primum habetur Iob. 14. vbi iuxta nostram editionem, sic legitur: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine*, & sermo fit de immunditia aliqua spirituali: nam de corporea non potest ita vere dici, quod statim subijcitur *nonnne tu, qui solus es*? quare videtur significare, hominem ab origine trahere secum immunditiam aliquam spiritualem quam appellamus peccatum originis, neque alium sensum habent verba Hebræa, vt aduertit Eugubin. Consonatque hæc expositio intentioni Iob, qui, vt Deum ad cōmiserationem commoueat, vult recensere sigillatim miserias hominis, & inter alias refert hanc, quod in sua conceptione fuerit peccato infectus; Fauetque ei paraphrasis Caldaica, quæ aperte locum istum intellexit de immunditia, quæ fit peccatum: sic enim in ea dicitur *quis dabit mundum virum, qui est impollutus in peccatis, nisi Deus, qui vnus est qui parcet ei*, & translatio. 70. quę sic habet, *quis enim mundus erit à sorde; sed nullus si & vnus dies vita eius in terra.* Sed iuxta aliam lectionem, quam dicit esse antiquam Titelmanus in annotationibus supra idem caput, *nemo mundus à sorde nec infans cuius est vnius diei vita super terram*, & sequuntur expositionem hanc omnes sancti patres, qui vtroque modo referunt testimonium istud, sicut habetur apud Cyprianum libro tertio, testimoniorum aduersus Iudæos, AVGVSTINVM tomo 7. lib. 5. Hipognost. capite 4. BERNARDVM sermone 4. in vigilia natiuitatis Domini. Hieronymum in Psalmo 5. posteriori Chrysostomum tomo primo de Adam & Eua; *Prosperū* Aquitanū in Epistola ad Demetriadē, Augustinum tomo 8. in Psalmum 5. & in illud Isaiæ 54. sicut in diebus Noe, &c.

A

ET ADVERTENDVM est, testimonium istud, vt à nobis relatum ex vulgata editione & ex translatione 70. esse omnino vnum & haberi Iob. 14. etiamsi CHRYSOSTOMVS, & *Prosper* aduertunt, vtramque translationem vt duo testimonia, & in margine Bernardi referatur ad cap. 25. ALTERVM testimonium est illud Psal. 50. ecce enim in iniquitatibus *conceptus sum*, id est, *ecce enim cū iniquitate conceptus sum, & statim, vt me mater mea cōcepit, peccatum mihi adhæsit*; ita exponunt omnes sancti patres, & ex loco isto deducunt, esse peccatum originale, vt certam fidem, HIERONYMVS, AMBROSIVS, AVGVSTINVS, PROSPER, CHRYSOSTOMVS, BASILIVS, & alij locis citatis; & fauet huic expositioni textus Hæbraicus, in quo in singulari dicitur, *ecce enim in iniquitate conceptus sum & in peccato peperit me mater mea*; videtur enim per hoc significari, de illo insigni & singulari peccato, quo inficimur in vteris maternis, & ita intellexerunt locum istum aliqui ex Iudęis, vt refert GENEBRAR. in eius expositione. SED aduertendum est, quod, quamuis in Hæbræo nomina illa, *peccatum & iniquitas* habeantur in singulari: recte noster interpres transtulit ea in plurali; non solum, quia aliquando pluralis numerus pro singulari accipitur; sed etiam quia peccatum originale, quod per eas significatur, est multorum actualium origo, & seminarium, & ita quodammodo illa in se continet, vt D. THOMAS docet quæstione sequenti articulo secundo ad primum; sicut propter eandem rationem illud Ioannis primo, *ecce qui tollit peccata mundi* explicat D. THOMAS de peccato originali 3. p. q. 1. articulo quarto in argumento, *sed contra*, & ita LEO primus Epistola 84. quæ est ad Nicetā Aquileiensem Episcopum, adducens locum istum *in declaratione* veritatis Catholicę, inquit, *neque hic dixit in iniquitate, vel in peccato, cum hoc recte dici possit, sed iniquitates & peccata dicere maluit, quia in illo vno, quod in omnes homines pertransiuit, reperiuntur multa alia.*

B

Neque admittenda est explicatio Hęreticorum, qui (vt refert BASILIVS) dicebant, Dauidem per *peccata & iniquitates*, intellexisse nuptias, quasi nuptiæ malæ sunt, propter concupiscentias, & delectationes, quæ admiscentur in filiorum procreatione; *quoniam* certa fide tenendum est, neque nuptias, neque actus, quibus coniugati filios generant, aut delectationem ex eis resultantem esse peccatum, de quo in materia de matrimonio; *tum etiam quia*, parum consonat Dauidis intentioni, quod hæc intelligantur de alienis peccatis, & non de aliquo, quod ipse contraxisset, vt statim dicam.

C

Neque etiam satisfacit solutio Hęreticorum nostri temporis, qui exponunt illa verba non de peccato originali, sed de pœnis, & deffectibus propter peccatum primi parentis contractis; *nam quamuis* ille sensus admittatur, non sequitur quod noster sit reijciendus, quem vniuersi sancti patres sunt secuti, presertim cum noster Dauidis intentioni sit maxime conformis, vult enim peccatum suum coram Deo excusare ex eo, quod nihil videatur hominum animis magis insitum, quam peccatum, cum statim, atque concipimur, nobis adhæreat.

VLTIMVM, sed apertissimum testimonium est

illud ad Romanos 5. *propterea sicut per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit*; & postea *in quo omnes peccauerunt.*

Ad hoc argumentum respondebant Pelagiani, verba ista intelligenda esse de peccato, non per propagationem originis contracto, sed per imitationem exempli. Nam quoniam Adam fuit peccando alijs exemplar & forma peccandi, ideo dicuntur per ipsum intrasse in mundum omnia peccata, quæ alij ad eius imitationem committunt.

Sed hac explicatio repugnat ipsi Paulo, vt ex multis, quæ dicit, potest facile ostendi; nam *imprimis* dicit peccatum ad omnes pertransisse, ait enim, *in quo omnes peccauerunt*; & inferius, *sicut per vnius delictum in omnes in condemnationem*; at non omnes imitantur Adamum, vt de pueris est euidens.

Dices, Paulum non loqui de omnibus hominibus, sed solum de illis, qui de facto committunt peccatum mortale, ita vt sit sensus, omnes quotquot peccant, id facere imitatione Adæ; contra quem modum dicendi aliqui explicant illam propositionem, *qui vult omnes homines saluos fieri.*

Sed contra, quia sequeretur, eos, qui propria voluntate nō imitantur Adamū, non indigere gratia Christi, neque esse filios iræ, contra sententiā, illorum verborum, *sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem.* Et contra illud ad Galatas 3. *conclusit scriptura omnia sub peccato, vt gratia Dei abundet.* Item quia Paulus ita inquit, *sicut per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt*; quibus verbis aperte significat, non minus extendi ad homines peccatum, quam mortem: sed mors extenditur ad pueros, qui non imitantur peccatum Adę, atque ita paulo inferius inquit Paulus, *regnauit mors ab Adam vsque ad Moysem etiam in eos qui non peccauerunt in similitudine præuaricationis Adæ*; ergo etiam ad istos extenditur peccatum. *Et tandem*, quia multi ex his, qui peccant actualiter, nihil audierunt de peccato Adæ, ergo neque isti imitantur ipsum, sicut ait Avgvstinvs libro 6. contra Iulianum capite secundo.

Secvndo respondent alij vt Zvinglivs vnus ex hæreticis nostri temporis, Paulum non intellexisse nomine peccati peccatum ipsum, aut culpam, sed pænas, & effectus peccati iuxta illum modum loquendi, quo effectus nomine suæ causæ solet significari.

Sed contra, quia verba illa absque omni inconuenienti possunt intelligi proprie, & absque omni figura; ergo ita intelligenda sunt, iuxta regulā sanctorum patrum. Item quia Paulus inquit, *quia per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors*; ergo ingressus peccati in mundum præsupponitur ad ingressum mortis, tanquam eius causa, & ex consequenti Paulus per peccatum non intellexit mortem, & alios effectus peccati. *Præterea*, si peccatum, quod *per vnum hominem intrauit in mundum*, solum est pæna, non potest quis dici liberari à Deo per iustificationem; & tamen Paulus dicit eodem loco, homines iustificari per meritum Christi, cum ab

A eo peccato liberantur. Et *confirmatur* ea, quæ de hoc loco dixi, nam ita exponunt ipsum concilia, & sancti Patres, quorum testimonia referam statim.

Sed contra expositionem hanc objici potest quod Paulus, post verba illa, ita inquit, *regnauit mors ab Adam vsque ad Moysem, etiam in eos, qui non peccauerunt in similitudinem præuaricationis Adæ*; quibus verbis videtur aperte significari, non peccasse omnes homines, in quos mors pertrāsijt: sed illos dumtaxat, qui ad similitudinem, & imitationem Adæ transgressi sunt legem.

Confirmatur primo quia paulo inferius inquit, *quod vnius delicti multi mortui sunt*, & postea, quod *per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi*; ergo non omnes sunt mortui morte peccati, aut constituti peccatores; sed illi soli, qui propria electione imitantur Adæ peccatum.

Confirmatur secundo, quoniam Paulus comparat primum Adam cum Christo in hoc, quod sicut per delictum illius damnati sunt multi; & constituti peccatores; ita etiam per gratiam
B Christi, nō reddūtur homines iusti, nisi conformentur ipsi Christo imitatione sanctissimę vitæ suæ; ergo neque delictum Adæ constituit homines peccatores, nisi imitentur ipsum suis prauis operibus.

Ad argvmentvm, omissis his, quæ circa varietatem lectionum, & sensuum illius loci possent obseruari; Respondetur, per eos, qui non peccauerunt, intelligi tantum illos, qui non peccauerunt propria voluntate, quemadmodum Adam, quales sunt pueri; per quod non excluditur, quod habeant peccatum originale.

Ad Confirmationem primam, Respondetur, vocem illam *multi* (vt docet D. Avgvstinvs libro 6. contra Iulianum capite 12.) sępe poni pro omnibus, vt Mathæi 20. *filius hominis venit dare animam suam redemptionem pro multis*, & cap. 26. *hic est sanguis qui pro multis effundetur*; alia exempla refert Martinez libro 6. Hypotypos cap. 3. & ratio huius est, quod multitudo non tam opponitur vniuersalitati quam singularitati; & ideo cum dicit Paulus multi mortui sunt, idem est, ac si diceret, non vnus tantum singularis Adam, sed & multi alij per ipsum mortui sunt; qui autem affirmat multos es-
C se mortuos & constitutos peccatores per ipsum: non negat, omnes mortuos fuisse, præsertim cum id expresse affirmet ipse Paulus semel atque iterum in ipso loco.

Sed objicies, quum Paulus inquit, *per obedientiam Christi multos constituendos iustos*, nō accipit *multos* pro omnibus; constat enim non omnes iustificari per Christū: ergo neque quādo dicit, *per inobedientiam Adæ peccatores constitutos multos*; patet *consequentia*, quia absurdum videtur, in eadem periodo sumi ęquiuoce vocem illam.

Respondetur negando antecedens, quia per obedientiam Christi omnes iustificantur quo ad sufficientiam, iuxta illud, quod Paulus ante dixerat, *per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem*; sed quantum ad efficaciam solum iustificantur, qui ab ipso regenerātur; sicut per peccatum Adę solum constituuntur peccatores quo ad efficaciam, qui ex ipso geniti sunt corporaliter.

Ad secundam Confirmationem Respondetur,

negando minorem, quia iustitia Christi non solum reddit iustos eos, qui proprijs actibus ipsum imitantur: sed etiam illos, qui ab ipso regenerantur per baptismum, & participant eius spiritum, etiam sine proprijs actibus, vt patet in pueris baptizatis, imo ex comparatione illa confirmatur maxime nostra expositio: quia iustitia Christi non solum redundat in suos imitatione, sed & propagatione ex opere operato.

Secundo probatur ista conclusio definitionibus conciliorum, est enim definitum in concilio Milevitano capite secundo, vbi & dicitur de hoc peccato esse intelligendum testimonium à nobis citatum, ex Paulo, ad Romanos 5. & quod Ecclesia Catholica semper ita intellexit. Et in quodam Concilio Africano contra Hæresim Pelagij & Cælestij congregato, quod habetur tomo primo conciliorum sub titulo Concilij Affricani capite 77. vbi idem dicitur de eodem testimonio Pauli. Et in Concilio Prouinciali Arausicano capite primo, & secundo; & expresse in Concilio Tridentino sessione quinta in decreto de peccato originali.

Confirmatur etiam testimonijs summorum Pontificum, nam ita hoc docet Celestinus Papa Epistola prima ad episcopos Galliæ, capite quarto. Et Leo primus epistola 21. ad plebem Constantinopolitanæ vrbis, & Epistola 81. art. Palestinos monachos.

Tertio probatur sanctorum testimonijs Diu. Avgvstinvs multis in locis eam affirmat, & ex professo docet, quæ optime colligit Torres libro secundo confessionis Augustinianæ capite 1. àn. 40. Et ipse Augustinus libro 2. contra Iulianum Pelagianum ad finem, citat sanctos non solum antiquiores, sed etiam sui temporis scilicet Hieronymũ, Ciprianum, Hilariũ, Ambrosium, Basilium, Innocentium, Ioannem Chrysostomum & alios.

Sed hic placet aduertere, quod Pelagiani contendebant in suum fauorem adducere Chrysostomum: tamen optime defendit & explicat testimonia eius quæ videntur Pelagianis fauere Sixtus Henensis libro 6. Bibliothæcæ sanctæ annotatione 236.

Vltimo probatur rationibus sumptis ex principijs fidei, nam in primis Christus dicitur *redemptor* omnium, non solum quia meruit gratiam omnibus, sed potissimum, quia omnes liberat à peccato, de quo 3. p. q. 7. art. 4. Et præterea in lege Euangelica baptismus institutus fuit in remediũ peccati originalis, & in lege veteri circumcisio, de quo in suis locis.

In hac conclusione sic generaliter proposita conueniunt omnes authores catholici, sed cum in particulari volunt explicare, quomodo peccatum à primo parente traducatur ad posteros, aliqui eorum valde à veritate defecerunt; nam cum ad peccatum requirantur duo, scilicet, quod sit defectus aliquis, aut malum morale, habens rationem culpæ, & quod sit voluntarium, aliqui dicunt traduci ad posteros Adæ defectum quendam qui sit in ipsis, & habeat rationem culpæ & peccati: addunt tamen non esse proprie peccatum, quia non est proprie voluntarium.

Pro hac sententia solet referri Durandus in 2. d. 30. quæstione 2. quem tamen alij conantur defen-

A dere, quia non eam adeo aperte sequitur, vt dicam in solutione primę difficultatis. Aliqui etiam referunt Gulihelmum Parisiensem Episcopum in libro de vitijs & peccatis, sed immerito, quoniam capite tertio (quod incipit post hæc pro vt prædiximus) sentit expresse oppositum.

Alii vero dicunt nullum defectum, qui habet rationem culpæ, aut peccati traduci ad posteros Adæ, ita vt ipsis sit intrinsecus, & inhærens, sed illud idem peccatum, quod commisit Adam, dici *actuale*, quatenus ab ipso propria voluntate commissum est; & *originale* etiam, quatenus est commissum à nobis, qui, prout eramus in ipso vt in origine generis nostri, peccauimus ipso peccante; dici autem traduci ad nos, quia traducuntur effectus & pœnæ in quibus ipsum peccatum quodammodo viuit, quamuis quoad actum transierit; hanc sententiam sequuntur Caterinvs in libro de casu hominis & peccato originali, & Albertvs Pigivs controuersia prima de peccato originali.

Secunda Conclvsio, *peccatum quod in præsenti conclusione probauimus traduci à primo parente in posteros, per generationem, habet vere & proprie rationem peccati & culpæ.* Hanc statuimus aduersus Dvrandvm, sed vt explicemus in quo gradu

B sit certa aduertendum est rationem peccati *dupliciter* posse considerari, scilicet, pro vt est communis ad peccatum actuale quod consistit in actuali violatione præcepti, siue fiat per actum, siue per omissionem; & ad habituale quod manet transacta violatione actuali, & ad personale & originale: aut pro vt est determinata ad aliquem statum, aut modum peccandi, si sumatur hoc posteriori modo & in particulari pro ratione peccati actualis certum est peccatum originale non habere proprie rationem peccati in nobis, quia non est peccatum actuale, neque commissionis, neque omissionis, si vero sumatur priori modo dicendum est peccatum originale habere rationem peccati, & esse absolute & proprie peccatum. Ita quod esse originale aut traductum per generationem in quo distinguitur peccatum istud à reliquis statibus aut modis peccati, non addit peccato in communi determinationem extrahentem ipsum à propria natura, sicut esse pictum aut mortuum respectu hominis, sed relinquentem ipsum in

C propria natura, sicut esse alatum vel bipes, aut quadrupes respectu animalis: & in hoc sensu existimo hanc conclusionem adeo certam, vt opposita sit erronea.

Probatvr quoniam in Consilio Tridentino sessione quinta decreto de peccato originali, canone secundo ita diffinitur, *si quis dixerit Adam non transfudisse in posteros peccatum quod est mors animæ, anathema sit*, & canone quinto, *si quis asserat per gratiam quæ in baptismo confertur non tolli totum id quod veram & propriam rationem peccati habet* anathema sit.

Secundo probatur, quoniam in scriptura hoc peccatum appellatur nominibus conuenientibus dumtaxat peccati proprie & in rigore; dicitur enim *præuaricatio*, vt Osæ. 6. *ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum ibi præuaricati sunt in me*, id est, vt exponit Hieronymus, *ipsi autem imitati sunt Adam, vt quod ille in paradiso fecerat pactum meum legemque præteriens isti in terra facerent; & ibi* (hoc est, in

est in paradiso) *omnes prævaricati sunt in me.* Appellatur etiam *iniquitas*, vt psalm. 50. *ecce enim in iniquitatibus*, &c. Dicitur præterea *mors animæ* vt 2. ad Corinthios 5. *si Christus mortuus est pro omnibus, ergo omnes mortui sunt*, quæ verba de morte peccati intelligenda esse colligitur, & ex ipso contextu, & ex doctrina AVGVST. libro 6. contra IVLIANVM, & tandem appellatur *impietas & inimicitia*, quæ est auersio à Deo; vt ad Romanos 5. *vt quid enim Christus cum adhuc infirmi essemus secundum tempus pro impijs mortuus est & postea si enim cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem filij eius, &c.*

TERTIA CONCLVSIO; *à primo parente diriuatur in posteros per generationem peccatum ipsis intrinsecum; & inhærens, quod non est idem numero quod fuit in Adam*, sed in vnoquoque *distinctum numero à peccato alterius, & à peccato Adæ.* Hæc conclusio statuitur contra Caterinum & Pigium; & *probatur primo* quia ad Romanos 5. *dicitur per vnum hominem intrauit peccatum in hunc mundum, & per peccatum mors*, sed mors intrauit propria vnicuique, & distincta à morte alterius, & à morte Adæ, ergo & peccatum. *Deinde* nisi hoc dicamus non verificatur proprie & sine figura peccatum intrasse in mundum, sed solum intrasse ratione effectuum & pænarum ipsi respondentium, quod tamen ex prima conclusione manet impugnatum. Præterea dicitur in illo capite, *quod sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi, ita & per vnius obedientiam iusti constituentur multi*, sed per Christi obedientiam constituuntur homines iusti intrinseca, & formaliter, ita vt vnusquisque habeat iustitiam sibi inhærentem, distinctam & à iustitia Christi, & à iustitia cuiuscunque alterius: ergo etiam per peccatum Adæ constituuntur homines peccatores intrinsece, ita vt vnusquisque habeat in se proprium peccatum, distinctum à peccato alterius & à peccato Adæ.

Et præterea hæc sententia videtur diffinita in Tridentino, sessione quinta, decreto de peccato originali, canone secũdo vbi expresse dicitur, *Adamum non solum mortem, & pænas corporis, in omne genus humanum transfudisse, sed etiam peccatum, quod est mors animæ*; & canone tertio dicitur, *peccatum originale, quod origine vnum est, & propagatione non imitatione transfusum omnibus, inesse vnicuique proprium*; & canone quarto damnatur, *paruulos nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lauacro necesse sit expiari, ad vitam æternam consequendam*; & canone quinto dicitur, *si quis per Christi gratiam, quæ in baptismate confertur reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id quod veram & propriam rationem peccati habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anathema sit.* Quare licet credam oppositam sententiam differre ab errore PELAGII, quoniam eius authores absolute concedunt peccatum Adæ imputari suis posteris, non solum ad pænam, sed etiam ad culpam, ita vt sit peccatum eorum, & mortem, & cæteros deffectus, esse pænas huius peccati, quæ duo negabat PELAGIVS & saltem primum omnes qui eum sequuntur; tamen existimo eum non solum vt falsam (vt arbitratur SOTVS libro primo, de natura & gratia capite 9. sed vt erroneam, aut errori proximam, esse omnino reijciendam, quoniam ad defendendum veritatem harum diffinitionum, non satis est dicere posteros Adæ peccasse, ipso peccante, sed vlterius concedendum est eos contrahere, & habere in se aliquid quod vere & proprie habet rationem peccati;

Neque satis erit si dicas, quod in vnoquoque paruulo est proprius reatus ad pœnam cum ordine ad peccatum Adæ; quia iste reatus, non habet in vnoquoque rationem culpæ, sed miseriæ solum, sicut filij qui nascuntur infames aut serui, propter delicta parentum, non dicuntur tales suo vitio sed parentum.

Sed obijciunt CATERINVS & PIGIVS illud ad Romanos 5. *in quo omnes peccauerunt*, & illud Oseæ. 6. *vbi præuaricati sunt in me*: quibus locis aperte videtur significari quod omnes, tunc peccauimus in ADAM, quando ipse peccauit, & ex consequenti quod peccatum illud sit originale, quo tota natura humana est infecta: & *probant confirmantque* ratione, quia de essentia peccati est quod sit præuaricatio siue transgressio legis, vt ex diffinitione AVGVSTINI colligitur, constat autem quod pueris quando concipiuntur, non potest tribui aliqua transgressio legis præter eam quæ in Adam transgressi sunt legem.

VT AD hæc respondeamus sit quarta Conclusio, *Illud idem numero peccatum, quod commisit Adam, cum in paradiso est transgressus præceptum Dei, potest dici transfundi ad suos posteros non solum causaliter, quatenus ratione eius contrahunt sibi malitiam intrinsecam & inhærentem, sed etiam formaliter, per denominationem extrinsecam, ita vt illud peccatum sit & reputetur ipsorum, & ab eo denominentur peccasse, ita tenent* DRIEDO, libro primo, de gratia & libero arbitrio, tract. 3. p. 1. DECANVS articulo secundo, & CAVELLVS tractatu de peccato originali capite 6. *Et probatur*, quoniam cum Adam peccauit omnes filij eius quatenus continebantur in eo vt in principio generis sui, peccauerunt: ergo statim atque nascitur aliquis vt filius Adæ, habet ordinem ad illud peccatum vt ad peccatum à se commissum, atque proinde, illud peccatum formaliter & secundum se consideratum, reputatur ipsius. *Patet consequentia* quia peccatum actuale ideo reputatur esse alicuius quia commissum est ab eo, & non est ei remissum, & *antecedens probatur primo* ex illo ad Romanos 5. *in quo omnes peccauerunt*; nam si fiat relatio ad peccatum siue ad Adam quod verius est, quia in Græco significatur peccatum voce generis fœminini sensus est, quod peccante Adam omnes peccauerunt.

Secundo probatur, quia omnibus hominibus prout erant in Adam, imposuit Deus præceptum seruandum aut violandum per actus ipsius Adæ, vt infra dicemus, ergo cum Adam transgressus est illud præceptum, omnes transgressi sunt ipsum.

Vltimo probatur testimonijs AVGVSTINI, qui expresse, hoc concedit, tomo 5. libro 16. de ciuitate Dei, capite 27. & tomo. 7. 3. libro de peccatorum meritis & remissione, capite 7. & libro quarto contra duas epistolas Pelagianorum, capite 4.

EX HAC conclusione patet solutio ad testimonia, quæ pro se adducunt CATERINVS & PIGIVS, concedimus enim posteros Adæ quatenus continebantur in Adam, peccasse cum ipse peccauit, & illud peccatum reputari ipsorum, cum nascuntur,

nega-

negamus tamen ex hoc sequi, quod non transfundatur ad eos aliquid intrinsecum ipsis & inhærens, à quo intrinsece denominentur peccatores, sicut ex eo quod aliquis ex proprio actu peccauerit, non sequitur quod transacto actu non manet in ipso aliquid à quo denominetur peccator.

Ad confirmationem Respondetur primo deffinitionem AVGVSTINI intelligi de peccato actuali non de habituali, quale est originale. *Secundo dico* quod sicut peccatum originale est peccatum habituale, ita est habitualis præuaricatio, & habitualis auersio à lege. Superest modo dissoluere difficultates in principio propositas, quod efficiemus tribus dubijs in quibus res ista magis explicabitur.

§. 4. CIRCA primam difficultatem, sit primum Dubium, quod in ordine articuli est

II. DVBIVM.

An peccatum quod diximus à primo parente in suos posteros transfundi, sit voluntarium aliquo modo sufficienti, ad hoc vt in eis habeat proprie rationem peccati?

Pars negatiua proponitur cum argumentis.

PARTEM negatiuam sequitur DVRANDVS, in 2. d. 30. q. 2. nam quamuis dicat se tantum negare, quod peccatum originale sit nobis ita voluntarium sicut requiritur ad peccatum actuale, tamen cum explicat qua ratione sit voluntarium voluntate ADÆ, fere excludit omnem modum quo possit dici nobis proprie voluntarium; eandem sequitur KEMNITIVS Hæreticus qui propterea vt refert PAIBA libro tertio orthodoxarum explicationum, negabat peccatum originale, esse vere & proprie ex natura sua peccatum.

Vt autem probemus hanc sententiam *supponendum* est quod cum dicimus requiri ad peccatum quod sit voluntarium, intelligitur de voluntario respectu illius cui tribuitur peccatum, si enim quis violet virginem reluctantem & renitentem stuprum, illud non erit peccatum respectu virginis, quoniam non est illi voluntarium atque ita vt peccatum originale sit peccatum in nobis, necessarium est quod nobis sit voluntarium, & non erit satis quod sit aut fuerit voluntarium ADÆ.

Hoc supposito probatur primo quia vel peccatũ originis, est puero qui modo nascitur ex Adam voluntarium, voluntate propria, vel voluntate alterius, scilicet Adę. *Primum* dici non potest, quia puer neque cum nascitur, neque antea, potest propria voluntate præbere liberum cõsensum in peccatum aliquod, neque etiam potest dici *secundum*, *tum quia* id quod est voluntarium, voluntate alterius, non potest mihi esse voluntarium, nisi aut transtulerim meum consensum in eum, cuius est illa voluntas, aut tenear & possim vitare, ne ille consentiat, aut saltem ratum habeam, quod ille fecit; sed in nostro casu puer non transtulit, neque potuit transferre in Adam suum consensum, neque etiam potuit vitare ne Adam consentiret, aut traduceret peccatum, neque etiam ratum habet, quod ille fecit: ergo peccatum originale nullo modo potest dici voluntarium puero in quantum est voluntarium voluntate Adæ: *tum etiam* quia sequitur quod peccatum originale, in quantum voluntarium, sit extrinsecum puero; & ex hoc sequitur vlterius, quod etiam in quantum peccatum, sit ei extrinsecum, quod est contra tertiam conclusionem. *Prima sequela* patet quia voluntas Adæ, qua est voluntarium, est extrinsica puero; & *secunda probatur* quia, ratio peccati vel includit intrinsece voluntarium tanquam gradum genericum, vel supponit ipsum in fundamento aut subiecto cui inest: ergo cui voluntarium alicuius peccati est extrinsecum, etiam ratio peccati erit extrinseca.

Secundo, puero cum concipitur non potest esse voluntaria aliqua deordinatio aut deriuatio à lege, ergo neque potest ei esse voluntarium aliquod peccatum. *Consequentia* patet, quia de ratione peccati quomodocũque sumatur, est quod sit deordinatio à lege vel à regula morum, quoniam est malum morale, & *antecedens* probatur, quia tunc puer non est capax legis aut saltem excusatur ab eius obligatione.

Vltimo, ARISTOTELES 3. Ethicorum, capite 5. docet, ea vitia nobis esse voluntaria quorum primum est in nobis, ita vt sit in nostra potestate situm quod sint vel non sint; sed in puero qui nunc concipitur non est tale principium, respectu peccati originalis: ergo peccatum originale non est ipsi voluntarium.

Confirmatur primo, quia peccatum originale respectu pueri, non est dignum reprehensione: ergo neque voluntarium, *patet consequentia* quoniam ARISTOTELES docet loco citato, quod vitia corporis quæ sunt in nostra potestate, hoc est quę sunt nobis voluntaria reprehenduntur, ex eo colligit dicendum esse idem de quibuscunque vitijs animæ: Et *antecedens probatur* quia etiam docet ibi ARISTOTELES quod nemo reprehendit alium propter deffectus qui ei conueniunt à causa quam vitare non potuit, vt nemo reprehendit eum qui est natura difformis, neque exprobrat cæcitatem ei cui vel natura vel morbo vel ictu aliquo cęcus sit.

Confirmatur secundo, quoniam D. AVGVSTINVS tomo primo libro tertio de libero arbitrio capite 18. inquit *quod si causa peccati talis est vt ei non potuit resisti sine peccato, ei ceditur*; & paulo inferius docet *neminem peccare in eo quod caueri non potest*: vbi aperte supponit voluntarium requisitum ad peccatum consistere in eo quod vitari possit ab eo cui tribuitur peccatum, quoniam solum propter defectum voluntarij, docet in his casibus non reperiri peccatum, quo posito sic *argumentor*, puer neque potest resistere causæ, à qua contrahit peccatum originale, neque potest vitare ipsum peccatum: ergo peccatum originale non est ipsi voluntarium sicut requiritur ad peccatum.

§. 5. Re-

§. 5. *Resolutio dubij.*

PRO SOLVTIONE supponendum est primo, peccatum *dupliciter* sumi posse, scilicet actualiter, & habitualiter, siue prout denominat peccantem, & prout denominat peccatorem. Peccatum *priori modo* sumptum nihil aliud est, quam actualis violatio legis, quam diu est in fieri; siue fiat per actum contrarium legi, siue per omissionem actus ad quem lex obligat. Peccatum vero sumptum *posteriori modo* est quædam habitualis auersio vel deordinatio quæ manet etiam postquam actuale peccatum transit, quid autem sit hæc habitualis deordinatio explicandum est inferius.

Nunc solum supponimus vt certum, ipsum relinqui in eo qui peccauit post transactum actum peccati aut post omissionem præteritam, & tamdiu permanere in eo quamdiu non assequitur peccati veniam, & ab ea etiamsi dormiat aut nihil cogitet de peccato denominari peccatorem, & inuisum, atque exosum Deo.

Secundo supponendum est, quod quamuis ad vtrumque peccatum requiratur quod sit voluntarium, tamen non requiritur eodem modo, nam sicut vnum habet diuersam rationem & naturam ab altero saltem metaphisice loquendo, ita etiam diuerso modo postulat ea quæ requiruntur ad peccatum. Pro quo *aduertendum est dupliciter* aliquid dici posse voluntarium, scilicet per modum actus secundi, vt cum libere procedit à voluntate directe aut indirecte, tanquam actus eius, siue sit actus, siue omissio: aut per modum actus primi, siue potius termini resultantis ex actu voluntario, vel ex omissione voluntaria; dixi siue *potius termini* quoniam istud voluntarium non dicitur habere modum actus primi, quia sit principium actus secundi sicut habitus, sed quia etiam in hoc assimilatur ei aliquo modo propter conuersionem saltem virtualem quam includit, vt postea dicam, & quia sic melius explicatur distinctio eius à voluntario in actu secundo.

Voluntarium primo modo, sumptum requiritur ad peccatum actuale, adeo vt ea ratione qua aliquid intelligitur auferre libertatem hanc, intelligatur etiam diminuere aut omnino tollere rationem peccati, & ita D. AVGVSTINVS loquens de hoc peccato libro tertio de libero arbitrio, capite 19. inquit *illud proprie dici peccatum quod libera voluntate & à sciente committitur*; voluntarium vero sumptum *secundo modo* sufficit ad peccatum habituale, si solum habeat rationem eorum, quæ intrinsece aut quasi intrinsece requiruntur ad ipsum seclusis extrinsecis; nam cum peccatum hoc maneat in peccatore, etsi transierit actus peccati, imo etiamsi nullus maneat actus voluntatis, non poterit esse voluntarium in actu secundo, quoniam voluntarium ita sumptum, consistit in actu voluntatis saltem interpretatiue; item quia repugnat etiam propriæ rationi ipsius, esse voluntarium isto modo, quia denominaret peccantem actu.

TERTIO supponendum est quod quamuis peccatum habituale non includit intrinsece volunta-

A rium per modum actus secundi vt explicatum est, tamen necessario præsupponit ipsum, quoniam resultat ex actu voluntario, aut ex omissione voluntaria, non enim potest intelligi quod subiectũ sit habitualiter deordinatũ, aut auersum à lege nisi præcesserit voluntaria transgressio, aut violatio legis, & hæc importat liberam actionem, contra legem, aut liberam omissionem actus, lege præcepti; quia tantum his duobus modis potest lex actu violari.

Quod si propter hoc quæras an peccatum habituale sit trãsgressio legis *Respondetur* quod solũ in sua causa est transgressio legis, quia resultat ex actuali transgressione, aut quod idem est potest dici trãsgressio legis non per modum actionis aut omissionis qua violatur lex; sed per modum termini quia scilicet est quid relictum ex actuali legis transgressione, & ita non denominat hominem transgredientem, sed transgressorem, sicut non denominat peccantem sed peccatorem.

VLTIMO supponendum est quod cum ecclesia docet ad posteros deriuari Adæ peccatum originale, quod sit ipsis intrinsecum, non loquitur de
B peccato actuali; nam cum aliquis concipitur, neque committit propria voluntate aliquod peccatum, neque recipit in se peccatum actuale Adæ, quoniam iam transit: sed loquitur, de peccato sumpto habitualiter, itaque docet quod sicut cum aliquis peccat resultat in ipso habitualis auersio, quæ vere peccatum est, & manet in eo, etiam si transeat peccatum actuale quousque reparetur per gratiam, ita etiam ex peccato actuali Adæ, resultabit in ipso, habitualis auersio, & quotidie resultat in omnibus qui ab eo per naturalem generationem descendunt.

HIS SVPPOSITIS sit prima conclusio. *Voluntarium per modum actus primi, siue termini relicti ex peccato actuali, quod requiritur ad peccatum originale quod traducitur ad posteros Adæ vt proprium vnicuique, est intrinsecum ipsis, ita vt sit in eis & non consistat solum in denominatione extrinseca.*

Hæc conclusio ex sola explicatione terminorum posita in 2. & 4. notabili redditur euidens, cum enim peccatum originale dicatur peccatum, sicut peccatum habituale, dicetur etiam voluntarium sicut ipsum: sed peccatum habituale esse voluntarium per modum actus primi est intrinsecum
C peccatori habenti tale peccatum, & non consistit solum in denominatione extrinseca, sumpta ab actu præterito; ergo etiam peccatum originale, esse isto modo voluntarium, est intrinsecum contrahenti ipsum.

Confirmatur, quia vt peccatum originale sit voluntarium, vt requiritur ad peccatum habituale, satis est quod importet ordinem ad voluntatem transgredientem actu legem, tanquam terminus resultans ex tali transgressione: sed quod defectus ille qui in puero habet rationem peccati originalis importet isto modo respectum ad voluntatem primi parentis transgredientis præceptum Dei, est quid intrinsecum puero & non est denominatio extrinseca: ergo etiam quod huiusmodi deffectus sit ita voluntarius, est quid intrinsecum puero hoc est existens in ipso.

SED QVÆRES supposito quod nihil potest habere rationem peccati habitualis, nisi præcesserit voluntarium per modum actus secũdi aut directe,

aut

[illegible] vt diximus in tertio notabili, an volūtarium per modum actus secundi, quod præsuppo[illegible] peccatum originale, sit intrinsecum poste[illegible] quibus ipsum peccatum; an vero extrinsecum, quod [illegible] quærere, an actualis transgressio di[illegible] qua resultat inordinatio à qua po[illegible] peccatores, sit volita ab ipsis po[illegible]: an vero solum dicatur eis volunta[illegible], & [illegible] denominatione extrinseca, quia scilicet [illegible] Adæ libera.

A

AD HOC SIT SECVNDA CONCL. *Voluntariū per modum actus secundi, quod præsupponitur ad peccatum originale, non est intrinsecum posteris Adæ, sed extrinsecum.* Ita tenet D. THOM. 4. libro, contra gentes, cap. 5[illegible] in solutione secundi argumenti, vbi inquit, *quod posteri Adæ non dicuntur in illo peccasse quasi aliquē actum exercentes*, & FERRARIENSIS ibid. & SCOT. in 2. d. 30. q. 1. in solutione primi argumenti, quæ habetur in quæst. disputata circa distinctionem 55. ad argumenta quæstionū per ordinē, & IACOBVS NACLANTVS super caput 1. epistolæ ad Romanos in digressione de peccato originali, & IACOBVS PAIDA lib. 3. orthodoxarum explicationum.

Probatur primo testimonijs D. AVGVST. nam tomo 7. lib. contra IVLIANVM Pelagianum, cap. [illegible]. cōcedit paruulos nullum habere peccatum propriū, quod (vt constat ex definitionibus concilij TRID. supra adductis) non potest esse verum, nisi vox illa *propriū* referatur ad actionē qua commissum est, & sit sensus, nō habere peccatum commissum propria actione; & tomo 1. libro 1. retractationum, cap. 13. inquit, *peccatum originale non esse voluntariū in pueris voluntate propria, sed solum voluntate primi parentis.* & cap. 15. ait, *paruulos non teneri reos proprietate voluntatis, sed origine.*

B

Secundo probatur ratione quoniam voluntarium per modum actus secundi, ex quo procedit peccatū originale, quod ad nos traducitur, fuit quidē actus elicitus aut imperatus à voluntate Adæ; sed ille actus, neque ex parte sui principij, neque ex parte subiecti, est nobis intrinsecus: ergo neque illud voluntarium. *Probo minorem*, quia principium illius actus fuit voluntas Adæ, quæ nobis est extrinseca; & subiectum fuit ipse Adam.

Confirmatur quoniā actus ille non procedit tanquam à principio efficiente à voluntate pueri, qui modo nascitur ex Adam, neque recipitur in ipso puero, vt in subiecto: ergo solum potest tribui ei denominatione extrinseca.

C

Ad hoc aliqui Respondent, voluntatem Adæ ex qua processit ille actus, fuisse aliquo modo voluntatem suorū posterorum, quia erat voluntas totius capitis naturæ, & ex consequenti erat volūtas omniū participantium naturam humanam tanquā suorum mēbrorum: & ideo actum illum ex parte sui principij esse aliquo modo intrinsecum posteris Adæ, quoniā habuit propriè quandam voluntatem, quæ fuit volūtas ipsorū; & ad hoc reducitur id quod alij dicūt, sc. actum illū non processisse à voluntatibus posterorū Adę prout sūt in ipsis, sed quatenus cōtinebātur in voluntate Adæ, tanquam in volūtate capitis.

Sed iste modus dicendi ex ignorantia procedit, quoniam eius authores non bene percipiunt quomodo effectibus attribuantur ea quæ ipsis conueniunt, prout habent esse in causa. Quare contra eum sic argumentor, *vel* voluntas Adæ erat voluntas suorum posterorum, *vel* continebat ipsorum voluntates ex ordinatione Dei, *vel* ex natura rei, *si primum*: ergo sicut ipsa ordinatio est extrinseca posteris Adę, ita erit eis extrinsecum id quod præcise ratione talis ordinationis attribuitur eis, & ex consequenti erit etiam eis extrinsecum, quod voluntas Adæ reputetur voluntas ipsorum, aut quod ipsorum voluntates contineantur in voluntate Adæ. *Si ergo dicas secundum*, præterquā quod ipsum in se est falsum, quia nihil habeat amplius ex natura rei voluntas Adæ respectu posterorum ipsius Adæ, quam voluntas cuiuscumque parentis respectu filiorum suorum; etiam si admittatur, non sufficit ad hoc, vt ille actus, vt volūtarius, sit intrinsecus posteris Adæ; quod sic *probo*, voluntas Adæ solum potest dici ex natura rei voluntas posterorū, aut continere eorum voluntates, quatenus ipsi posteri continentur in Adam tanquam in suo principio: sed posteris Adæ est extrinsecum contineri hoc modo in Adam; ergo est etiam eis extrinsecū, quod voluntas Adæ reputetur eorum, aut contineat voluntates ipsorum; *consequentia* patet, quia quando aliquis status est extrinsecus alicui rei, etiam ea quæ ei conueniunt præcise, quatenus habet talem statum, sunt ei extrinseca; Et *minor* probatur, quia status quem habent posteri Adæ, quatenus continētur in Adam, est habere esse in potentia & in virtute causę: ergo non potest esse intrinsecus ipsis. sicut nulli effectui est intrinsecus status in quo solum habuit esse in virtute suæ causæ, neque quod fuerit producibilis à sua causa est aliquid intrinsecum ipsi, sed solum quædam denominatio extrinseca sūpta à virtute causæ.

Secundo defectus aut perfectiones conuenientes effectibus, quatenus habent esse in suis causis solū conueniunt eis extrinsece: ergo quod voluntas Adę sit voluntas posterorum, aut quod contineat voluntates ipsorum præcise, quatenus tales posteri continentur in Adam, solum conuenit eis extrinsece; *consequentia* patet ex paritate rationis, & *antecedens probatur*, quia filij nati ex ancilla dicuntur serui prout habent esse in ea, & tamen ista denominatio non est intrinseca ipsis iam natis, alias simul possent dici secundum suam entitatem intrinsecam serui & liberi, si libertate donentur, quia per hoc non tollitur quod habuerint esse in matre, & ex consequenti quod secundum istam rationem dicantur serui. Item qui comburit arborem, non dicitur comburere fructus secundum propriam entitatem eorum, sed solum extrinsece, quia comburit principium productiuum ipsorum.

VLTIMA CONCLVSIO. *Vt peccatum originale, quod est intrinsecum posteris Adæ, sit respectu ipsorum proprie & vere peccatum, prout peccatum sumitur pro peccato habituali, satis est quod voluntarium per modum actus primi, quod est requisitum ad huiusmodi peccatum, sit intrinsecum posteris Adæ, & quod voluntarium per modum actus secundi, quod debet præsupponi, conueniat eis extrinsece.* Hæc conclusio videtur necessario concedenda, si commode velimus defendere ea, quæ fides docet de peccato originali: quia si ad hoc vt aliquid sit proprie peccatum, requiritur vt sit aliquo modo voluntarium, cum ille alius modus non possit conuenire peccato, quod est in posteris Adæ, vt satis probabiliter ostensum est, sequitur quod illud non sit proprie peccatum: sed manifesta huius conclusionis ratio ex ipsius peccati originalis natura potest

 desumi,

desumi, nam quia est peccatum habituale & non denominat peccatum, sed peccatorem, non oportet quod sit voluntarium in actu secundo, cum traducitur ad posteros Adæ, sed satis est quod præsupponat huiusmodi voluntarium, & procedat ex eo quod vere non est peccatum personale, sed originale, & ex consequenti ab alio per generationem participatur: ideo non procedit, neque potest procedere ex actu personali, sed ex actu originis, hoc est eius, à quo participatur, & propterea etiã nõ præsupponit voluntarium in actu secundo, in eodem supposito sed in alio.

Sed ex his nascitur difficultas, quoniã actus Adæ ex quo resultat ille defectus qui in suis posteris dicitur peccatũ originale, non est neque fuit eis volũtarius, quoniã nunquam fuit in eorũ potestate: ergo neq; ille defectus est eis volũtarius sicut requiritur vt respectu ipsorũ, sit proprie peccatum habituale; *probatur consequentia*, quia esse voluntariũ, sicut requiritur ad peccatũ, non est solũ esse in voluntate, vt in subiecto, sed esse in potestate voluntatis, vt est potẽtia actiua, hoc est, procedere aliquo modo ab ea: cõstat autẽ quod ille defectus non est ita in potestate voluntatis, quæ nullo modo fuit principium actus ex quo resultat.

Confirmatur primo, quia iniquum videtur imputari alicui ad culpã, & consequenter ad pœnã, id quod nullo modo est in potestate suæ voluntatis.

Confirmatur secundo, quia ex motibus etiam proprijs & personalibus, quibus aliquis non præbet liberũ consensũ aut formalẽ, aut interpretatiuũ, nõ relinquitur aliquid in ipso quod proprie habet rationem culpæ, ergo multo minus relinquitur actibus ex alienis.

§ 6. *Præmittuntur nonnulla ad solutionem argumentorum partis negatiuæ huius dubij secundi.*

AD *solutionem* huius difficultatis, & argumẽtorũ quæ in principio huius dubij proposuimus, *aduertendũ est*, quod Adam constitutus est à Deo caput omniũ hominum, nõ solũ in esse naturali, sed etiam in esse morali: quoniã non solum statuit Deus vt ab ipso propagaretur tota natura humana, sed etiã quod ex ipso ad suos posteros deriuarẽtur principia operandi bene moraliter, scil. gratia, iustitia originalis, & virtutes; ita vt sicut ab ipso in esse naturali pẽdebat multiplicatio naturæ humanę: ita & ab eo vt ab agenti morali, penderet conseruatio illius status, & in eius deliberatione situm esset quod status ille, quatenus erat donum toti naturæ humanæ concessum, permaneret aut amitteretur. Et quoniã Adam sic constituebatur caput à Deo suorum posterorum quoad esse morale, necessarium fuit vt etiam statueretur, quod eius voluntas esset aliquo modo volũtas posterorum, aut contineret eorum voluntates, vt quicquid Adam vellet, censerentur sui posteri corã Deo velle voluntate ipsius Adæ, nõ quidem physice, sed moraliter, & secundum prudentem & moralem existimationem: quoniã cum voluntas sit primum principium operandi moraliter, non potest aliquis esse caput quoad esse morale, respectu aliorũ, nisi aliquo modo cõtineat eorũ voluntates in sua; potestque hoc explicari isto exemplo, sicut si quis transferat suum consensum in alterum, ita vt profiteatur se velle illud, quod alter voluerit, poterit dici moraliter velle voluntate alterius, id quod alter

A vult: sic etiã de posteris Adæ poterit dici, quod voluerũt volũtate Adæ id quod Adã voluit, quoniam Deus constituit, eorum voluntates & consensus in voluntate Adæ; & ex hoc fit vlterius, vt præceptum impositum Adę, quatenus sua voluntas erat voluntas suorum posterorum, obligaret etiam ipsos posteros ex consequenti quod Adamo transgrediente tale præceptum, etiam posteri censerentur transgredi ipsum. Verum hæc dignitas capitis in esse morali nõ conueniebat Adæ quantum ad omnes actus suos, sed solum quantũ ad illos ex quibus pendebat conseruatio vel amissio status innocentiæ, quatenus erat donum totius naturæ: & ideo quamuis commisisset aliqua peccata post amissum eum statum, non imputarentur suis posteris, vt postea dicam.

Quod si obijcias, non potuisse Deum ita constituere in voluntate Adæ voluntates suorum posterorum sine consensu ipsorum. *Respondetur* falsum esse hoc, & gubernator rerum nostrarum iure suo & sine proprio consensu nostro potuit statuere, vt voluntas Adæ esset nostra, ita vt censeremur velle quod ipse vellet, & nolle quod nollet; & obligare nos in

B ipso Adamo ad seruandas quascunque leges, & quomodocunque ipse vellet. Neque quod ita hoc fecerit, potest iure alicui videri durum, quoniam in eo conseruauit summam æquitatem, & maxime consuluit nostræ vtilitati: *primo* sicut nos obligauit suis præceptis in Adam, quam diu ipse permaneret in iustitia originali, ita etiam concessit omnibus in ipso iustitiam originalem; *deinde* quia vt Adam nõ transgrederetur sua præcepta muniuit eum gratia, & innumeris auxilijs atque donis, & omnes interiores inimicos ei abstulit; & *tandẽ* quoniam propter transgressionem non imposuit nobis aliam pęnam, quam vt priuaremur gratuitis, & quæ nostræ naturæ non erant debita.

Quod si rursum obijcias quod quamuis filij nondũ nati possunt in suo parente obligari ad exercẽdum proprias actiones, quando postea exstiterint, & id possit fieri lege stabili, vt in materia de legibus solet dici: tamen quod obligentur ad actiones parentis quæ non sunt in ipsorum potestate, ita vt parente peccante, etiam ipsi filij qui nondũ sunt nati, censeantur vere & proprie peccare, videtur inauditum &

C impossibile.

Respondetur, quod quãuis hoc nõ possit fieri potestate humana, tamen alia est ratio de potestate diuina, quæ sicut se extendit ad omnes res, & ad õnes modos earũ: sic etiam obligare potuit omnes homines in primo parente, nõ solum ad proprias ipsorũ actiones futuras, sed etiã ad aliquam actionẽ primi parentis exercendũ aut non exercendũ; non ea ratione qua ab eo sunt separati, sed eo modo quo erãt in ipso. Neque hoc mirũ est, *tum* propter rationes assignatas, *tũ etiã quia* etsi nos simpliciter nascamur peccatores singuli propter singula peccata quæ à prima illa transgressione cõtrahimus: tamen sicut fructus arboris non dicuntur simpliciter comburi cum radix comburitur, sed eo modo quo sunt in radice, sic etiam nos non dicimur simpliciter commisisse transgressionem illam, sed eo modo quo in primo parente continemur.

Sed adhuc obijcies, ex his, quæ diximus, solum colligi, potuisse Deum ita constituere Adamum caput morale omnium hominum: non tamen quod de facto id fecerit, & ideo hoc sine fundamento affirmari.

Respon-

Respondetur vtrumq. colligi si recte intelligantur quæ [illegible] sic enim Deus potuit id facere, & ex eo quod ita fecerit red[illegible] facilior explicata po[illegible] de peccato originali, & ideo non [illegible] fundamento quod ita fecerit; colli[illegible] ex scriptura & sanctis patribus, nam [illegible] ad Rom. 5 postquam dixit: *quod per vnum hominem peccatum intrauit in mundum* subiecit) *in quo omnes peccauerunt*: quasi diceret, ideo per vnum hominem [illegible] peccatum, quia ipso peccante omnes peccauerunt: ad hoc autem videtur necessariũ quod voluntas Adæ esset aliquo modo voluntas posterorum, quoniam alias actus eius non posset attribui ipsis [illegible] eo diceremur peccare. Itẽ ex patribus AVGVST. 2. tomo epistola 105. ita inquit, *neque enim damnantur qui non peccauerunt, quandoquidem illud, ex vno in omnes pertransijt, in quo ante propria in singulis quibusque peccata, omnes communiter peccauerunt*; & tom. 5. lib. 16. de ciuit. Dei cap. 27. referens, illa verba Gen. 17. *masculus qui non circumcide[illegible] carne præputii* 8. *die, interibit anima illa de genere suo, quia testamentũ meum dissipauit*: (sic enim refert verba textus) intelligi, per *testamentum* præceptum, quod ADAMO impositum [illegible] dissipauerunt cum in illo peccauerũt: B BASILIVS etiam hom. 1. quæ inscribitur de laudibus [illegible] ita inquit, *quoniam non ieiunauerimus, [illegible] in primo parente, exulamus è paradiso* Et ORIGENES ad ROMANOS 5. *[illegible] & eo declinante à via recta declinauimus.*

Sed circa hoc solet inquiri, an vt Adã constitueretur caput saltem posterorum, quoad esse morale, ita vt eius peccatum imputaretur etiam ipsis ad culpam, fuerit satis, quod esset eorum caput quoad esse naturale: hoc est quod in ipso contineretur tota natura humana vt in principio & origine naturali; an vero fuit necessarium, quod interueniret pactum aliquod à Deo cum Adam factum, isto aut alio simili modo, do tibi iustitiam originalem ea lege, vt, si præceptis meis parueris cõserues tibi & tuis posteris, sin minus amittas eam tibi & omnibus, & reddas [illegible] omnes mihi inimicos.

Ad hoc CAIET. & PIGHIVS locis citatis, VEGA 2. libro in Tridentinũ, capite 2. & SCOTVS in 2. d. 3. q. 1. §. *ad argumenta quæstionum per ordinem*, in solutione 3 supponunt vt certum necessarium fuisse pactũ illud, & ita de facto interuenisse, SOTVS C vero libr. 1. de natura & gratia capite 10 [illegible] huiusmodi pactũ, & dicit esse fabulam, & fuisse introductam, sine ratione & sine testimonio; supponitque vt certum satis esse, quod tota natura contineretur in Adam, vt inficeretur eius peccato.

Mihi tamen tria videntur dicenda. *Primum est*, non sufficere quod tota natura humana contineretur in Adam tanquam in origine, vt ipse Adam esset caput morale illorum posterorũ, ita vt eius peccatũ imputaretur posteris ad culpam: *Probatur* quoniam [illegible] omnia peccata Adam transfunderentur ad nos, & omnia peccata parentum ad suos filios. *Alterum* est non fuisse necessarium pactum firmatum illa conditionali promissione ex parte Dei, & expresso consensu ex parte Adæ accipientis eã; neque de facto interuenisse tale pactum. *Probatur* nã in primis quod non fuerit necessarium cõstat ex eo quod Deus iure dominij, potuit suis præceptis obligare Adamũ, siue pro se solo siue pro se & sua posteritate simul nõ expectato aliquo cõsensu ipsi[illegible]. Quod vero de facto non interuenerit, probatur, *tũ* A *quia* indignum videtur maiestate Dei, & alienũ ab eo modo quo imponere solet præcepta hominibus: non enim ad hoc postulat consensum ipsorum; *tum etiam* quia nullibi fit mentio talis pacti, neque obstat illud Oseę 6. *Ipsi autem sicut Adam transgressi sũt pactum, ibi præuaricati sunt in me*: quoniam solus HIERON. intelligit locum illum de peccato Originali: & quamuis de eo intelligatur, potest dici, sumi pactum, pro lege vt etiam aduertit ibi HIERON. & eodem modo exponi potest illud Genesis 17. *masculus, cuius præputij caro circũcisa nõ fuerit, delebitur anima sua de populo suo, quia pactum meum irritum fecit*, si sequamur sententiam AVGVSTINI qui libro 16. de ciuit. Dei, capite 27. vt paulo superius retuli, exponit hęc postrema verba de peccato originali, nã dici potest cum ipso, per *pactum*, siue *testamentũ* vt ipse legit, intelligi præceptum impositum Adæ.

Vltimum est requiri decretum Dei quo statuerit voluntatem Adæ habendam esse pro voluntate posterorũ quantũ ad obseruationẽ, & transgressionẽ suorũ præceptorum, quatenus ex eis pẽdebant conseruatio, & amissio iustitiæ originalis, prout erat donum toti naturæ collatum in Adam, & quod huiusmodi B decretum manifestatet ipsi Adæ. Et imprimis decretum illud fuisse necessarium, patet, quoniam non potuit aliunde prouenire, quod voluntas Adæ reputaretur voluntas suæ posteritatis. Quod vero fuerit etiam necessarium manifestari Adæ, probatur, quoniam alias transgressio illius præcepti non esset voluntaria ipsi vt capiti, quia circũstantia omnino ignota, nõ potest esse omnino volũtaria, & ex consequenti non esset peccatũ capitis formaliter, sed particularis personæ, atque proinde non transfunderetur in posteros, quia solum potest transfundi illud peccatum, quod committit vt caput.

Et si quæras an potuisset Adam constitui caput morale reliquorum, ita vt eius peccatum imputaretur eis ad culpam, quamuis non esset caput eorum naturale?

Respondetur, de facto solum fuisse constitutũ caput morale respectu eorum, quorum fuit caput naturale per seminalem propagationem, & propterea dicemus postea, hominem, qui produceretur miraculosè sine semine viri etiam ex humana carne vel sanguine nõ contracturũ peccatũ ex Adam, de potentia vero Dei absoluta *dicunt aliqui*, potuisse illo modo cõstitui caput morale quãuis non esset caput naturale, vt si daretur ei iustitia pro se & pro alijs, ita vt etiam amitteret eam pro se & pro alijs, & cõsequenter dicunt esse possibile secundum potentiã Dei absolutam, quod peccatum alicuius angeli vel hominis, traduceretur in alium hominem iam natum & nasciturum ex alio homine; fatentur tamẽ quod illud peccatum non posset dici originale, quia non traduceretur ab origine naturæ.

Et si ab eis quæras, qua actione traduceretur huiusmodi peccatum?

Respondent forte non requiri actionem, sed sufficere non traduci iustitiam in cuius priuatione consisteret peccatum: sicut sufficit negatio actionis qua deberet produci aliqua forma in suo subiecto, vt sit in eo priuatio talis formæ aut posset; traduci per moralem quandam resultantiam, de qua dicemus dubio sequenti.

Sed mihi certum videtur, nõ posse aliquẽ hominẽ cõstitui caput morale illo modo respectu hominis habentis vsũ rationis, qui requiritur ad discernẽdũ

inter bonum & malum morale, quoniam iste non potest sine suo consensu obligari ad obseruationẽ alicuius legis per actus alterius, qui non sunt in eius potestate, alias posset omnino inuitus & renitente propria voluntate peccare in altero & participare in seipso peccatum & culpam: vt si cum alter peccaret contra illam legem, ipse detestaretur peccatũ illud actuale, & vellet placere Deo super omnia & obseruare legem illam, si sibi esset possibile; & idem censeo probabilius respectu nondum nati, sed nascituri ex alio homine, aut pueri iam nati qui non habet illum vsum rationis: Adducorque in hanc sententiam, quia isti nõ sunt aliquid illius hominis ergo non potest fieri sine ipsorum iniuria quod actus illius hominis imputentur ipsi ad culpam; patet *consequentia*, quia si imputarentur ad pœnam quæ esset punitio culpæ, fieret eis iniuria: ergo à fortiori si imputarentur ad culpam. *Item* quia vel peccante isto homine dicerentur pueri isti peccare quatenus in eo, vel quatenus sunt in seipsis. *Primum* dici non potest, quia sunt omnino seiuncti & separati ab eo; neque *secundum* quia nihil habent in seipsis ratione cuius dicantur peccare: ergo nullo modo dicentur peccare, & ex consequenti peccatum illius hominis, non imputabitur eis ad culpam.

Confirmatur testimonio AVGVSTINI qui tomo 2. epistola 23. quæ est ad BONIFACIVM ita inquit, *iam itaque, cum homo in seipso est, ab eo, qui genuit, alter effectus, peccato alterius sine sua consensione non tenetur obnoxius*; & paucis interpositis, *non trahit alter ab altero, scilicet, peccatum, quoniam sua vnoquoque propria vita viuente iam est vnde dicatur, anima quæ peccauerit, ipsa morietur*; & rursum aliquanto ante medium epistolæ, *Cæterum cum infans non redeat in parentem, vt cum illo & in illo vnus homo sit, sed omnino alter sit, habens carnem suam & animam suam, anima quæ peccauerit ipsa morietur.* Vbi sæpe repetitur ad hoc probãdum testimonium illud Ezechielis 18. quare ego, licet credam non fuisse satis, quod ADAM esset caput naturale aliorum hominum, vt etiam esset caput morale: tamen existimo fuisse necessarium saltem vt fundamentum. Et ex his patet solutio huius difficultatis, manet siquidem explicatum qua ratione actus ADÆ fuit voluntarius suis posteris.

§ 7. *Soluuntur argumenta adducta in initio huius secundi dubij.*

AD PRIMVM argumentum positum in principio huius dubij, *Respondetur* peccatum originale esse puero voluntarium voluntate ADÆ, quatenus erat voluntas suorum posterorum modo superius explicato; & *ad primam* obiectionem contra hoc propositam, *Respondetur* maiorem, esse solum veram de eo, quod est mihi voluntarium, quatenus sum in meipso, nam prout etiam in alio potest mihi esse aliter voluntariũ, aliquid scilicet statuẽte Deo, vt volũtas eius, in quo etiam, reputaretur mea. Ad *secundum* vero patet solutio ex conclusionibus statutis, & peculiariter ex vltima.

Ad secundum argumentum respondetur, & solutio patet ex tertia suppositione posita ante conclusionem, vbi explicaui qua ratione conueniat peccato habituali esse transgressionem legis siue deuiationem ab ea, & idem dicendũ est de peccato originali quod contrahit in seipso, qui nascitur ex ADAM.

A *Ad vltimum argumentum* respondetur, maiorem illam tantum esse intelligendam de peccato personali, de quo ibi loquitur ARISTOTELES, vel si intelligenda sit de omni peccato, satis esse, ad eius veritatem esse situm in nostra potestate, quod sit vel non sit, aut ratione propriæ voluntatis, aut alienæ, quæ reputatur nostra.

Ad primam confirmationem Respondetur, quod vt D. HIERON. exposuit sup. q. 21. art. 2. ARISTOT. per dignum reprehensione intelligit imputabile ad culpam, quoniã sumit ipsum prout opponitur laudabili quod conuenit operibus virtutum: & in hoc sensu peccatum originale in puero potest dici dignũ reprehensione, quia imputatur ei ad culpam; & merito, quoniam per voluntatem Adæ, quæ modo iam exposito, erat sua, potuit vitare ipsum. Ex quo patet, non esse eandem rationem de defectibus naturalibus, qui in argumento referuntur, quoniam non sunt nobis voluntarij, neque volũtate propria, neque aliena quę reputatur nostra, & ideo non possunt nobis imputari ad culpam. *Quod* si contendas Aristotelem sumere reprehensionem pro punitione

B aliqua dicam peccatum originale in puero esse dignum punitione, quæ est pœna damni, non tamen ea quæ est pœna sensus.

Ad secundam confirmationem Respondetur, puerum potuisse resistere causæ sui peccati, & vitare suum peccatum, non voluntate propria, sed aliena, quæ ad sensum expositum reputatur sua. Ex dictis in hoc dubio patet solutio primę difficultatis positæ in principio huius articuli.

§ 8. CIRCA secundam conclusionem est

II. DVBIVM.

Quod est tertium in ordine articuli.

Vtrùm hoc peccatum per generationem traducatur ad posteros Adæ?

Proponitur pars negatiua cum argumentis.

C PARS NEGATIVA probatur *primo*, quia peccatum duntaxat, potest esse in anima rationali vt in subiecto: sed semen non habet vim ad producendum animam, neque ad agendum in ipsam, cum sit corpus, illa vero spiritus; ergo non potest per generationem traduci hoc peccatum à primo parente in posteros, patet consequentia, quia quicquid parentes efficiunt in prole, virtute seminis efficiunt.

Secundo quando puer nascitur ex parẽtibus baptisatis, non potest accipere peccatum ab eis: ergo non deriuatur ad ipsum peccatum per generationẽ; patet *consequentia*, quia parentes sunt principia immediata generationis, & quod per generationẽ deriuatur, debet ipsis mediantibus cõmunicari; *antecedens* vero probatur, quia illi parẽtes, cum generãt, non habent peccatũ originale, quia iam est ipsis per baptismum remissum, ergo non possunt illud communicare filio, quia nemo dat quod non habet.

Dices quod parentes isti cõmunicant peccatum filio, quatenus sunt instrumenta ADÆ, & ideo non est necessarium quod habeant in se peccatum illud, quia ista maxima intelligitur de causa principali, non de instrumentali.

Sed

Sed contra, quia neque ipse Adam habet peccatum originale cum generatur iste puer, ergo non potest proximus parens, etiam vt instrumentum Adæ, communicare hoc peccatum filio.

Vltimo, eo modo traducitur peccatum originale à primo parēte in posteros quo traduceretur iustitia originalis si ipse in ea permansisset: sed iustitia originalis non traduceretur virtute seminis, quia erat qualitas supernaturalis, quam habebat natura humana ex dono Dei: ergo neque modo traducitur peccatum ex vi seminis, & ex consequenti non traducitur per generationem.

§ 9. *Referuntur varij modi dicendi.*

IN HAC RE omnes catholici authores supponūt peccatum originale deriuari per generationem à primo parente in posteros, quoniā ita est definitum in concilijs; nam in concilio MILEVITANO, cap. 2. dicitur: *in paruulis regeneratione mundari, quod per generationem traxerant.* Et in concilio TRID. sessione sexta, decreto de iustificatione, cap. tertio, ita dicitur: *nam sicut reuera homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam iniustitia contrahant &c.* Sed in modo explicandi hoc differunt inter se, nam, vt refert D. THOM. hic, quidam contendebant, animas rationales produci virtute seminis, vt sic defenderent quod virtute seminis ad ipsas potest perduci peccatum. Sed hanc sententiam appellat D. THOM. errorem hic & 1. p. q. 118. art. 2. appellat hæresim, & merito quia ex hoc sequitur, animam esse mortalem, quod est contra illud, *animam autem non possunt occidere*, vt determinatū est in Concilio LATERAN. 2. sub LEONE 10. sess. 8. vbi ex his & alijs, sacræ scripturæ verbis de fide esse decernitur, animam esse immortalem: neque ergo ista de traductione peccati originalis per generationem pendet ex alia, de nostrarū animarum creatione, quamuis AVGVSTI. epistola 28. ad HIERONYMVM oppositum videatur sentire propter quod tā difficilis ei visa est ista, quæstio vt à HIERONYMO summis precibus contendat vt eū ab ea liberet, quoniā licet anima rationalis producatur per creationem, non tamen creatur nisi vt sit pars naturæ humanæ.

Alij dixerunt à sibilo serpentis immissam esse morbidam qualitatem corpoream primis parentibus, à qua à semine participata, inficitur caro prolis; & ex coniunctione cum carne ita infecta, anima contrahit peccatum originale; ita quod illa morbida qualitas in carne existens, non sit formaliter peccatum, sed occasio vt anima participet peccatum, ita tenet MAI. in 2. d. 30. & sequuntur illum GREGORIVS ibidem quæ. 1. & HENR. quod. 1. q. 21. & quodlibeto 2. q. 11. verum est quod iste author non reducit morbidam qualitatem seminis ad sibilum serpentis, vt ad causam, sed ad deordinationem voluntatis primi parentis, ex qua consecuta est rebellio carnis contra spiritum, quę est illa morbida qualitas, & idem videtur sentire ALMAI. in moralibus tractatu 3. cap. 19.

Hanc sententiam, vt refertur, secuti sunt antiquiores scholastici, & vere his authoribus occasionem dicendi hoc videtur dedisse AVGVSTINVS libro primo, de nuptijs & concupiscentia capite 25. vbi concupiscentiam, *dicit esse affectionem quandam malæ qualitatis in carne*; & libro primo contra IVLIANVM, vbi inquit, *eo modo, dum corpori iungitur, inquinari ab hac mala qualitate, sicut in vase vitiato, aqua corrumpitur.* Quę testimonia refert GREGORIVS loco citato.

Sed hæc sententia de qualitate morbida iam ab omnibus reijcitur, & merito: quia licet fictio illa de productione morbidæ qualitatis in semine admitteretur; restat explicandum id, de quo est tota difficultas, scilicet, quomodo illa qualitas, quæ corporea est, cum sit in subiecto corporeo, possit agere in animam immaterialem producendo in ea peccatum.

Alias rationes contra sententiam istam adducunt SCOTVS in 2. d. 31. q. vnica, & habentur d. 32. contra istam viam, & DVRANDVS d. 31. q. 1. n. 5. & sequentibus.

§ 10. *Resoluitur quæstio secundum opinionem Diui Thomæ.*

TERTIVS modus dicendi est D. THOMÆ hic in solutione secundi argumēti, vbi inquit, quod, licet anima rationalis non producatur virtute seminis potest dici, quod ipsum semen habet virtutē ad producendū in ea peccatum, non quia immediate agat in ipsam, sed quia habet virtutem ad producēdum naturam humanā, disponendo ad vnionē animæ cū materia: & ad naturā ita deriuatā virtute seminis ex primo parente consequitur peccatū, & iste modus dicēdi continet veritatē si recte intelligatur.

QVARE AD EIVS explicationem *aduertendū* est *dupliciter* posse intelligi ex peccato Adæ infici naturam humanā, scil quo ad sufficientiā & quo ad efficaciam. quo ad sufficientiam dicitur infici peccato, quia illud erat peccatū capitis, & ex cōsequenti erat totius naturę humanæ, quatenus in illo capite continebatur, & ideo erat de se sufficiens ad fœdandam actu omnem naturā indiuiduam deductā virtute illius capitis ad actualē existentiā. Et isto modo erat vere infecta tota natura humana in Adam antequā aliquos filios generaret: at vero quo ad efficaciam dicitur natura humana infici ex peccato Adæ, quādo actu participat peccatum in se ipsa, ad quod, vt patet necesse est ipsam existere.

Hoc supposito sit PRIMA CONCLVSIO, *ad hoc vt tota natura humana dicatur infecta quoad sufficientiam, non est necessaria actualis hominū multiplicatio, per naturalem propagationē, sed sufficit vt Adam peccauerit, vt caput naturæ humanæ inesse morale, iuxta sensum explicatum*; hæc conclusio ex dictis constat.

SECVNDA CONCLVSIO; *vt alia natura humana distincta numero ab ea quæ fuit in Adam, dicatur infici, quoad efficaciam, ex peccato Adæ; hoc est participet actu peccatum sibi intrinsecū; necessaria est actualis generatio, facta virtute seminis immediate, aut mediate decisi ab Adam.* Dixi in conclusione distincta numero ab ea quæ fuit in ADAM, quoniam aliqui concedunt in ADAM peccatū originale, non solum causaliter, sed etiā formaliter, quod si verū sit (de quo dicemus infra) ad hoc vt natura, quæ fuit in ADAM, participaret illud peccatum, non fuit necessaria generatio, sed satis fuit peccatum actuale ipsius Adæ. Ista conclusio duas continet partes, *prior* est, esse necessariam actualem generationem; Et hoc *probatur* quia peccatum illud, non potest quo ad efficaciam participari, nisi à natura actu existente, ad hoc vero vt natura existat, necessaria est actualis generatio; *Posterior* est hanc generationem

debere fieri virtute ſeminis deciſi ab ADAM mediate vel immediate, & hæc etiam *probatur*, quia ſolũ transfunditur peccatum ADÆ ad eos quorum eſſe fuit caput in eſſe morali. Et ſolum fuit caput in eſſe morali eorum, quorum fuit caput in eſſe naturali, vt patet ex his quæ diximus dubio præcedenti, at in eſſe naturali ſolum fuit caput eorum, qui ab naturali propagatione deſcẽdunt, quod eſt generati virtute ſeminis ab ipſo deciſi mediate vel immediate.

TERTIA CONCLVSIO. *Generatio facta virtute ſeminis deciſi ab* ADAM *requiritur ad hoc vt ex* ADAM *deriuetur peccatum, quo alij inficiuntur, quoad efficaciã, non tamen requiritur, vt productio talis peccati, ſed vt productio ſubiecti cum debito, aut neceſſitate habendi ipſum. Prima pars* patet ex præcedenti concluſione, *ſecunda* vero *probatur*, quoniam peccatum originale in poſteris ADÆ non eſt formaliter aliquid reale poſitiuum, vt infra dicemus, ergo non producitur per ſe media actione reali poſitiua. Deinde peccatum illud in poſteris, habet rationem defectus moralis, ergo eſt à cauſa morali agente defectuosè in genere moris, vt ſic ſeruetur proportio inter cauſam & effectum, ſed generatio neque ratione proximi parentis, neque ratione primi, ſcilicet ADÆ pertinet ad genus moris, ergo non eſt actio, per quam producitur peccatum originale in poſteris. Item peccatum ADÆ eſt cauſa huius peccati; & non concurrit phyſico vt dicemus concluſione ſequenti, ergo neque media generatione, & ex conſequenti generatio non eſt actio productiua huius peccati, patet *conſequentia*, quia concurrere media generatione non eſt concurrere moraliter, ſed phyſice: *Tertia etiam pars probatur*, quia non reſtat alius modus quo dicatur huiuſmodi peccatum traduci per generationem.

Confirmatur teſtimonio D. ANSELMI, qui libro de conceptu Virginali, capite ſeptimo, inquit, *de ſemine & in ipſa conceptione contrahi hoc peccatum, non quia in ſemine ſit immunditia peccati aut peccatũ ſiue iniquitas, ſed quia ab ipſo ſemine & ab ipſa conceptione, incipit homo eſſe; accipit neceſſitatem vt habeat peccati immunditiam.*

SED OBIICIES peccatum quo inficitur puer qui modo naſcitur, incipit nunc eſſe, ergo id quod eſt eius cauſa concurrit nunc ad eius productionem, media aliqua actione, cum ergo ADAM qui eſt eius cauſa non poſſit nunc concurrere ad aliquem effectum niſi medio ſemine ſuorum poſterorum, atque adeo media generatione, ſequitur quod generatio ſit actio productiua peccati originalis.

AD HOC SIT VLTIMA CONCLVSIO. *Peccatum actuale Adæ quatenus fuit peccatum capitis, eſt cauſa originalis peccati, quod incipit eſſe in puero, qui modo naſcitur, non quidem concurſu phyſico, ſed morali non per modum meriti, vel demeriti, ſed per modum cauſæ efficientis, media quadam reſultantia morali, neque oportet conſtituere aliam cauſalitatem per ſe terminatam ad tale peccatum. Prima pars* concluſionis aperte videtur colligi ex PAVLO ad Romanos 5. vbi ita inquit, *per vnum hominem peccatum intrauit in mundum*; & paucis interpoſitis, *in quo omnes peccauerunt*: quaſi diceret vnus homo fuit cauſa peccati quod intrauit in mundum, non quomodocunque, ſed quatenus eo peccante omnes peccauerunt.

Et confirmatur teſtimonio AVGVSTINI nam tomo 7. lib. 2. de nuptijs & concupiſcentia c. 26

A ait: *voluntarium peccatum primi hominis eſſe cauſam peccati Originalis*, & cap. 27. Pelagiano interroganti, per quid peccatum inueniatur in paruulo, vtrum per voluntatem ipſius paruuli, an per nuptias, an per parentes: Reſpondit per nihil horum inueniri, ſed per peccatum primi hominis, idque ſæpe repetit & confirmat teſtimonio D. PAVLI ſupra adducto, & capite 28. eidem Pelagiano interroganti ita, non peccat iſte qui naſcitur, non peccat ille qui genuit, non peccat iſte qui condidit, per quas rimas inter tot præſidia innocentiæ fingis peccatum ingreſſum. Reſpondit his verbis: *quid quæris latentem rimam cum habeat apertiſſimam ianuam, per vnum hominem* ait apoſtolus, *per vnius delictum* ait apoſtolus, *per vnius hominis inobedientiam* ait apoſtolus. *quid quæris amplius, quid quæris apertius, quid quæris inculcatius?*

Secunda etiam pars probatur, quia peccatum ADÆ nullo modo eſt phyſice nunc cum naſcitur iſte puer, ergo non poteſt concurrere phyſicè ad peccatum quod incipit eſſe in ipſo; *conſequentia patet*, quia quod non eſt non poteſt concurrere phyſicè.

B *Confirmatur* quoniam ADAM ad nihil huius peccati poteſt concurrere phyſice niſi media generatione, conſtat autem ex præcedenti concluſione, quod generatio non eſt productio peccati. *Tertiam* partẽ ſtatuo contra SOTVM qui in 2. d. 81. quæſtione vnica, ad argumenta quæſtionum per ordinem in ſolutione tertij, dicit quod cum peccatum originale in iſto puero conſiſtat moraliter in priuatione iuſtitiæ originalis ſolum habet duas cauſas, alteram negatiuam, hoc eſt non dantem iuſtitiam, & hæc eſt Deus, & alteram demeritoriam, & hæc eſt Adam peccans, quoniam Adam peccando demeruit ne daretur ſuis poſteris iuſtitia: & addit non obſtare quod peccatum Adæ tranſierit, quoniam ſicut meritum quamuis ſecundum ſe tranſeat maneat in acceptatione diuina, quia Deus ita confert præmium pro eo ac ſi eſſet præſens, ita demeritum quamuis tranſeat, quantum ad actum manet in ſcientia diuina, quia Deus ita punit propter ipſũ ac ſi eſſet præſens, & ſequitur eum in tractatu de peccato originali, capite ſeptimo, vbi inquit peccatum ADÆ ſimul eſſe cauſam meritoriam & efficientem peccati, quod eſt in paruulo. C

NOS VERO DICIMVS peccatum Adę non concurrere per modum meriti aut demeriti, ad infectionẽ peccati, quod incipit eſſe in paruulo, & idẽ ſentiunt expreſſe DACAN art. 2 qui eſt de peccato originali § ex his vidimus; & DRIEDO lib. 2. de captiuitate & reductione generis humani tractatu 2. & cap. 2. p. 4. Et *probatur primo* quoniam Adam non fuit caput influens in ſua membra per modum meriti, quoniam hoc ſolum conuenit Chriſto, neque per modum demeriti.

Confirmatur quia ſi non peccaret non traduceret meritorie gratiam & iuſtitiam ad ſuos poſteros, ergo neque peccando traducit demeritorie peccatum. Item quia ſequeretur quod peccatum originale in puero ſolum haberet rationem pænæ; probatur *conſequentia*, quia ſicut meritum reſpicit præmium, ita demeritum reſpicit punitionem aut pænam.

Confirmatur quoniam priuatio diuinæ viſionis in damnatis ſolum habet rationem pænæ, quia procedit ex operibus ipſorum demeritorie, & à Deo vt denegante eam propter ipſorum peccata; neque ob-

A que obstat quod Paulus ad Romanos 5. dicat quod *sicut per vnius delictum omnes homines in condemnationem, sic & per vnius iustitiam omnes homines in iustificationem vitæ:* nam licet per condemnationẽ intelligat peccatum quoniam opponit eam iustificationi, tamen non comparat iustitiam Christi cum peccato Adæ quantum ad causalitatem per modum meriti, sed quantum ad hoc quod sicut per peccatum Adæ transfusum est peccatum in omnes qui ex ipso per seminalem propagationem ducunt originem, sic & per Christi iustitiam deriuatur iustificatio vitæ in omnes qui ex ipso secundum ipsum renascuntur.

Vltima etiam pars probatur primo quia peccatum Adæ est causa peccati, quod est in puero, & non concursu physico, vt probatum est, ergo morali; at non per modum causæ meritoriæ, aut demeritoriæ, vt modo dicebamus, ergo per modum causæ efficientis moraliter, atque adeo per moralem quandam resultantiam, quia non restat alius modus quo possit concurrere efficienter. Item probatur testimonio D. Thom. qui quæstione 82. articulo secundo, probat in vnoquoque nostrum esse vnum numero peccatum originale ex vnitate causæ, quasi efficientis, quam dicit esse peccatum Adę. B Deinde peccatum Adæ supposita ordinatione diuina, fuit peccatum capitis, ergo ipso iure, atque aliquis fuit membrum Adæ, sine aliqua alia causalitate, est ad ipsum deriuandum illud peccatum.

Confirmatur quia peccatum personale actuale sufficiens est sine noua alia causalitate ad inficiendum subiectum, ita vt relinquat in eo deordinationem habitualem à qua ipso transacto denominetur & sit homo intrinsece peccator, ergo etiam Adæ peccatum est de se sufficiens ad hoc vt ex ipso deriuetur similis denominatio ad sua membra quæ cũ ipso constituunt quodammodo vnum corpus & explicari potest hoc, isto exemplo, si hominem actu peccantem vel existentem in peccato habituali annihilet Deus, & postea reproducat eundem numero hominem per creationem sine gratia, statim habebit talis homo peccatum denominãs peccatorem: & tamen hoc peccatum non est productum per creationem, neque per alium nouum actum istius hominis, vt patet, ergo est subsequutum C virtute præcedentis peccati actualis, supposita actuali existentia subiecti, quæ ipsi conuenit ratione creationis, ergo eodem modo dicemus quod in puero, qui nunc nascitur, est peccatum originale, non quidem productum per generationem, sed subsequutum, & veluti resultans ratione peccati Adæ, supposita actuali existentia subiecti, in esse membri ipsius Adæ quæ ei conuenit ratione generationis.

Ex his sequitur *primo* quomodo sit intelligendum quod concilia in principio citata dicunt, scil. *peccatum originale propagatione transfundi aut generatione contrahi*, non enim est sensus, quod traducitur istud peccatum, per generationem tanquam per actionem per se productiuam peccati, sed quod traducitur tanquam per conditionem necessariam requisitam concomitanter, quia per ipsum fit mẽbrum Adæ, atque adeo subiectum cum debito & necessitate habendi peccatum, & ad hoc consequitur ipsum peccatum. Neque obstat quod conciliũ Trid. loco ibi citato comparet renascentiam ex Christo cum propagatione ex Adam, & quod regeneratio quæ fit per baptismum sit productio gratiæ & iustitiæ, quoniam comparatio illa non debet intelligi quantum ad omnem modum causalitatis, vt paulo superius dixi de eadem comparatione facta à Pavlo ad Romanos 5.

Neque etiam obstat quod peccatum originale non possit dici originale nisi traduceretur per generationem, quoniam ad hoc non est necesse quod generatio sit productio ipsius, sed satis est quod concurrat ad eius traductionem modo explicato.

Secundo sequitur non esse fingendam in semine ad hoc aliquam virtutem ei superadditam, sed satis esse quod sit decisum mediate aut immediate ab Adam, quia ex hoc habet quod possit efficere filios Adæ.

Sed contra conclusiones has, sunt duo argumenta. *Primum* est, quia sequitur ex eis quod semper is qui generat, peccet, quia dat operam rei ex qua necessario, & infallibiliter sequitur peccatum in prole.

Respondetur negando sequelam, quia non operatur vt causa moralis, sed vt causa naturalis, item quia vtitur iure suo & intendit bonum finem, scilicet, speciei conseruationem, ex quo per accidens sequitur peccatum, sicut vir habens votum castitatis, peccat, si prior moneat vxorem ad actum coniugalem, vxor tamen cooperans tali actui non peccat, sicut, & Deus præsciens concursum generalem ad actum nostræ voluntatis malum non peccat, & melius sicut Deus in exemplo posito pro præcedenti conclusione creando illum hominem quem antea annihilauerat non diceretur causa peccati, quod in eo resultaret, quia non sequeretur tale peccatum ex vi creationis, sed ratione mali actus præcedentis, ita etiam pater generans filium non peccat, quia non resultat in filio peccatum per se, ex vi generationis, sed ratione mali actus sui capitis, scilicet Adæ.

Sed obicies rursus quia saltem sequitur quod Adam semper peccet cum aliquis homo generatur, quia ex vi sui actus per se communicatur peccatum tali homini.

Respondetur negando sequelam, & aliqui reddunt rationem quod Adam per pænitentiam præscidit causam deriuationis talis peccati quantum potuit ex parte sua, & ita fecit ne mali effectus subsecuti, imputarentur suæ personæ tanquam voluntarij, sicut pollutio in somno, non imputatur ad culpam ei qui sufficienter doluit de causa.

Sed mihi videtur non esse necessarium recurrere ad rationem istam, quia quamuis Adam non egisset pęnitentiam de suo peccato non diceretur peccare in actuali traductione peccati ad puerum qui modo nascitur, quia illa traductio postquam ipse peccauit non est ei libera, ita vt oppositum ipsi sit aliquo modo possibile, ergo non potest dici propter illam traductionem peccare actu, sicut qui in somno patitur pollutionem præcisam & præuolitam in sua causa, non dicitur tunc peccare: & vniuersaliter nihil eorum ad quorum opposita non est libertas cum fiunt, potest dici actuale peccatum, etiam eo modo quo actus externus dicitur peccatum, quamuis sit culpabiliter pręuolitum, sed dicitur sequela & effectus præcedentis peccati vt explicui supra quæst. 71. art. 5.

Quod si tandem vrgeas quia quamuis Adam non peccet in actuali transfusione peccati, sequitur

altem quod suum peccatum contineat vt causa totam malitiam singulorum peccatorum quæ ad posteros transfunduntur, quare cum illa possint esse infinita, si in infinitum multiplicentur hominum generationes, sequitur quod contineat infinitam malitiam; Et secundo sequitur quod ratione damni illati sit grauius alijs peccatis & etiam peccato Euæ, quod tamen est contra D. THOM. 2. 2. q. 163. art. 4.

Quidam respondent negando vtramque sequelam, quia Adam non præsciuit ex ipsius lapsu aut perseuerantia pendere salutem totius posteritatis, & ita peccata, quæ posteri incurrunt, non possunt ei imputari ad culpam etiam in causa, quia non fuerunt præuisa, & illi duntaxat effectus futuri imputantur ad culpam præuidenti causam, qui præcognoscuntur futuri certo moraliter ex vi talis causæ.

Sed hoc iam impugnatum est præcedenti dubitatione, vbi probauimus, reuelatum fuisse ADÆ quod constituebatur caput suæ posteritatis etiam quoad esse morale; neque satis est dicere quod ADAM non considerauit hoc, actu, quia ista inconsideratio in eo ratione status non minueret grauitatem peccati.

Quare aliter Respõdetur, concedẽdo primã sequelam, scil. quod peccatum ADÆ vt causa continebat peccata suorum posterorum, ad eum modũ quo peccatum actuale continet habituale, cuius est causa; & negando sequi ex hoc quod haberet infinitam malitiam intensiue, quia omnia peccata originalia posterorum, quamuis essent actu infinita non haberent malitiam infinitam intensiue: bene tamen sequitur quod habuerit quandam infinitam extensiue, quia quantum est de se fuit sufficiens ad inficiendum infinitos homines, si ex ipso ADAM nascerentur; & ex hoc patet posse concedi secundam sequelam, neque hoc repugnat D. THOMÆ nam ipse solum docet, quod illud peccatũ nõ sit grauius cæteris secundum speciem peccati, cum quo simul concedit quod fuit grauius ratione circumstantiæ status, & ita possumus dicere quod fuit grauius ratione alterius circumstantiæ, scilicet in quantum fuit peccatum capitis, & ex consequenti illatiuum damni toti posteritati, & sic concedit hoc D. THOMAS tertia parte, quæstione 1. artic. quarto, & CAIETANVS ibidem.

Sed contra hoc potest obijci quia ex quocunque damno præuiso crescit aliquantulum intensiue malitia peccati, vt DIVVS THOMAS docet supra quæstione 63. articulo 8 ergo ex infinitis damnis crescit infinite, & consequenter ex illa infinitate extensiua peccati originalis potest colligi infinitas intensiua; probatur *consequentia*, quia ponamus, verbi gratia, quod ratione damni quod infertur vni, crescat malitia vt vnum, ergo ratione damni quod infertur duobus, crescit vt duo, & ita consequenter seruata eadem proportione, quia non est minor ratio de vno damno quam de alio, ergo ratione damni quod infertur infinitis crescet infinite.

Respondetur negando primam consequentiam, & ad probationẽ resp. calculationẽ illam, in materia meriti aut demeriti, siue boni aut mali moralis, non habere vim: cuius ratio est, quoniam quamuis pluralitas aut magnitudo obiectiua, augeat

A bonitatem aut malitiam actuum, tamen supposita imbecillitate nostri intellectus, alia ex parte minuit, ita vt actus, qui tendit ad obiectum multum vel magnum, non habeat tantam bonitatem vel malitiam, quanta esset collectiue in actibus, qui sigillatim tenderent ad partes illius obiecti, & sic in volitione furandi mille aureos, non est tanta malitia, sicut in mille volitionibus furandi vnum post alterum, neque in volitione occidendi centum homines est tanta malitia, sicut in centum volitionibus occidendi vnum post alterum: & ita in nostro casu ratione damni quod peccatum ADÆ quantum erat de se potuit inferre infinitis hominibus, solum crescit malitia ipsius in quantitate quadam finita quæ respondet adæquate toti damno, neque oportet quod sit tanta quanta responderet damnis singulorum hominum sigillatim præuisis & volitis.

Secundum argumentum est peculiariter contra vltimam conclusionem, peccatum illud fuit dimissum primo parenti, vt patet ex illo Sa- B pientiæ decimo: *Hæc* (scilicet) *sapientia, illum qui primus formatus à Deo Pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodiuit & eduxit illum à delicto suo*; ergo illud peccatum non est modo causa per se peccati quod transfunditur ad posteros; patet consequentia, quia si peccatum actuale remittatur, non potest remanere peccatum habituale.

Respondetur primo parenti dimissum fuisse per pænitentiam peccatum illud prout erat personale, non tamen prout erat peccatum capitis aut naturæ, non quod manserit in ADAM aut in natura, quæ tunc in eo continebatur, aliquod peccatum actu; sed quia ex illo peccato mansit tota natura infecta, quoad sufficientiam, ita vt cum primo communicaretur alicui per naturalem generationem, simul communicaretur peccatum, virtute illius delicti primi parentis; ad quod non est necessarium quod illud peccatum actu existat, quia non est causa huius effectus physice sed moraliter; & ratio huius est quod quan- C tum ad reparationem, non est Adam constitutus caput omnium hominum.

Argumenta posita in principio huius dubij ex dictis manent soluta, & de eo quod peculiariter inquiritur in tertio, scilicet de modo transfusionis iustitiæ originalis, forte dicemus aliquid articulo sequenti. Patet etiam ex dictis solutio secundæ difficultatis propositæ in principio huius articuli.

Digitized by Google

§ 11. CIRCA tertiam difficultatem est Dubium tertium, quod in ordine articuli est

VLTIMVM DVBIVM.

Vtrùm primum peccatum, quod de facto commisit Adam, sit illud, quod ad posteros eius traducitur?

Breuis resolutio quæstionis.

SED QVONIAM DVBIVM istud pendet ex decisione duarum quæstionum pertinentium ad alia loca, scilicet *quod sit primum peccatum quod commisit Adam*, de qua agit DIVVS THOMAS quæst. 163. articulo primo, & an status innocentiæ fuerit ei datus tanquam capiti dependenter ab obseruatione illius præcepti positiui Geneseos 2. *In quacunque enim die comederis &c.* vel potius cuiuscunque præcepti obligantis ad mortale, de qua agitur in fine primæ partis in materia de statu innocentiæ, ideo breuiter est nunc dubium istud discutiendum.

DICO ERGO PRIMO, *si Adamus prius tempore, quam transgrederetur præceptum non comedendi de ligno vetito, commisisset aliud peccatum mortale, posteri ipsius ex illo peccato contraherent peccatum originale, & non ex alio commisso postea, in manducatione fructus ligni vetiti.* Ita videtur D. THOMAS insinuare articulo sequenti, & DVRANDVS in 2. dist. 33. quæstione prima, & probatur quoniam Adam propter illud peccatum amitteret iustitiam originalē, ergo etiam amitteret dignitatem capitis moralis, atque adeo postea neque in bonis, neque in malis voluntas eius reputaretur voluntas posterorum; *Consequentia* patet quia tamdiu potuit ad nos transferre iustitiam originalem, neque amplius durauit obligatio, qua omnes vt eramus in eo tenebamur seruare diuina præcepta; *Et antecedens* probatur quoniam iustitia originalis adeo coniuncta erat cum gratia, vt non potuerit ab ea separari; Et ita DIVVS THOMAS prima parte, quæstione centesima, articulo primo, ad secundum, dicit, gratiam & rectitudinem quam in anima posuit, fuisse radicem iustitiæ originis; Constat autem per quoduis peccatum mortale amitti gratiam.

Neque obstat quod Genesis secundo, solū imponatur pæna mortis propter manducationem ex illo ligno, dicitur enim, *quacunque die comederis &c. quoniam* notum erat Adæ, se priuandum esse gratia; & consequenter iustitia originali, propter quodcunque peccatum mortale, verum quia præceptum de non comedendo de ligno erat iuris positiui, & de re, quæ de se non erat mala, ideo peculiariter intimandum fuit cum expressione illius pænæ.

Neque etiam obstat quod EVA prius tempore peccauerit, quam ADAM, & tamen non erubuerit propterea, vt constat ex illo Genesis tertio: *tunc aperti sunt oculi amborum &c.* quod videtur esse signum amissæ tunc & non antea iustitiæ originalis. *Nam dici potest* diuina dispensatione factum fuisse, ne mulier antea senserit motum sensualitatis, ne ipsa experta iacturam quam fecisset, & pudore affecta, desineret tentare virum, quem diuina prouidentia permisit tentari per mulierem, sicut mulierem per serpentem.

DICO SECVNDO *de facto in peccato primi parentis, quod ad nos traducitur, fuit malitia transgressionis præcepti de non comedendo fructum ligni vetiti.* Probatur ex illo Genesis tertio, *quia audisti vocem vxoris tuæ, & comedisti de ligno ex quo præceperam tibi ne comederes &c.* vbi aperte dicitur, Adamum incurrisse pænam mortis & alia damna propter transgressionem hanc; & Paulus ad Romanos 5. per idem peccatum quod ex primo parente *intrauit in mundum* dicit *intrasse mortem*; & ita videtur explicatum à TRIDENTINO, sessione quinta decreto de peccato originali, canone primo: *si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuit transgressus &c* loquitur enim de speciali isto mandato; & est communis consensus sanctorum.

DICO TERTIO. *Adamus prius tempore quam transgrederetur præceptum istud, nullum alium peccatum commisit.* Colligitur ex præcedenti conclusione, quoniam aliàs ex illo priori peccato, contraherent posteri Adæ peccatum originale, & non ex transgressione huius præcepti; dixi tamen *prius tempore*, quia dubium est an in illo peccato alia malitia præcesserit ordine naturæ malitiam indebitæ manducationis: Et DIVVS THOMAS loco citato sequitur partem affirmatiuam, dicit enim in illo peccato fuisse simul malitiam superbiæ & gulæ, & malitiam superbiæ fuisse priorem ordine naturæ.

Verum aduertendum est quod cum dicimus, ADAMVM non commisisse prius tempore aliud peccatū, loquimur de omnino distincto, nam volitio interna potuit præcedere manducationem externam, & illa volitio esset peccatum; cæterum non distinctum à manducatione, quæ esset eius consummatio & complementum.

DICO VLTIMO, *primum peccatum Adæ vt consummatum opere externo, est quod ad eius posteros traducitur*; Sequitur aperte ex præcedentibus.

Et si quæras an si ADAMVS solum peccasset actu interno contra illud præceptum, traduceret ad nos suum peccatum? *Respondetur affirmatiue*, & sequitur ex priori conclusione; verum est, quod potuisset Deus hoc aliter disponere, sicut ecclesia non punit pæna excommunicationis, aut irregularitatis, propter actum pure internum, sed propter externum.

Et ad argumentum propositum in principio huius articuli, cuius occasione hęc dicta sunt, *Respondetur*, quod in peccato Adæ, quod ad nos transfunditur, simul tempore fuit malitia, superbiæ & gulæ, & quamuis prior præcesserit aliquo modo posteriorem, vt DIVVS THOMAS concedit, adhuc potest esse verum, quod primum peccatum ADÆ transfunditur ad posteros, propter maximam simultatem temporalem vtriusque deordinationis, ratione cuius potest dici

illud

illud peccatum primum negatiue, id est ante quod non fuit aliud; & quia forte in intentione habuit primum locum violatio illius legis, quia potuit primus parẽs superbire vt transgrederetur præceptum, quo posito iam in genere causæ finalis, haberet primum locum deordinatio resultans ex illa transgressione; aut etiam quamuis prius in intentione apperierit inordinatè propriam excellentiam, vt insinuat D. THOMAS loco citato, potuit in executione appetere primam manducationem illam tanquam medium ad obtinendum propriam excellentiam, quoniam vno actu possumus appetere medium & finem, & vnum prius altero, in diuerso genere causæ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros?

CONCLVSIO est negatiua.

COMMENTARIVS.

QVÆSTIO huius articuli duplicem potest habere sensum; *alterum* vtrum supposito primo peccato Adæ, præter illud, transferantur in posteros suos alia peccata ipsius & proximorum parentum. *Alterum* vero de possibili, an si Adam non peccasset, peccantibus suis filijs traducerentur ipsorum peccata ad suos posteros.

Et ad quæstionem in primo sensu Respondet D. THOMAS conclusione negatiua, quæ videtur certa secundum fidem: nam in concilio TRID. sess. 5. can. 3. dicitur, *peccatum originale esse vnum origine*, ergo vnum tantum est peccatum primi parentis; ex quo ad nos deriuatur peccatum originale. nam (vt supra explicaui) illud non dicitur vnum peccatum, quod nos in nobis participamus, quia distincta numero peccata sunt in distinctis hominibus; sed dicitur vnum illud peccatum à quo ista deriuantur. Et colligitur ex illo ad Romanos 5. *per vnum hominem peccatum intrauit in mundum*, ex quo bene sequitur, quod non traducantur de facto in posteros aliorum peccata parentum; & clarius infra, *nam iudicium quidem ex vno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem*: vbi vnum peccatum contraponitur multis. Ratio vero discriminis inter primum peccatum ADÆ, aut illud quod commisit contra legem, ex qua pendebat conseruatio status innocentiæ, vt erat donum naturæ, & reliqua peccata tam ipsius quam reliquorum parentum, desumitur ex supradictis: quia vt peccatum alicuius transfundatur in posteros, necessarium est vt sit caput eorum in esse morali, sed solum ADAM fuit constitutus caput aliorum hominum in esse morali; & ipse non per totam vitam, sed dum permaneret in statu innocentiæ;

A ergo ipse solus potuit transfundere peccatum in posteros, & non semper, sed solum dum permaneret in illo statu: quare cum post primum peccatum amiserit eum, bene sequitur quod duntaxat potuerit transfundere illud peccatum in suos posteros; *probatur minor*, quia ipse solus, potuit transfundere iustitiam originalem, & solum antequam eam amitteret, ergo ipse solus & duntaxat pro illo tempore est constitutus caput aliorum hominum in esse morali; *patet ista consequentia*, quia indignum videtur diuina bonitate, quod constituat aliquem in esse capitis aliorum, solum in ordine ad malum, ita vt duntaxat possit in membra transfundere malum & non bonum. *Item* quia lex quæ obligaret membra in capite non volenti transfundere in ipsa aliquod bonum, contineret quandam inæqualitatem: cum ex eius transgressione deriuaretur, malum culpæ & pœnæ ad membra, & ex obseruantia nullum bonum participarent; Et ad hanc rationem est reducenda illa, qua DIVVS THOMAS vtitur in articulo, vt in editur: & hæc de

B primo sensu.

Circa secundum aduertendum est, quod vt quæstio procedat, *supponendum* est quod etiam ADAMO perseuerante in accepta iustitia peccarent mortaliter de facto sui posteri, si enim nascerentur in gratia confirmati, aut extrinseca Dei prouidentia præuenirentur, ita vt de facto non inciderent in peccatum mortale, nullus relinqueretur locus quæstioni in hoc sensu. sed de hoc disputare solent expositores DIVI THOMÆ prima parte, quæstione 100. articulo secundo ex professo, & occasione cuiusdam quæstionis conditionatæ similis nostræ tertiæ partis. quæstione prima, articulo quarto. Hoc supposito quamuis D. THOMAS in articulo isto non respondeat quæstioni in isto sensu, tamen quæstione quinta de malo, articulo quarto ad octauum expresse tenet *partem affirmatiuam*, & sequitur eum CONRADVS in expositione huius articuli; Et DRIEDO de captiuitate & redemptione generis humani tractatu primo, capite secundo, parte quarta in solutione primi argumenti positi, post quartam

C conclusionem. Et idem tenet SCOTVS in 2. distinct. 32. quæstione vnica, §. *ad argumenta tertiæ quæstionis.*

Et probatur hæc opinio, quia statim atque filius ADÆ peccaret mortaliter, amitteret iustitiam originalem. ergo transfunderet naturam humanam priuatam iustitia originali, quia ita ipse eam haberet, & ex consequenti cum peccato originali.

Confirmatur primo quia ille, antequam peccaret, haberet donum naturæ, scilicet iustitiam originalem pro se & pro tota sua posteritate: ergo peccando amitteret iustitiam etiam pro se & pro tota sua posteritate, & ex consequenti illo peccante tota eius posteritas peccaret in eo.

Confirmatur secundo, quia in humanis dona accepta à Rege pro tota aliqua familia, non solum ab eo, cui primo collata sunt, deperdi possunt, sed etiam à quocunque posterorum; vt patet in primogenitis committentibus crimen proditionis; ergo eodem modo quicumque posterorum ADÆ poterit amittere iustitiam originalem pro se, & pro sua posteritate.

Secundo alias sequitur quod filij nati in iustitia originali, ab illo filio ADÆ qui peccauit mortaliter, essent ab ipso separandi, *consequens* enim videtur falsum, quia educatio filiorum, iure naturæ, pertinet ad parentem, ergo: & *sequela* probatur, quia omnes habentes iustitiam habitaturi erant in paradiso, alij vero non.

SED HIS non obstantibus *verior est pars negatiua*, cuius ratio videtur manifesta ex supradictis, quia ille solus in alios potest transfundere peccatum, qui est caput eorum in esse morali: sed præter Adamum nullum est à Deo constitutum caput aliorum in esse morali; ergo præter ipsum nullus potest in alios peccatum transfundere: *probatur minor* quia Adam constitutus est caput omnium hominum, ergo non est simul, verbi gratia, Cain, aut alij ex filijs Adæ, constitutus caput suæ posteritatis; *patet consequentia*, tum quia hoc modo non esset Adam caput omnium hominum absolute, sed dependenter à deliberatione aliorum; *tum etiam* quia videtur repugnare, quod simul sint duo capita, quia de ratione capitis est, quod eo stante stent sua membra, quatenus sunt membra eius, & quod eo cadente cadant.

Secundo, *solum* Adam accepit iustitiam originalem vt erat donum naturæ, alij vero habuerunt eam vt erat donum personale; ergo solus ipse potuit transfundere priuationem eius, & ex consequenti peccatum: Hanc sententiam sequitur CATARINVS in libro de casu hominis, & peccato originali prope finem illatione 10. & alij ex recentioribus.

Ad primum respondetur, quod filius Adæ amitteret in illo casu iustitiam originalem vt erat donum personæ, non vt erat donum naturæ; & ideo non posset transfundere naturam cum priuatione iustitiæ originalis.

Et quando obijcitur quod ille haberet naturam cum priuatione iustitiæ originalis, ergo ita transfunderet eam; *Respondetur* distinguendo antecedens, si enim intelligatur de iustitia originali, vt erat *donum personæ*, verum est, quod ille diceretur priuatus ea; quia careret perfectione, quam esset aptus habere, supposita sua conditione: si tamen intelligatur de iustitia vt erat *donum naturæ*, falsum est; quia ille solum haberet negationem iustitiæ isto modo sumptæ, non enim esset aptus habere eam, vt est donum naturæ, quia hoc modo solum est in capite totius naturæ: & ita absolute neganda est consequentia, quia duntaxat potest colligi illud consequens ex antecedenti in secundo sensu.

Et si obiicias quod ille non transfunderet iustitiam, cum non haberet eam, ergo transfunderet peccatum; *Respondetur* negando antecedens, quia sicut modo parentes baptisati traducunt in filios peccatum capitis, in sensu supra explicato, ita tunc parentes peccatores transmitterent iustitiam capitis.

Ad primam confirmationem nego antecedens.

Ad secundam concesso antecedenti, neganda est consequentia, & ratio discriminis est,

A quod in casu antecedentis illa donatio fiat à Rege, cum illa conditione aut expressa, aut virtuali: at in nostro casu datus est status innocentiæ humanæ naturæ solum dependenter ab actibus Adæ, & ideo ipse solus potuit eum amittere, vt erat donum naturæ.

Ad secundum argumentum Respondetur, quod illa difficultas non nascitur ex hac nostra opinione, sed ex suppositione in principio admissa, vt locum haberet quæstio; de ea tamen agendum est in locis citatis.

Circa id, quod DIVVS THOMAS dicit in corpore articuli, scilicet, *quod iustitia originalis traduceretur à primo parente in posteros, simul cum natura*, potest inquiri, an si primus parens non peccaret, traduceret iustitiam originalem ad posteros virtute seminis, aut per generationem?

Respondetur, quod iustitia in illo casu non traduceretur à primo parente per generationem, tanquam per actionem productiuam ipsius, quoniam est qualitas supernaturalis; neque efficeretur media causalitate meritoria, quoniam ADAM non habuit gratiam capitis, qua

B posset alijs mereri, neque media resultantia morali, sicut diximus de peccato originali, quoniam iustitia originalis non esset terminus alicuius actus Adæ, sicut peccatum habituale est terminus peccati actualis: sed concederetur à Deo homini statim atque haberet animam rationalem, sicut statim atque corpus est dispositum infunditur à Deo anima rationalis, vt inquit DIVVS THOMAS prima parte, quæstione centesima, articulo primo, ad secundum; diceretur tamen traduci ab ipso parente in suos posteros, non quidem sumendo verbum illud *traduci* in rigore, prout est idem quod produci virtute seminis, in quo sensu solet negari de anima rationali quod traducatur: sed magis late, prout est idem, quod communicari; quia ita erat data primo parenti, vt statim atque virtute seminis ab ipso decisi produceretur natura humana in posteris, infunderetur eis diuina actione iustitia origina-

C lis, sed de hoc latius agendum est illo loco.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum primi parentis transeat per originem, in omnes homines?

CONCLVSIO est affirmatiua.

COMMENTARIVS.

§ 1. *An omnes de facto contrahant peccatum originale, aut solùm debitum contrahendi incurrant,*

HÆC conclusio est de fide, vt patet ex testimonijs citatis, in principio articuli primi, sed pro illorum intelligentia, & pro explicatione huius conclusionis *aduertendum est*, quod CAIETANVS, quem sequuntur aliqui ex recentioribus, existimat testimonia illa scripturæ non esse intelligenda de facto, sed solum de debito & necessitate contrahendi peccatum, atque ita dicit, ex scriptura solum colligi, esse de fide quod omnes homines per naturalem propagationem descendentes ab Adam contrahunt peccatum, id est, necessitatem contrahendi peccatum originale, non tamẽ quod omnes de facto cõtrahunt peccatũ; & probat hunc esse scripturæ sensum, quod, sicut Paulus ad Romanos 5. inquit, *quod per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, ita inquit quod per peccatum intrauit mors*; sed non est de fide, quod omnes de facto incurrent mortem, ergo neque quod de facto incurrant peccatum, sed solum erit de fide quod omnes incurrant verumque ex debito; *probatur minor*, quia primæ ad Corinthios 15. secundum Syriacam lectionem dicitur: *Ecce dico vobis arcanum, non omnes obdormiemus, omnes autem immutabimur*; Et iuxta Græcam, *omnes quidem non dormiemus, omnes autem immutabimur*; Et aliqui dicunt de ELIA & ENOCH quod reseruantur viui nunquam morituri; sed hanc expositionem reprehendit FERRARIENSIS 4. contra Gentes capite quinquagesimo. Et quamuis non omnia, quæ in eius impugnatione dicit, mihi placeant, vt, quod non possit quis habere debitum incurrendi peccatum in eo instanti, in quo ab eo præseruatur per gratiam; nihilominus sentio cum ipso, testimonia scripturæ citata intelligenda esse de facto, & non solum de debito.

Probatur, quoniam concilia supra citata, definiunt, quod paruuli omnes contrahunt de facto peccatum originale: & ideo indigent ablutione baptismi, in remissionem peccatorum; & probant illud testimonijs scripturæ supra adductis; ergo sentiunt ita esse intelligenda.

Confirmatur primo, quoniam TRIDENTI-
A NVM sessione quinta, decreto de peccato originali, canone vltimo, excipit beatissimam virginem his verbis: *declarat hæc sancta Synodus non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur, Beatam Virginem &c.* Sed non excipit eam ab obligatione vel debito contrahendi peccatum, vt paulo inferius dicam; ergo excipit ab actuali contractione, atque adeo supponit intelligi totum illud decretum de ea.

Confirmatur secundo, quia baptismus applicatur paruulis, vt emundentur à peccato, non quod incurrere debent, sed quod de facto habent: at concilium TRIDENTINVM sessione quinta, decreto de peccato originali, canone tertio, probat, omnes paruulos vere baptisari in remissionem peccati, quia iuxta Apostolum ad Romanos 5. *per vnum hominem peccatum intrauit in mundum*, ergo concilium intellexit ex verbis PAVLI paruulos habere à primo parente peccatum de facto, & non solum debitum incurrendi peccatum.

B *Et ad argumentum* CAIETANI *Respondetur primo*, quod quamuis admittamus propter aliquos non esse de fide, quod omnes de facto morientur, non sequitur similiter non esse de fide, quod omnes de facto contrahent peccatum originale, quamuis eisdem verbis videatur PAVLVS loqui de peccato & de morte: quia vt quis dicatur incurrere pœnam, non est necessarium quod eam actu patiatur, sed satis est quod habeat necessitatem patiendi eam, quamuis ipsi gratia principis condonetur; quare bene poterit dici, sensum Apostoli esse, quod per vnum hominem peccatum intrauit in mundũ de facto, & per peccatum mors, id est necessitas moriendi, quoniam sic sufficienter verificatur quod occasione peccati, intrauerit mors, eo scilicet modo, quo quis dicitur incurrere pœnam propter delictum quod actu commisit, quamuis de facto non patiatur eam; non tamen potest idem dici de peccato, quia oppositum habemus à concilio declaratum, & quia
C non videtur quod proprie quis dicatur contrahere peccatum ex eo quod contrahat debitum, incurrendi ipsum.

Secundo Respondetur, quod homines omnes, morientur de facto, quamuis DIVVS THOMAS in solutione ad primum videatur supponere illud esse probabile dicens oppositum esse probabilius, & probatur quia in loco citato pro CAIETANO editio vulgata, sic habet, *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*; resurgere autem proprie non possumus nisi priùs moriamur: ergo supponit PAVLVS quod omnes moriemur de facto: neque confugiendum est ad lectiones alias supra adductas; quoniam CONCILIVM TRIDENTINVM sessione quarta, in decreto de editione & vsu sacrorum librorum definit editionem vulgatam pro authentica habenda, & præcipit quod nemo eam quouis prætextu reijcere audeat aut præsumat, ergo non est reijcienda vulgata lectio, quæ dicit quod *omnes resurgemus, atque adeo moriemur*, neque recurrendum est ad alia quæ ei contradicunt, præ-

fertim

lectum cum aliquibus ex græcis codicibus sic habeatur *omnes quidem dormiemus, sed non omnes immutabimur*, constat ex margine BIBLIORVM COMPLVT. & ex HIERONYMO, in Epistola 252. ad MINERIVM & ALEXANDRVM; & ex AVGVSTINO libro secundo de ciuitate Dei, capite 20. & ex alijs quos refert ERASMVS in annotationibus, ad illum locum, omitto alia scripturæ testimonia quoniam hæc disputatio non est huius loci, sed agendum est de ea, in additionibus tertiæ partis quæstione 78. articulo primo. Et agunt de ea scholastici in quarto distinctione 43. Et CATARINVS, super illum locum PAVLI. Et in libro de vniuersali omnium morte. SIX. SINENS. libro sexto Bibliothecæ sacræ, annotatione 265. An vero lectio græca & Syriaca proue à nobis relatæ sunt, possint habere aliquem sensum non repugnantem vulgatæ, non est huius loci.

§. 2. *An beata virgo peccauerit in Adamo.*

SED OBIICIES, quia si hoc modo explicemus scripturæ testimonia, quæ de peccato originali loquuntur, sequitur esse de fide, quod Beatissima virgo de facto contraxerit peccatum originale, quia cum veritate illius propositionis vniuersalis, *omnes de facto contrahunt peccatum originale*, non stat veritas illius singularis, *virgo non contrahit.*

Respondetur negando sequelam, & ad probationem dicendum est, non esse nouum ex vniuersalibus enuntiationibus scripturæ, excipere aliquas singulares, vt multis exemplis probat MARTINVS libro sexto, Hippotiposion. capite tertio, neque id est rationi dissonum, quia nulla est tam vniuersalis enuntiatio, quæ non sic intelligenda exceptis his quæ iure excipienda sunt; quare autem Beatissima virgo hic excipiatur explicandum est 3. parte quæstione 27. vbi Diu. THOMAS de hac re agit.

Verum hic aduertendum est, quod cum hic ex testimonijs adductis colligantur duæ propositiones vniuersales, *prima, omnes qui naturali generatione descendunt ex Adam peccauerunt ipso peccante; secunda, omnes isti de facto cum concipiuntur contrahunt peccatum, quod est ipsis intrinsecum*; dubitari potest, an ista exceptio Beatissimæ virginis debeat fieri ab vtraque propositione, vel ab altera tãtum, & à qua earum: & quoniam de hoc agendum est ex professo loco citato,

Dico hic breuiter, debere fieri à secunda, non vero à prima; Et probatur *primum*, quoniam alias nullo modo Beata Virgo esset præseruata à peccato originali; *secundum* vero probatur, quoniam vel Deus, cum decreuit, quod voluntas ADÆ reputaretur voluntas suorum posterorum exemit Beatissimam Virginem ab illo decreto, quia voluit tunc, propter dignitatem & merita CHRISTI eligere ipsam, ad perpetuam sanctitatem sine dependentia à voluntate ADÆ; vel non exemit eam; *Si dicas hoc secundum*, sequitur aperte peccasse Beatissimam Virginem, cum peccauit ADAM; patet sequela, quia tota ratio propter quam nos peccauimus, fuit quod voluntas ADÆ fuit nostra propter illud decretum Dei; si ergo fuit voluntas virginis sequitur, quod etiam virgo peccauit tunc: *Si vero dicas primum*, sequitur, quod Beatissima Virgo neque contraxerit peccatum ex ADAM neque vllo modo habuerit debitum aut necessitatem contrahendi peccatum ex ipso; & ex hoc sequitur vlterius, quod non fuerit redempta proprie per CHRISTVM; *prima sequela* patet, quia in primis non contraxit peccatum ex ADAM, vt nunc supponimus: quod vero nullo modo habuerit necessitatem contrahendi, probatur; quia tota ratio huius necessitatis in nobis est, quod voluntas ADÆ fuit nostra, ex hoc enim colligimus necessarium esse, quod ex voluntaria deordinatione ADÆ deriuetur ad nos deordinatio, sicut ex voluntaria deordinatione actuali alicuius voluntatis relinquitur deordinatio habitualis in eo, cuius est illa voluntas. *Secunda* etiam sequela probatur, *tum quia* redimi à peccato proprie, & in rigore est eripi aliquo modo ab eo; constat autem quod proprie non eripitur à peccato, is, qui neque est in tali peccato, neque est subiectus necessitati incidendi in ipsum; *tum etiam* quia quamuis post peccatum ADÆ statuisset Deus non redimere homines nec liberare eos à peccato, Beatissima Virgo maneret libera; ergo de facto non fuit liberata per CHRISTVM.

Neque potest dici quod illa præseruatio virginis ab omni peccato, facta propter merita CHRISTI, fuerit proprie redemptio; nam redemptio proprie sumpta supponit in redempto captiuitatem vel subiectionem, aut reipsa, aut saltem quantum ad necessitatem incidendi in eam; item alias propter auxilia quibus Deus præseruaret angelos, aut primum parentem ante lapsum in omne peccatum, possent omnes isti dici redempti, si Deus conferret eis huiusmodi auxilia propter merita CRISTI; quod de auxilijs de facto datis concedunt multi; Sed hæc latius confirmanda sunt loco citato, vbi simul est explicandum, qua ratione non repugnet, quod Beatissima Virgo peccauerit in ADAM, & tamen ex illo peccato actuali non fuerit deriuatum ad ipsam peccatum habituale.

§. 3. *An peccatum originale maneat aliquo modo in renatis.*

IN solutione ad secundum aduertendum est, quod Diu. THOMAS, vt explicet quomodo pater baptisatus, & ex consequenti carens peccato

originali generet filios cum peccato originali, concedit, peccatum originale manere aliquo modo in baptizatis, scilicet, in actu, & non manere reatu; quod tamen videtur falsum, quia potius dicendum esset, manere reatu, & non actu: manet enim reatus ad pœnam mortis, & laborum huius vitæ propter peccatum originale, ipsum vero peccatum deletur per baptismum. CAIETANVS vt dissoluat hanc difficultatem, inquit, peccatum originale manere actu; quia peccatum originale est priuatio iustitiæ originalis, & hæc manet actu in baptisatis, quoniam per baptismum non restituitur iustitia originalis: non tamen manere reatu, quia non manet in baptisatis priuatio iustitiæ originalis sub ratione culpæ, eo quod non imputatur eis amplius ad culpam, nec reseruatur punienda; Sed quamuis ego credam CAIETANVM verum habuisse sensum, tamen modum loquendi ipsius non approbo; nam in primis conceditur simpliciter ab ipso absolute, peccatum originale manere actu, quod est falsum & erroneum; deinde dicit quod priuatio iustitiæ originalis, quæ est ipsum peccatum originale, non manet sub ratione culpæ, quia non imputatur ad culpam; qui tamen modus loquendi non est à nobis vsurpandus, ne cum hæreticis conuenire videamur, qui dicunt per baptismum non tolli peccata, sed fieri ne imputentur.

Et contra vtrumque est deffinitio Concilij Tridentini sessione quinta, decreto de peccato originali, canone 5. vbi sub anathemate præcipitur; *ne quis dicat, per gratiam, quæ in baptismo confertur, non tolli totum id quod veram & propriam rationem peccati habet, sed solum radi aut non imputari.*

Et ad argumentum, quo CAIETANVS probat manere actu in baptisatis peccatum originale, scilicet quod manet in eis priuatio iustitiæ originalis, respondebimus quæstione sequenti, vbi explicabimus in quo consistat ratio formalis peccati originalis.

Quare aliter exponendus est Diu. THOMAS, quamuis ipse adeo aperte locutus sit, vt non indigeat expositione, non enim dixit absolute peccatum originale manere actu in baptisatis; sed cum limitatione, scilicet, quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ, & ipsius corporis: cum vero dicit peccatum originale per baptismum auferri reatu, loquitur de reatu pœnæ æternæ, qui est proprius reatus peccati originalis & mortalis; & de reatu culpæ, quasi diceret auferri quantum ad debitum pœnæ æternæ, & quantum ad id quod habet rationem culpæ & peccati, & ideo dixit quod aufertur, in quantum anima recuperat gratiam, quantum ad mentem; & in vtroque consentit cum CONCILIO TRIDENTINO, nam loco citato, diffinitur, *per gratiam, quæ in baptismo confertur, remitti reatum peccati originalis & totum id quod habet rationem culpæ:* & postea dicit, *manere in baptisatis concupiscentiam vel fomitem.*

Sed ex hac explicatione resultat maior difficultas, quoniam iuxta eam dicendum est Diuum THOMAM hanc reddere rationem, propter quam baptisati parentes generent filios cum peccato originali, scilicet, quod generant eos in quantum retinent aliquid de vetustate primi peccati, scilicet fomitem aut concupiscentiam: & tamen hoc videtur falsum, quia si Deus ab aliquo auferret fomitem, siue per iustitiam originalem, siue per aliud donum supernaturale, iste naturaliter generaret filios, & produceret eos cum peccato originali, quia produceret eos vt filios & membra Adæ.

Respondetur, quod si Deus tolleret fomitem ab aliquo per iustitiam originalem datam ei vt principio suæ posteritatis, vt data est primo parenti, filij eius non nascerentur cum peccato originali, si tamen id faceret per iustitiam originalem datam vt particulari personæ, aut per abundantiam gratiæ & virtutum, proculdubio filij eius nascerentur cum peccato originali; quare dicendum est Diuum THOMAM non fuisse vsum ratione ista, tanquam ratione à priori, sed tanquam signo secundum legem ordinariam coniuncto cum ratione sufficienti adæquata; quoniam ratio à priori est, quod, vt diximus articulo primo dubio secundo, pater non est causa per se productiua peccati, quod ad filium traducitur, sed solum subiecti cum necessitate contrahendi peccatum, quod est homo, vt filius aut membrum ADÆ; & vt traducat peccatum non est necesse quod habeat in se peccatum aut fomitem, sed satis est quod habeat virtutem ad generandum filium ADÆ, quam potest habere quamuis sit baptisatus; quia tamen cum hac virtute, secundum legem ordinariam, est coniunctus fomes, ideo Diu. THOMAS ex eo quod parens habet fomitem, tanquam ex signo voluit colligere, quod habeat virtutem illam, & ex consequenti quod generet filium cum peccato. Et eodem modo exponendus est D. AVGVSTINVS tomo 7. libro secundo de peccatorum meritis, & remissione capite 26. & 28. vbi vtitur illa ratione.

ARTICVLVS IV.

Vtrum, si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret peccatum originale?

CONCLVSIO *est negatiua.*

COMMENTARIVS.

RATIO conclusionis colligitur ex dictis in primo articulo, quia iste homo sic productus non esset membrum Adæ, cum non produceretur secundùm naturalem generationem virtute actiua seminis ab ipso vllo modo decisi: sed peccatum Adæ solum participant sua membra, hoc est homines illo modo ab ipso producti, ergo iste homo non participaret peccatum. Et mihi videtur ista conclusio adeo certa, vt de ea B nullo modo liceat dubitare, quoniam in Concilio Tridentino decreto de iustificatione, capite tertio dicitur, *quod homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti*: constat autem quod homo si sit miraculose formatus, non nasceretur propagatus ex semine Adæ.

Ex his sequitur quod sententia Diui THOMÆ est intelligenda de homine ex carne aut alia parte corporis humani formato, ita vt pars illa concurreret materialiter ad illius hominis formationem, & non vt virtus Adæ: non tamen est intelligenda de homine formato ex semine viri posito in vulua, virtute diuina aut ministerio angeli, vel dęmonis, quia semen virile agit in virtute illius, à quo decisum est; quare siue à Deo, siue ab Angelo transferatur in vulnam, semper filium Adæ facit, & ideo si verum sit quod de dæmonibus incubis refert AVGVSTINVS 11. de ciuitate capite 23. (de quo agitur in materia de angelis) non est dubitandum, quin homines ministerio eorum producti, contraherent peccatum originale.

Sed obycies contra conclusionem, quia homo sic formatus ex carne humana non haberet iustitiam originalem, ergo esset priuatus ea, & ex consequenti haberet peccatum originale.

Confirmatur, homo in statu innocentiæ virtute diuina formatus ex carne humana, participaret iustitiam originalem; ergo homo eodem modo formatus post peccatum participabit peccatum: *consequentia* patet, quia id, quod in illo statu sufficeret vt traduceretur iustitia, sufficit nunc vt traducatur peccatum, *antecedens* vero probatur, quia illa ratione videtur, quod Eua participauerit ex Adamo iustitiam originalem.

Ad argumentum concesso antecedenti, neganda est consequentia, quoniam carentia iustitiæ in illo homine solum haberet rationem negationis, non priuationis, quia non esset in subiecto, cui ex ordinatione diuina deberetur iustitia.

A *Ad confirmationem* negatur antecedens, quia sicut peccatum non traducitur nisi per naturalem generationem, ita iustitia originalis non traduceretur sine ea in sensu explicato, articulo secundo: cuius ratio est, quod solum fuit data Adæ pro se, & pro suis membris; habet autem aliquis, quod sit membrum Adæ, ex eo, quod producitur virtute seminis virilis ab ipso mediate vel immediate decisi, ex quo sequitur, Euam non contraxisse iusticiam orginalem ex Adamo, sed habuisse eam ex peculiari dono Dei.

ARTICVLVS V.

Vtrum, si Adam non peccasset, Eua peccante, filij originale peccatum contraherent?

CONCLVSIO *est negatiua.*

COMMENTARIVS.

PROBATVR conclusio ex fundamento posito in primo articulo, quia ille solus potest in alios transfundere peccatum, qui est principium & caput eorum in esse morali, sed solus Adam est à Deo constitutus caput posterorum in esse morali; ergo solus ipse potest in eos peccatum transfundere, quare ipso non peccante etiamsi Eua peccaret, filij ab eis nati non participarent peccatum; *maior patet* ex dictis in illo loco, & *minor* ex dictis in articulo 2.

Confirmatur, quoniam in Concilijs, & in scriptura imputatur Adæ amissio iustitiæ originalis, provt erat donum naturæ, & traductio peccati in posteros; ergo Eua non habuit posse aut traducere peccatum in posteros aut amittere etiam eis iustitiam, *antecedens* patet, quia in Concilio Tridentino sessione quinta, decre- C to de peccato originali, canone secundo, expresse definitur, *Adamum suo peccato amisisse sibi & nobis iustitiam quam à Deo acceperat, & transfudisse ad nos peccatum, quod est mors animæ*; & hoc secundum repetitur canone tertio & quarto, & sessione 6. decreto de iustificatione canone tertio; & PAVLVS ad Romanos quinto ait: *per vnum hominem intrasse peccatum in mundum*, & intelligit Adamum per illum hominem, vt ipse explicuit paulo inferius, dicens, *regnauit mors ab Adam, &c.* *Consequentia* vero probatur, quoniam alias, cum Eua peccauerit prius tempore quam Adam, sequitur quod ante peccatum Adæ daretur aliud peccatum, quod esset sufficiens causa amissionis iustitiæ originalis pro tota posteritate, & etiam traductionis peccati in omnes posteros; & ex consequenti quod neutra possit vere tribui Adæ.

Digitized by Google

Dices nomine Adæ in his locis intelligi Euam vt HIERONIMVS exponens testimonium Pauli, inquit, *per vnum hominem Euam*; & illud nomen, est commune vtrique, vt constat ex illo Genesis. 5. *vocauit nomen eorum Adam in die quo creati sunt.*

Sed contra quoniam collatio illius hominis cum Christo, quæ in illis locis explicatur, non potest proprie intelligi de Eua; item communiter exponitur PAVLVS à sanctis de ADAMO; *Neque* obstat testimonium Genesis, nam ibi Adam non est nomen proprium, sed appellatiuum, & significat hominem; *neque* etiam obstat, quod ECCLESIASTICI 25. dicatur, *à muliere initium peccati; & per illam omnes morimur:* quoniam intelligi debet de initio per modum occasionis & suasionis, nam EVA incitauit ADAMVM vt fructum ligni vetiti comederet; *neque* etiam potest responderi, nomine illo intelligi, simul Euam & Adamum per modum vnius principij transfusionis peccati, *tum quia* etiam hoc admisso sequitur quod Adamo non peccante, nõ posset Eua transfundere peccatum; *tum etiam* quia in illis locis de vno homine tantum, & de vno eius peccato fit sermo; & ita PAVLVS dicit, *si enim vnius delicto multi mortui sunt, &c.* & paulo inferius, *nam iudicium ex vno,* scilicet, *peccato, in condemnationem.*

Circa rationem qua D. THOMAS probat hanc conclusionem, aduertendum est quod forsan poterit videri alicui inefficax, eo quod multi existimant verius, quod mater concurrat actiue ad prolis generationem. Verum de hac quæstione agendum est 3. p. quæst. 32. articulo quarto, & hic supponemus cum D. THOMA probabiliorem esse partem negatiuam, quam ipse sequitur, & quamuis affirmatiua admitteretur nihilminus concluderet ratio D. THOMÆ, quia peccatum originale non traducitur nisi per virtutem actiuam principalem, à qua, virtus actiua alterius parentis (si vlla est) reducitur in actum, & hanc nemo negat in solis maribus existere; cæterum quia traductio peccati originalis, non fit præcise ex vi ipsius naturæ, sed supposita ordinatione Dei constituentis, aliquem hominem caput aliorum in esse morali, quod potest adeo indifferenter tribui viro & fœminæ, ideo ex hac ratione non potest efficaciter concludi, quod potius traducitur in posteros peccatum Adæ quam peccatum Euæ, sed vt plurimum quod id est magis consonum naturis rerum; quia ratio postulare videtur vt si aliquis sit constituendus caput filiorum in esse morali, potius hoc tribuatur viro quam fæminæ quia in eo residet primaria virtus actiua generationis.

Sed vt rectius intelligatur quomodo Adam fuerit caput omnium hominum sit

A

DVBIVM VNICVM.

An etiam in eos, qui nascerentur antequam ipse peccasset, posset traducere peccatum.

§. 1. *Resolutio dubij.*

PRIMA CONCLVSIO, *neque in Euam neque in filios ante peccatum genitos, siue illi essent adulti, siue non; imo quamuis in vteris maternis continerentur, dummodo cessasset iam actio seminis, non potuisset Adam transfundere peccatum originale.* Ita tenet DVRANDVS in 2. dist. 33. quæstione prima n. 7. contrarium tamen sentit CATERINVS in libro, de casu hominis & peccato originali, illatione 9. & 11. sed probatur nostra conclusio in primis testimonio AVGVSTINI qui psalmo 84. in illud, *non in æternum irascaris nobis,* ita inquit, *ea enim peccata parentum non pertinent ad filios, quæ faciunt parentes iam natis filijs,* & idem docet clarius, epistola 23. ad BONIFACIVM.

B

Deinde probatur ex fundamento posito art. primo, scilicet, quod Adam solum potuit transfundere peccatum in eos, quorum erat caput in esse morali; & quod saltem de facto non fuit caput in esse morali; nisi eorum quorũ fuit etiam caput in esse naturali, constat autem quod istorum de quibus loquimur non esset hoc modo caput, cum peccaret, quia non penderent ab ipso quoad esse naturale. Item peccatum originale transfunditur per naturalem propagationem, vt ex concilijs in primo articulo citatis, constat, sed circa filios iam natos nihil potuisset Adam efficere actione generatiua: ergo neque posset ad eos transfundere peccatum originale.

Confirmatur, quia Concilium Tridentinum, sessione 6. decreto de iustificatione can. 3. ita inquit, *nisi homines ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dũ concipiuntur propriam iniustitiam, contrahant;* quibus verbis aperte insinuat, quod ideo per propagationem, siue generationem contrahitur peccatum, quia contrahitur ipso tempore conceptionis ex quo bene sequitur quod eo tempore transacto non posset contrahi per generationem.

C

Et de Eua, & filijs habentibus vsum rationis est peculiaris ratio, quia illi tunc possint repugnari actuali transgressioni Adæ, & ex charitate diligere Deum super omnia, ergo non cõtraherent peccatum; *patet consequentia*, quia non potest intelligi quod quiuis positiue inuitus fiat peccator, & multo minus quod actu diligens Deum super omnia fiat ab eo auersus & inimicus ipsi.

Sed contra, *Adamo* fuit data iustitia originalis vt capiti totius naturæ, ergo ipso amittente eam per peccatum, omnes participantes naturam humanam, amitterent eam, & ex consequenti contraherent peccatum originale.

Confirmatur primo, quia Adamo non peccante, quamuis Eua peccaret, non amitteret ipsa iustitiam originalem; ergo è contrario Adamo peccante quamuis ipse non peccaret amitteret iustitiam, *antecedens* probatur, quia quousque Adam peccauit, non sensit Eua erubescentiam

tiam quæ fuit effectus amissæ iustitiæ originalis, quamuis ipsa iam antea peccasset.

Confirmatur quia alias homines essent in distinctas respublicas & in distinctos ordines diuidendi, cum aliqui eorum subiacerent peccato & morti, aliqui vero non; quod videtur absurdum.

Confirmatur tertio, quia si alicui det rex ius nobilitatis pro se & pro suis posteris, ipso propter crimen aliquod amittente ius illud, filij etiam eius iam nati amittunt illud: sed Adæ fuit data iustitia originalis pro se & suis posteris; ergo ipso amittente eam propter peccatum, etiam filij eius iam nati amitterent eam.

Ad argumentum Respondetur, quod Adamo fuit data iustitia originalis vt capiti totius naturæ, quatenus iustitia erat donum naturæ communicandum singulis hominibus cum ipsa natura: non tamen prout erat donum personale iam collatum alicui in particulari; & ideo ex eo quod Adam amitteret iustitiam, solum sequitur quod amitteret iustitiam totaliter vt erat donum naturæ, ita quod non communicaretur amplius cum ipsa natura, non tamen quod amitteretur vt erat donum personale.

Ad primam confirmationem Respondetur negando antecedens, & ad probationem dicendum est, quod Eua non statim sensit inordinatos motus concupiscentiæ, vel quia tempus illud, quod fuit vsque ad peccatum, fuit breuissimum, & illi motus non semper insurgunt; vel quia forte, nimium attendens ad inducendum virum vt de fructu illo ederet, non sensit illos motus; aut rectius, quia diuina prouidētia factum est ne insurgerent propter rationem assignatam articulo primo, dubio 3. in fine tertiæ conclusionis.

Ad secundam confirmationem Respondetur quod ad diuinam prouidentiam pertineret tunc constituere modum, quo homines illi aut in eadem republica, aut separati vitam agerent; de quo in materia de statu innocentiæ.

Ad tertiam confirmationem Respōdetur quod in illo casu ius nobilitatis perficit filium in ordine ad exteriorē rempublicam, in qua filius reputatur vt aliquid patris, & ideo habet illud ius dependenter à patre, & propterea non repugnat quod amittat ipsam propter delictum patris: at vero homo iam natus non est aliquid patris in ordine ad bona supernaturalia, nisi quantum ad extrinsecam gubernationem, & ideo non habet illa dependenter à patre.

A

SECVNDA CONCLVSIO, *si post congressum cum vxore sufficientem ad generationem peccaret primus parens, antequam terminaretur actio seminis per vnionem animæ cum materia, puer ille contraheret peccatum originale*; probatur, quia fieret membrum Adæ peccatoris; ergo fieret peccator; Forte negabis *antecedens*, quia produceretur mediante semine deciso ab Adam antequam peccaret.

Sed contra de facto fieret membrum Adæ postquam Adam peccasset, ergo fieret membrum Adæ peccatoris.

Confirmatur, Adam amisisset iustitiam originalem, vt erat donum naturæ, ergo non posset amplius iustitia communicari cum natura: sed cum anima vniretur corpori, communicaretur illi puero natura humana, ergo communicaretur ei sine iustitia originali, & ex cōsequenti cū peccato.

VLTIMA CONCLVSIO. *Si Adam habuisset filios ante peccatum, ipso postea peccante, nepotes sui, qui ex filijs post peccatum nascerentur, contraherent peccatum originale*: probatur illi filij Adæ solum haberent iustitiam vt donum personale, ergo non generarent filios cum ea, & ex consequenti generarentur cum peccato.

B

Confirmatur si Adam perseueraret in iustitia, & filij eius peccarent, non traducerent peccatum ad posteros, vt articulo secundo probatum est: ergo neque in nostro casu generarent filios cum iustitia; Fateor tamen quod istæ duæ conclusiones non sunt mihi tam certæ sicut prima, sed qui concedit vnam, non video quomodo possit negare alteram, quia eandem virtutem habent ad generandum filium cum iustitia semen decisum ab Adam ante peccatum, & filius ab eodem genitus etiam ante peccatum.

Sed contra has duas conclusiones est argumentum, quia filius in vtroque casu genitus produceretur virtute seminis non infecti, vt pote decisi immediate aut mediate ab Adam ante peccatum ergo non contraheret peccatum.

Respondetur concesso antecedenti, & negando consequentiam, quia ad traductionem peccati non est necessarium, quod semen in seipso sit infectum, sed quod fiat membrum capitis ipsius actu infecti; vt si mihi esset abscissa manus, & virtute diuina restitueretur mihi cum essem in peccato, si illa manus esset capax peccati, ex eo præcise, quod sit pars mea, participaret peccatum; pari ergo ratione, cum puer iste sit capax peccati, participabit illud ex eo præcise quod sit membrum habentis peccatum.

QVÆSTIO LXXXII.

DE ESSENTIA PECCATI ORIGINALIS.

RATIO ORDINIS.

CONNEXIO huius quæstionis, cum præcedenti, patet ex ibi dictis, & ex titulo istius; pro quo aduertendum est quod supponimus ex supra dictis peccatum originale, quod ad posteros traducitur, esse vere & proprie peccatum & vnicuique inesse suum, numero distinctum à peccato alterius; & à peccato ADÆ, & inquirimus quid nam sit illud quod per generationem traductum habet vere & proprie rationem peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrum originale peccatum sit habitus?

PRIMA CONCLVSIO; *Peccatum originale non est habitus operatiuus, vt scientia aut virtus.*

SECVNDA CONCLVSIO: *Peccatum originale est habitualis dispositio inordinata ipsius naturæ, sicut ægritudo corporalis, est inordinata dispositio corporis.*

TERTIA CONCLVSIO: *ista habitualis inordinatio siue inclinatio, non est infusa, nec acquisita, sed proprie est dicenda innata per vitiatam originem, & improprie potest dici acquisita, scilicet, per actum primi parentis, vt habetur in solutione ad tertium.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM, notandum est, quod est intelligendus de peccato originali indistincte, siue quoad materiale, siue quoad formale. Et eodem modo est intelligenda decisio articuli, quoniam vsque ad articulum tertium non explicat D. THOMAS, quid sit materiale, & quid formale in peccato isto, & ita sensus secundæ conclusionis est, quod peccatum originale absolute est illa habitualis indispositio, quamuis solum verificetur de peccato isto quo ad materiale, vt colligitur ex solutione primi argumenti; sed hoc relinquit D. THOMAS explicandum articulo septimo.

CIRCA secundam conclusionem aduertendum est quod quamuis nihil actu operemur, ex-

A perimur in nobis vim quandam, qua sine ordine ad regulam rationis, imo & contra eam inclinamur ad bona sensibilia. & difficultatem patimur, in prosequutione boni honesti, hæc autem vis siue inclinatio, varijs nominibus appellatur, scilicet, *concupiscentia*; *lex carnis*; *languor naturæ*; *& fomes*, & D. THOMAS, hic ait, *eam esse habitualem dispositionem inordinatam*; *habitualem* quidem, quia non est actualis motus quo tendimus in bona sensibilia, sed principium talis motus: *inordinatam* vero, quoniam inclinat contra vel præter imperium rationis; addit tamen D. THOMAS in tertia conclusione, hanc inclinationem esse acquisitam per actum Adæ, ex quo iam nascitur.

DVBIVM VNICVM.

B *An ex actu Adæ participemus nos, aliquam habitualem inclinationem, quæ nobis per naturalem generationem communicetur?*

§. 1. Ratio dubitandi pro parte negatiua.

RATIO DVBITANDI pro parte negatiua est, quoniam, *aut* ista inclinatio est qualitas naturæ superaddita, *aut* est aliqua ex qualitatibus humanæ naturæ, *primum* dici non potest quia impossibile esse videtur quod in Adam producta fuerit aliqua positiua qualitas vnico actu peccati, quod si in illo non est producta nec ad nos est transfusa; *neque secundum* quoniam non verificaretur, quod talis qualitas sit per peccatum Adæ acquisita, cum etiam secluso illo pec-

Digitized by Google

cato haberemus omnes qualitates proprias humanæ naturæ, ergo nullo modo potest esse verum quod habeamus nos inclinationem aliquam inordinatam acquisitam per peccatum Adę.

In hac re omnes vel ipso experimento victi supponunt esse in natura humana hanc inordinatam inclinationem; & ita D. THOMAS tomo 7. libro 4. contra Iulianum: Pelagius capite 15. & 16. dicit, Platonem & Ciceronem, & omnes antiquos philosophos hoc concessisse, ignorasse tamen eius rei causam: quoniam cum essent destituti lumine fidei non cognouerunt peccatum originale, vnde Catholici vlterius procedunt & dicunt, illam esse effectum peccati originalis, & colligitur ex Tridentino sessione quinta, decreto de peccato originali. §. penultimo; vbi dicitur *hanc concupiscentiam vocari ab Apostolo peccatum, quia ex peccato est & ad peccatum inclinat*; sed in modo explicandi quid sit huiusmodi inclinatio, & qua ratione sit effectus peccati Adę diuisi sunt Catholici in varias sententias.

§. 2. *Referuntur variæ sententiæ circa hanc difficultatem & prima sententia est Gregorij.*

PRIMA EST eorum qui in hoc conueniunt quod inclinatio ista inordinata quę dicitur fomes, est qualitas superaddita omnibus qualitatibus humanæ naturæ; in explicando vero, quid sit hæc qualitas, & vbi sit tanquam in subiecto, differunt inter se, nam GREGORIVS in 2. d. 3. quæst. 1. articulo secundo dicit tria; *primum est* concupiscentiam siue fomitem esse quandam qualitatem morbidam in ipsa anima existentem, vt in subiecto, atque proinde spiritualem per quam ad malum inclinamur; *secundum est*, causam huius qualitatis, quę est in anima, esse aliam qualitatem morbidam, quæ est in corpore vt in subiecto, atque proinde est materialis, nam ex hac corporis infectione fit, vt cum primum carni coniungitur anima, statim producatur in ea alia qualitas, similiter vitiosa & ad malum inclinans, non corporea, sed pro ratione subiecti spiritualis. *Tertium est*, qualitatem istam corpoream quæ est causa qualitatis spiritualis productam fuisse, in primis parentibus, aut à cibo vetito, tanquam à veneno, aut ab ipso flatu serpentis venenosi, ad nos vero transferri ratione libidinosæ generationis. Et probat singula, rationibus & testimonijs AVGVSTINI. Verum quia rationes sunt debiles & infirmæ, quoniam supponunt illam qualitatem esse in anima & eam esse peccatum originale, & hoc negato ruunt, ideo omittam eas, & solum referam testimonia.

In primis ergo D. AVGVSTINVS tomo 7. libro primo, de concupiscentijs & nuptijs, capite 25. loquens de concupiscentia ita inquit, *non enim substantialiter manet sicut aliquod corpus, aut spiritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis sicut languor*; vbi aperte dicit esse qualitatem similem morbo; & libro 6. contra IVLIANVM capite 18. sic ait: *dixerunt eam*, scilicet, *libidinem* (*quidam Philosophi*) *partem animi esse vitiosam, & vtique pars animi substantia est, quia substantia est ipse animus; sed ego vitium, quo animus vel vlla pars eius isto modo vitiosa est, libidinem dico, vt omni vitio sanata, salua sit tota* A *substantia, quia & illi philosophi locutione tropica mihi videntur vitiosam partem animi appellasse libidinem in qua parte est vitium quod appellatur libido; sicut appellatur domus pro eis qui sunt in domo*; quibus verbis, libidinis nomine, concupiscentiam intelligit, & hanc in anima ipsa esse vitium, quod est id quod primo loco dixit GREGORIVS.

Secundum vero colligitur ex libro quinto contra IVLIANVM capite 4. vbi sic ait, *aut vtrumque*, scilicet, *corpus & anima vitiatum ex homine, trahitur; aut alterum*, scilicet, *anima, in altero*, scilicet, *in corpore, tanquam in vitiato vase corrumpitur*.

Et tandem vltimum colligitur ex libro 4. Ypognosticon. capite 2. vbi sic ait, *cuius*, scilicet, *serpentis sibilo venenoso* (vt supra iam dixi) *hunc morbum quem non habuit ante culpam eius*, scilicet, *primi parentis delinquens natura concepit, & per coitum semen transiuit in posteros*, & capite primo dicit, *non esse hoc mirum, cum sibilo quorundam serpentum, aliquando homines afflati intereant, aliquando vero ad interitum grauiter vrgeantur.*

B *Alij tamen* dicunt hanc inclinationem esse ipsam morbidam qualitatem in corpore existentem & in primo parente effectam fuisse ex vi ordinationis suæ voluntatis, ad nos autem per semen infectum deriuari; ita tenet HENRICVS quodlibeto primo, quæst. 27. & quodlibeto 2. quæst. 11. quod etiam videtur sequi GABRIEL. in 2. d. 3. q. 2. artic. 3. & in 3. d. 3. quæstione secunda articulo primo; & vtrobique refert idem tenuisse OCAMVM.

§. 3. *Proponitur secunda sententia, quæ est Durandi Scoti, & Caterini.*

SECVNDA sententia est omnino huic opposita, quæ affirmat hanc inclinationem ex peccato resultantem non esse qualitatem superadditam qualitatibus humanæ naturæ, sed neque authores qui eam sequuntur conueniunt omnino inter se; nam DVRANDVS in 3. d. 3. q. 3. n. 6. tenet duntaxat esse ipsam habitualem inclinationem appetitus sensitiui, qualis esset in homine constituto in pueris naturalibus; quę interdum est maior, & interdum est minor, iuxta diuersam corporis dispositionem; Alij vero dicunt pręter hanc inclinationem appetitus, importare priuationem iustitiæ originalis, & neque isti conueniunt nam quidam eorum C dicunt istam inclinationem esse solum in appetitu sensitiuo de quorum numero est SCOTVS in 2. d. 6. 30 quæst. 2. in argumento 4. posito in principio quæstionis. Et CATERINVS, super illa verba ad Romanos 4. *nunc autem non ego operor illud*, alij vero concedunt illam esse etiam in voluntate.

§. 4. *Refertur tertia sententia cum suis argumentis. Et est Iacobi Raclanti. Et Cordubæ.*

TERTIA sententia est aliquo modo inter has media quæ affirmat quod ista inclinatio habitualis, quæ relicta est in natura humana ex peccato originali, non est inclinatio naturalis ad delectabilia carnis, qualis reperiretur in homine constituto in puris naturalibus, neque est qualitas ei superaddita, sed est ipsa inclinatio naturalis facta

præternaturalis, & vehementius inclinans ad bona sensibilia, præter & contra imperium rationis, quam inclinaret in puris naturalibus, etiamsi tunc inclinaret secundum vltimum suæ potentiæ; sicut febris est calor naturalis, factus pręternaturalis; & fames canina est inclinatio præternaturalis ad cibum, id est, vehementius inclinans, quam ordo naturæ postulat; dicitque hæc sententia, causam huius inclinationis præternaturalis fuisse peccatum, quoniam corpus hominis distemperatum propter peccatum, est causa intrinseca vehementiæ talis inclinationis ad eum modum, quo sæpe propter variam corporis complexionem, quidam homines propensius feruntur in quędam delectabilia, quam alij; hunc modum dicendi sequitur IACOBVS NACLANTVS super illa verba ad Romanos 5. *non ergo regnet peccatum*, &c. Et CORDVBA libro primo sui quæstionarij, quæstione 45. qui probat cum *primo*, quia hæc concupiscentia, quę dicitur fomes, non est præcise inclinatio naturalis ad delectabilia secundum sensum absolute, neque est inclinatio naturalis ad hæc delectabilia contra rationem, neque etiam est ista inclinatio naturalis prout destituta iustitia originali; ergo est inclinatio naturalis facta præternaturalis; patet *consequentia* à sufficienti partium enumeratione, non enim potest dari aliud, in quo dici possit, rationem fomitis consistere, nisi velimus incidere in priorem sententiam; *antecedens* probatur, quoad *primam partem, tum quia* alias ad quodcũque obiectũ sensibile terminaretur illa inclinatio, esset dicenda fomes, quod tamen videtur inconueniens, *tum etiam* quia cum illa inclinatio sit ab authore naturæ, sequeretur quod fomes esset effectiue à Deo immediate; quoad *secundam* etiam partem probatur, quia contingit quod fomes inclinet ad actum bonum, vt, si prius inclinet ad actum malum; verbi gratia, comedendi carnes, tempore quo prohibitum est, & ille idem actus continuatus fiat bonus propter solam temporis mutationem, eodem modo inclinabit fomes ad actum illum, facta illa mutatione, sicut antea, quoniam est agens naturale manens in seipso inuariatum, & nullum est appositum extrinsecum impediens. Item quia sequeretur quod omnis inclinatio ad delectabile quodcunque illicitum esset fomes, quod videtur falsum. Et tandem quoad *tertiam* partem probatur, quia priuatio iustitiæ originalis, est quid extrinsecum inclinationi naturali secundum suam essentiam & quidditatem, sicut etiam est extrinsecum ei consideratæ, secundum istam rationem, donum iustitiæ originalis; ergo non potest per illam priuationem constitui intrinsece & formaliter in ratione fomitis, quia quod extrinsecum est, non potest esse ratio formalis essentiæ rei.

Secundo probatur ista opinio, quia communis est sententia Theologorum, quod homo per peccatum est spoliatus gratuitis, & vulneratus in naturalibus, vt refertur communiter à Doctoribus in parabola de descendentibus in Ierico Lucæ 1. at istud vulnus non potest explicari, nisi dicamus quod aliqua inclinatio naturalis facta sit ratione peccati pręternaturalis; quia non est dicendum quod homo totaliter amiserit aliquam vim naturalem, neque quod totaliter fuerit ei addita aliqua qualitas inclinans ad malum, ergo.

A *Confirmatur primo*, quia in Concilio Tridentino sessione 5. decreto de peccato originali 5. primo deffinitur, *totum Adam per peccatum, secundum corpus & secundum animam in deterius fuisse commutatum*; ergo in corpore participauit aliquam malam inclinationem, quæ non potest esse aliud, quam appetitus sensitiuus vehementius inclinans ad bona sensibilia, quam secundum suam naturam aptus esset mouere.

Confirmatur secundo, exemplo desumpto ex D. ANSELMO libro, de conceptu virginali, capite quinto; vbi comparat appetitum destitutum iustitia originali feræ à vinculis solutæ; sicut ergo fera fractis vinculis, magis sæuit: sic etiam appetitus destitutus fręno originalis iustitiæ, vehementius inclinabit ad bona sensibilia, quamsi nunquam fuisset illo fręno impeditus, vt in puris naturalibus.

Confirmatur tertio, quia D. THOMAS in fine corporis huius articuli, appellat concupiscentiam istam, languorem naturæ; ergo importat aliquam infirmitatem ipsius naturæ secundum se consideratę, & non priuationem doni superadditi.

B

§. 5. *Decisio quæstionis.*

PRIMA CONCLVSIO: *Habitualis dispositio inordinata, quam diximus relictam fuisse in humana natura ex peccato Adæ, non est aliqua qualitas superaddita qualitatibus naturæ humanæ, existens in corpore aut in anima.* : Hanc conclusionem statuo contra primam opinionem, & probo eam, quia seclusa omni qualitate superaddita, & relicto homine cum solis qualitatibus naturæ suæ, adhuc esset in eo difficultas ad bonum, & procliuitas ad malum, quę est ista habitualis inclinatio inordinata; *Deinde* omnes modi, quibus illi Authores dicunt; hanc qualitatem produci in nobis, sunt improbabiles; nam in primis vbicumque ponatur, non potest dici, quod aliquomodo proueniat ex flatu serpentis, quia serpens non est allocutus ADAMVM sed EVAM, & mirum est, quod tantam vim habere potuerit naturaliter flatus ille, vt totum genus humanum inficiat, ita vt nunquam ab eo infectio in semen deriuata, successu generationum absoluatur; *neque* etiam potest dici quod sit effectus deordinationis ADAMI, vt dicebat HENRICVS, quia si peccatum ADAMI produxit ex natura sua illam qualitatem, pari ratione produceretur in nobis alia similis qualitas, ex similibus actibus inobedientiæ aut, superbiæ; si autem virtute diuina produxit eam sequeretur quod fomes non esset in nobis ex peccato vt supponimus, sed esset proprie à Deo effectus.

C SECVNDA CONCLVSIO. *Ista inclinatio inordinata ex peccato relicta, non est appetitus sensitiuus præcise sumptus secundum suam inclinationem naturalem, neque etiam est inclinatio naturalis eiusdem appetitus, facta præternaturalis, iuxta sensum tertiæ opinionis. Prima pars* probatur, quia alioqui sequeretur in CHRISTO Domino, & in primis parentibus quamdiu erant cum iustitia originali, fuisse fomitem, siquidem in eis erat appetitus cum inclinatione naturali, in qua consistebat eius essentia, de quo videndus est D. THOMAS 3. p. q. 15. articulo 2. & quæstione 27. articulo 3. *secunda* etiam pars probatur,

batur, quia inclinatio naturalis ad bonum sensibile, non suscipit magis & minus, ergo ratione peccati non potuit fieri intensio.

Dices quod quamuis ipsa in se non sit facta intensior, potest vehementius mouere propter corporis distemperiem: *Sed contra* quia homo constitutus in puris naturalibus posset in corpore pati similem distemperiem & alterationem; ergo neque ratione corporis mouet inclinatio naturalis vehementius ad bonum sensibile post peccatum, quam si suæ naturæ relinquetur.

Confirmatur, quia ex causa naturali non sequitur propter remotionem impedimenti maior aut minor effectus, quam secundum naturam causæ possit sequi; vt, graue non mouetur velocius, præcise ratione remotionis impedimenti, quam si à grauitate absolute moueretur: sed peccatum solum est causa huius inordinatæ inclinationis tanquam remouens iustitiam originalem prohibentem inordinatos motus appetitus, ergo propter peccatum non est factum, quod inclinatio naturalis vehementius mouet ad bona sensibilia.

VLTIMA CONCLVSIO; *habitualis dispositio inordinata relicta in natura humana ex peccato originali, non est adæquate solus appetitus sensitiuus, etiam cum priuatione iustitiæ originalis: sed totalis propensio animæ nostræ, ad id, quod est rationi dissonum, quæ non est determinata aliqua eius potentia, sed omnes quæ possunt aliquomodo conducere ad prosecutionem boni honesti, scilicet intellectus, voluntas, & vires sensitiuæ, vt à voluntate possunt moueri, non tamen absolute, sed quatenus omnes istæ potentiæ destitutæ sunt iustitia originali.* Hæc conclusio est expresse D. THOMÆ, in hoc articulo; nam in corpore, inquit quod ista dispositio inordinata prouenit ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat iustitia originalis; ex quo bene sequitur quod sit inordinatio diuersarum potentiarum, inter quas conuenientiam illam efficiebat iustitia originalis; & in solutione ad primum, appellat eam inordinatam dispositionem partium; & sequuntur hanc sententiam DECANVS articulo secundo in fine in propositionibus, de concupiscentia, IACOBVS NACLANTVS, super caput quintũ, epistolæ ad Romanos, in digressione de peccato originali, vbi ait, *effrenitas concupiscentiæ est proclinitas virium nostrarum in sua abiecta sine fræno rationis, & legis diuinæ in quacunque parte animæ contingat*; & TILETANVS, in apologia, pro Concilio Tridentino, in defensione quintæ sessionis, vbi probat eam ex illo ad GALATHAS, quinto: *caro concupiscit aduersus spiritum & spiritus aduersus carnem*; vbi per carnem siue carnalem concupiscentiam intelligitur ista habitualis inclinatio inordinata, & tamen statim inter opera huius carnis, referuntur non solum vitia in delectatione carnali posita, sed etiam spiritus & mentis vitia, vt ex contextu patet.

Confirmatur autem authoritate AVGVSTINI libro 12. de ciuitate Dei capite 21. vbi referens mala, quæ ex hac dispositione inordinata procedunt, dicit, *ex radice erroris & peruersi amoris venire*; cõstat autem quod peruersus amor pertinet etiam ad voluntatem.

Potestque probari ratione conclusio, nam eo modo sumus ratione peccati primi parentis propensi habitualiter ad bona sensibilia, sicut per iustitiam originalem essemus habitualiter ordinati ad bonum rationis; sed iustitia originalis perficeret habitualiter omnes potentias relatas in ordine ad bonum rationis (vt modo suppono ex materia de statu innocentiæ) ergo etiam per priuationem iustitiæ originalis, cuius causa fuit peccatum originale, manserunt illæ potentiæ habitualiter inordinatę respectu boni rationis. *Addidi* tamen in conclusione, quod istæ potentiæ non sunt hæc inclinatio, de qua loquimur, si absolute sumantur, quatenus male dispositæ ad prosecutionem boni honesti: sed quatenus illa mala dispositio prouenit ex priuatione iustitię originalis; *quia* habitualis indispositio, de qua loquimur, est effectus peccati originalis, vt in principio huius dubij probaui ex testimonio Concilij Tridentini, & tamen non est eius effectus absolute, quia etiam conueniret naturæ sibi relictę in suis naturalibus, sed solum quatenus prouenit ex remotione iustitiæ originalis, quæ sanabat istam naturæ imperfectionem.

SED contra conclusionem, est obiectio, quia ista habitualis dispositio inordinata appellatur in scriptura concupiscentia, quo nomine, significatur appetitus sensitiuus aut eius actus, ergo non est omnes illę potentiæ, sed solus appetitus sensitiuus.

Confirmatur primo, quia D. PAVLVS ad Romanos 7. plane asserit, hanc habitualem dispositionem inordinatam esse in carne, ita enim inquit, *scio quod non habitat in me*, hoc est in carne mea, *bonum*; & paulo inferius, *condelector legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis, & captiuantem me in lege peccati, quæ est in membris meis*; non ergo est dicendum quod sit intellectus & voluntas, sed solus appetitus sensitiuus; facitque ad hoc, quod alias non esset dicenda inordinatio ista, rebellio carnis contra spiritum, sed rebellio etiam partis rationalis contra legem Dei.

Confirmatur secundo, quia voluntas in homine non mansit per peccatum Adæ inclinata ad bonum sensibile contra rationem: quoniam ex natura sua est inclinata ad bonum rationis; ergo ista inclinatio inordinata non est in voluntate, sed solum in appetitu sensitiuo.

Ad argumentum Respondetur cum D. THOMA, articulo tertio, huius quæstionis, ad 3. quod licet ista dispositio inordinata, comprehendat etiam intellectum & voluntatem, sumit nomen, ab appetitu sensitiuo, quia in prosecutione mali & auersione à bono, obtinet primum locum, quoniam obnubilat & trahit ad sua obiecta rationem; & propter eandem rationem communiter solet dici quod ista inordinatio est appetitus sensitiuus, priuatus iustitia originali, & quod est vis mouens & inclinans ad bona sensibilia, quę duo proprie videntur conuenire ipsi appetitui.

Ad primam confirmationem Respondetur, quod caro quandoque sumitur pro tota vetustate, quam per carnalem generationem contraximus ex primo parente, vt distinguitur contra nouitatem spiritus, quam per generationem in Christo participamus: & ita tota deprauatio humanæ naturæ appellatur caro, siue sit in potentijs carnalibus, siue in potentijs spiritualibus; quia ratione eius istæ potentiæ sunt suo modo ab ea quæ carni placet

propen-

propensę; anima vero quatenus carnales affectus superat, appellatur *mens & spiritus*, quia sicut dicitur *mens*, quatenus per eam homo cæteris animantibus pręstat: ita etiam quatenus relictis carnis affectibus, ad ea quæ sunt spiritus attingit, significatur nomine mentis & spiritus; hanc autem acceptionem carnis, explicat DECANVS articulo secundo, testimonijs AVGVSTINI AMBROSII, & HIERONYMI.

Ad secundam confirmationem, aliqui respondent negando antecedens, & ad probationem dicunt, in voluntate esse duas inclinationes, *alteram* primariam ad id quod est bonum secundum rationem, & *alteram* secundariam ad bonum appetitus sensitiui, quatenus proponi potest, vt bonum totius hominis, cuius inclinatio est ipsa voluntas.

Sed mihi hæc distinctio non placet, propter rationes adductas supra q.71. articulo secundo in solutione tertij argumenti propositi in dubio disputato, circa conclusionem articuli: & ideo consequenter ad ea, quæ ibi diximus, concedo antecedens, & nego consequentiam; quoniam vt ista inordinata dispositio sit aliqua ex parte in voluntate, non est necesse quod sit in ipsa inclinatio naturalis ad bonum sensibile, præter aut contra imperium rationis, sed satis est quod voluntas possit ferri in huiusmodi bonum; nam ex hoc prouenit, quod ratione peccati potuerit manere ita male disposita, vt facilius sit ipsam ferri in illud bonum, & hoc appellatur aliquo modo maior inclinatio, siue aptitudo voluntatis ad ipsum; Et quod manserit ita male disposita patet ex D.THOMA infra q. 85. articulo tertio, vbi docet, naturam humanam accepisse quatuor vulnera propter peccatum originale, *vnum* ignorantiæ in intellectu, *alterum* malitiæ in voluntate, *tertium* infirmitatis in irascibili, & *vltimum* concupiscentiæ in concupiscibili; ex his enim omnibus prouenit quod voluntas difficilius tendat in bonum rationis, & ex consequenti facilius in bonum sensibile, non solum quia vehementius mouetur ab appetitu sensitiuo inclinante sine fræno ad sua obiecta; sed etiam quia ipsa cum intellectu habet maiorem aptitudinem, vt patiatur huiusmodi motum propter remotionem iustitiæ impedientis, in qua consistunt illa vulnera, vt illo loco dicemus; Quod vero non repugnet voluntatem ferri in obiectum ad quod non habet naturalem inclinationem, explicui satis loco citato, vbi dixi, posse ipsam ferri in totam latitudinem obiecti specificantis, quæ comprehendit totum id quod ab intellectu potest proponi sub ratione boni totius hominis, & non habere naturalem inclinationem, nisi ad bonum naturale, & ad prosequendum ipsum, perfecto modo; hoc est, cum subordinatione ad regulam rationis.

§. 6. *Respondetur ad argumenta primæ sententiæ.*

AD ARGVMENTA GREGORII Respondetur AVGVSTINVM in priori testimonio, loqui de hac concupiscentia, quam D.THOMAS hic appellat habitualem dispositionem inordinatam, & de ea dicere, quod quamuis maneat semper in hac vita etiam in regeneratis, tamen in resurrectione

A prorsus est auferenda: quia nō pertinet ad substantiam hominis, vt corpus & anima; sed accidentaliter & contingenter, & adhæret, scilicet, propter peccatum primi parentis; ex his autem non sequitur quod putauerit esse qualitatem naturæ superadditam, sed solum quod sit imperfectio, à qua possit natura sanari, & propterea appellauit eam qualitatem.

Ad secundum testimonium dico, quod, si AVGVSTINVS per *libidinem*, intellexit concupiscentiam, potuit recte dicere, quod est in anima, quia quantum ad potentias immateriales est in ea non solum radicaliter; sed etiam subiectiue: & quantum ad materiales, est saltem radicaliter.

Ad testimonium vero quo GREGORIVS probat secundum, dici potest, AVGVSTINVM, non ideo dixisse animam infici cum in corpore recipitur, quia ab eo participat aliquam qualitatem vitiosam; sed quia, si ab eo esset separata, non contraheret peccatum originale, quia non cōstitueretur ex ipsa & corpore illud totale suppositum & indiuiduum naturę humanę, quod virtualiter existens in Adam,

B vt in suo capite, fuit obligatum ad legis obseruationem, & in eo peccauit.

Et tandem ad testimonium quo probat tertium, Respondetur, AVGVSTINVM ibi loqui metaphorice & per *sibilum* intelligere persuasionem diaboli, ita vt sensus eius sit, quod, quemadmodum venenati serpentes, suo flatu solent interdum corpora inficere, sic diabolus sua persuasione infecit, *primo* quidem quoad peccatum, & *deinde* quo ad totum malum concupiscentiæ, quod fuit effectus peccati vt dictum est.

§. 7. *Soluuntur argumenta tertiæ sententiæ.*

AD PRIMVM argumentum tertiæ opinionis, Respondetur negando antecedens, quoad tertiam partem, & ad probationem distiguendum est eius antecedens, si enim nomine *extrinseci* intelligatur id *quod non est de essentia rei*, verum est; cæterum est extra rem, quoniā ex eo in isto sensu solum potest colligi, quod per istam priuationem non constituitur formaliter inclinatio naturalis, in ratione inclinationis naturalis, non tamen

C quod non constituatur in ratione concupiscentiæ aut fomitis, quæ supra rationem inclinationis, aut potentiæ naturalis, addit quod sit deordinata priuatione; si tamen nomine *extrinseci* intelligatur id, *quod non est in naturali inclinatione*, vt in subiecto, negandum est illud antecedens, sicut enim iustitia originalis intrinsece perficiebat & ordinabat potentias supra allatas, ita per priuationē eius dicentur intrinsece deordinatæ: quia priuatio constituenda est in eo subiecto, in quo positiuum, cui opponitur, atque ita illæ potentiæ constituentur in ratione concupiscentiæ per aliquid sibi intrinsecum, & quasi inhærens, quia priuatio non dicitur proprie inhęrere.

Ad secundum Respondetur, quod humana natura per peccatum originale dicitur vulnerata in naturalibus, si comparetur cum perfectione, quam habuit in primis parentibus ante peccatum: quia per peccatum amisit donum, quo suę potentiæ perficiebantur intra latitudinem

natu-

naturæ, tam circa veritates, quam circa virtutes, non tamen ſi conferatur ad eam perfectionem quam haberet in puris naturalibus; quoniam tunc haberet eandem propenſionem ad malum & eandem difficultatem ad bonum; ſolumque eſſet diſcrimen in hoc, quod ea quæ tunc eſſent conditiones naturæ, & pura negatio, nunc habent rationem priuationis, & ſunt pęnæ & effectus peccati originalis, in quantum per hoc ſublata eſt iuſtitia originalis, quæ iſta omnia impediebat, de quo videndus eſt CAIETANVS infra q. 109. articulo 2. & SOTVS libro primo de natura & gratia capite 13. Quomodo vero inclinatio ad malum eſſet tunc conditio naturalis, explicatum eſt in principio huius materiæ.

Ad primam confirmationem Reſpondetur, quod vt homo dicatur in peius commutatus ſecundum corpus, & ſecundum animam, non eſt neceſſarium quod in aliquo eorum acquiſiuerit aliquam qualitatem realem; neque quod appetitus ſenſitiuus vehementius inclinet ad delectationes carnis, quam inclinaret ſuæ naturæ relictus; ſed ſatis eſt, quod ſecundum corpus factus ſit ex immortali mortalis, & quod ſecundum animam patiatur deordinationem potentiarum, ſupra explicatam, & diſſidium intra partem inferiorem & ſuperiorem.

Ad ſecundam confirmationem Reſpondetur, quod appetitus deſtitutus iuſtitia originali, potius aſſimilatur lapidi, qui remoto prohibente mouetur deorſum, quam feræ fractis vinculis ſolutæ: quia per iuſtitiam originalem ita fuit detentus, ne ferri poſſit in aliquid præter imperium rationis, vt ipſe detentionem ſuam non haberet pro obiecto, ſicut habet fera ligata, & ideo non potuit propter eam irritari ad hoc, vt vehementius inclinaretur ad operandum pręter imperium rationis ſolutus, quam ſi nunquam fuiſſet ligatus.

Ad vltimam confirmationem Reſpõdetur, quod merito hæc inordinatio, vt à nobis eſt explicata, poteſt appellari *languor*, & infirmitas naturæ, quamuis cauſetur ex priuatione doni ſuperadditi: quoniam illud donum perficiebat naturam, etiam in ordine ad finem naturalem, quare non dicitur, *languor*, reſpectu naturæ in puris naturalibus conſideratæ, ſed reſpectu naturæ integræ, qualis à Deo condita eſt.

ARTICVLVS II.

Vtrum in vno homine ſint multa originalia peccata?

CONCLVSIO. *In vno homine eſt vnum numero peccatum originale: in diuerſis autem, eſt vnum ſpecie, & proportione, per reſpectum ad primum principium, ſed diuerſum numero.*

COMMENTARIVS.

CIRCA PRIMAM partem aduertendum eſt, quod videtur colligi ex CONCILIO TRIDENTINO, ſeſſione 5. decreto de peccato originali, vbi

A ſemper fit ſermo in ſingulari, de hoc peccato; & ſeſſione 3. ita dicitur, *ſiquis hoc Adæ peccatum, quod origine vnum eſt, & propagatione, non imitatione transfuſum, omnibus ineſt, vnicuique proprium, &c.* vbi duo dicuntur *primum* eſt, peccatum Adæ quod ad nos transfunditur, eſſe vnum origine; *alterum* eſt, hoc peccatum, quod transfunditur eſſe vnicuique proprium: quibus verbis, ſatis aperte inſinuatur, eſſe tantum vnum in vnoquoque noſtrũ, & probatur optima ratione à D. THOMA, quia voluntarium per modum actus ſecundi, quod fit cauſa huius peccati, quod eſt in nobis, fuit vnum numero.

Sed contra, quia peccatum parentis primi habuit deformitates plures ſpecie diſtinctas, ſcilicet, ſuperbiæ, inobedientiæ, & forte alias, vt dicit D. THOMAS in ſolutione primi; ergo peccatum originale cuiuſque, non eſt vnum tantum numero, ſaltem moraliter.

Reſpondetur imprimis quod, quamuis illę deformitates, quæ fuerunt in peccato Adæ, vel aliquæ eorum transfundantur ad ſuos poſteros, poteſt dici vere quod in vnoquoque tantum vnum numero eſt peccatum; quia ſicut peccatum Adæ tan-B tum fuit vnum, quamuis habuerit illas deformitates propter vnitatem materialis: ita peccatum habituale, quod eſt eius terminus, poterit dici vnum per reſpectum ad ipſum, & ita videtur hoc concedere LEO PAPA Epiſtola 86. ad NICETAM AQVILIENSEM epiſcopum, vbi adducens illud ad Romanos 5. *per vnum hominem intrauit peccatum in mundum, & per peccatum mors*; ita inquit, *quamuis in illo vno, poſſint intelligi plura peccata, ſi vnum ipſum in ſua membra, quaſi ſingula diuidatur*; Et ſtatim refert, quod in illo peccato fuit ſuperbia, ſacrilegium, homicidium fornicatio ſpiritualis, furtum & auaritia.

Reſpondetur ſecundo, per accidens eſſe quod in illo peccato fuerint multę deformitates, vt ex eo transfunderetur ad nos peccatum originale: ſatis enim fuiſſet deformitas, quæ conſecuta eſt ex violatione illius præcepti, ex cuius obſeruatione pendebat conſeruatio ſtatus innocentiæ, vt erat donum naturæ, & ideo illa ſola debuit transferri; cum vero D. THOMAS in ſolutione primi ait, peccatum originale dici in ſcriptura, multa peccata, quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt multæ deformitates: non C eſt eius ſenſus, quod peccatum in vno homine participatum, habeat plures deformitates reſpondentes deformitatibus peccati primi parentis; ſed quod peccatum illud poteſt dici multa, ratione ſuæ cauſæ, quia ſcilicet peccatum, à quo origine trahitur, habuit plures deformitates; vtrum autem reuera omnes illæ deformitates transfundantur ad poſteros Adæ, vel vna tantum, dicemus articulo ſequenti.

CIRCA vltimam partem aduertendum eſt, quod ALBERTVS PIGHIVS, & CATARINVS locis citatis articulo primo quæſtionis pręcedentis, ſentiunt oppoſitum, nam cum dicant peccatum originale, non eſſe aliud quam illum actum, quo Adamus peccauit, & ab eo dici homines peccatores denominatione extrinſeca; & ille actus ſit tantum vnus numero: conſequenter dicere debent, peccatũ originale, à quo omnes dicuntur proprie peccatores, eſſe in omnibus vnum numero; ſed

ſenti-

ſententia iſta, vt ibi probaui teſtimonio Concilij TRIDENTINI, aut eſt error contra fidem, aut errori proxima.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum originale ſit concupiſcentia?

PRIMA CONCLVSIO, *Peccatum originale materialiter eſt concupiſcentia.*

SECVNDA CONCLVSIO, *Peccatum originale formaliter eſt priuatio iuſtitiæ originalis.*

COMMENTARIVS.

CIRCA ID, in quo conſiſtit formaliter peccatum originale, quod ad nos per generationem traducitur, varie erratum eſt & ab hæreticis, & ab aliquibus catholicis. Nam *in primis* ex Catholicis, aliqui dixerunt eſſe ipſum peccatum quod cõmiſit Adam, contra quos egimus articulo primo quæſtionis præcedentis *Secundo* dixerunt alij, eſſe aliquid extrinſecum nobis diſtinctum à noſtra ſubſtantia, & à qualitatibus naturalibus, ſcilicet, qualitatẽ quandam ſpiritualem in anima noſtra exiſtentem inclinantem nos ad malum, & productam ab alia qualitate morbida corporali, quæ in carne noſtra producitur, per naturalem generationem; & in Adam fuit producta, vel per actum ſui peccati, vel per ſibilum ſerpentis, vt articulo præcedenti retuli ex HENRICO, & GREGORIO; ſed iſti ſatis impugnati ſunt ex his quæ ibi diximus.

Tertio ex hæreticis vt refert TVRRIANVS in quadam Epiſtola de peccato originali, dixerunt aliqui peccatum originale, eſſe peccatum commiſſum ab anima, ſua voluntate, ante hanc vitam; qui in hoc ſequebantur ORIGINEM, quamuis ipſe non appellauerit peccata, tunc commiſſa originalia; ſed errauerunt cum eo, quoniam animæ, non creantur ſeparatæ à corporibus, neque ita ſeparatæ agunt quidquam boni aut mali, de quo in materia de anima.

Quarto dixerunt alij, eſſe aliquid intrinſecum nobis, & proprie pertinens ad noſtram ſubſtantiam: de quorum numero fuit quidam MATHIAS ILLIRICVS, qui (vt refert TVRRIANVS loco citato, & CANISIVS libro primo de Maria virgine capite 8.) dicebat, peccatum originale eſſe ſubſtantiam quandam in nobis exiſtentem, creatam à diabolo, & imaginem ipſius, atque proinde hominem poſt lapſum Adæ geſtare imaginem ſatanę, & in illam eſſe transformatum; fundamentum eius eſt, quod peccatum eſt inconformitas, & repugnantia cum lege: ſed ipſa natura humana, & ſubſtantia poſt peccatum eſt inconformis legi Dei, ergo eſt peccatum.

SED EX iſta ſententia (præterquam quod propter illam tranſmutationem animarum repugnat principijs philoſophiæ) ſequuntur plures errores ab eccleſia damnati: *Primus eſt*, aliquam ſubſtantiam eſſe malam, & peccatum; contra quem diſputari ſolet 1. p. q. 49. *Secundus eſt*, vel illam formam ſubſtantiam non eſſe à Deo, ſed à ſolo dęmone, quod etiam ſolet impugnari ibi; vel Deum eſſe cauſam & authorem mali culpæ, quod ſupra eſt impugnatum. *Tertius*, peccatum originale non tolli per baptiſmum, quoniam nulla forma ſubſtantialis aufertur per ipſum, de quo in materia de baptiſmo. *Quartus*, vel Chriſtum aſſumpſiſſe naturam humanam cum peccato originali, aut non aſſumpſiſſe eam eiuſdem eſſentiæ cum noſtra, de quo in materia de incarnatione. *Vltimus*, beatum differre à viatore in forma ſubſtantiali.

Neque fundamentum iſtorum habet difficultatem, quoniam ſolum id, quod eſt contra legem, vt prohibitum ipſa lege, dicitur proprie, & formaliter peccatum.

VLTIMO dixerunt alij, peccatum originale eſſe concupiſcentiam, ſiue fomitem, contra quos agemus ſtatim in explicatione primæ concluſionis articuli.

CIRCA quam eſt

I. DVBIVM.

An concupiſcentia ſit proprie & formaliter peccatum originale?

§. 1. *Sententia affirmatiua hæreticorum.*

VBI NOMINE *concupiſcentiæ* non intelligimus actum appetitus ſenſitiui, neque ſolum ipſum appetitum ſenſitiuum, qui comprehendit iraſcibilem, & concupiſcibilem, prout abſolute inclinat in ſuum obiectum; ſed totam inordinationem habitualem potentiarum, quam articulo præcedenti diximus concupiſcentiam, & fomitem appellari.

LVTHERANI ſequuntur *partem affirmatiuam*, dicunt enim, inordinationem illam, quatenus in Adam contracta, & ad nos propagatione tranſmiſſa, conſtituere nos in odio Dei, ſicut ipſa eſt Deo obidibilis; & facere reos iræ, atque damnationis; & ex hoc in plures alios errores lapſi ſunt, vt alijs locis dicetur; vt autem iſtud ſuadeant, probant *primo* concupiſcentiam eſſe proprie peccatum originale, quia eſt proprie peccatum, & participatum per originem, non commiſſum per actum perſonalem.

Quod vero concupiſcentia ſit proprie peccatũ etiam in baptizatis, probant PRIMO, teſtimonijs ſcripturæ: nam ad Romanos 3. inquit Paulus, *concupiſcentiam neſciebam* (ſcilicet eſſe peccatum) *niſi lex diceret, non concupiſces*; neque poteſt dici, quod figurate illud appellet peccatum: quia lex non prohibet, niſi id, quod peccatum eſt proprie; & in eodem capite, *ſi autem, quod nolo malum illud facio, iam non ego operor illud, ſed, quod habitat in me peccatum*, ſcilicet, concupiſcentia: & 1. Ioan. 1. *ſi dixerimus quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus, &c.* Quod propter hanc concupiſcentiam, quæ à nobis nunquam ſeparatur, dictum videtur; & propter eandem rationem quotidie petimus in oratione dominica, *vt dimittat nobis debita noſtra.*

SECVNDO probãt hoc teſtimonijs AVGVSTINI,

ex quo

ex quo se errorem suum deducere gloriantur; nam libro primo de nuptijs & concupiscentijs. capite 25. ait *concupiscentiam carnis dimitti in baptismo, non vt non sit*, (scilicet peccatum) *sed vt in peccatum non imputetur*, & libro primo contra Iulianum cap. 3. vocat concupiscentiam carnis peccatum, & pœnam peccati, & causam peccati.

VLTIMO argumentantur hac ratione: quod in natura rationali à lege dissidet, est peccatum: sed in lege prohibetur non solum ire post concupiscentiam, sed etiam ipsum concupiscere, ergo est peccatum.

§. 2. *Stabilitur pars negatiua, Catholicorum.*

PRIMA CONCLVSIO: *concupiscentia sumpta in sensu explicato, in baptizatis non est vere & proprie peccatum*; probatur, quoniam per baptismum fit vere remissio, ergo nihil in baptizatis est, quod proprie habeat rationem peccati; Et ad hoc confirmandum contra hæreticos sufficit modo nobis deffinitio TRIDENTINI sessione 5. decreto de peccato originali, vbi sub anathemate præcipitur, ne quis dicat, per baptismum non tolli totum id, quod veram & propriam rationem peccati habet; sed solum radi, & non imputari; & post pauca, concedit concilium, manere concupiscentiam in renatis; & tandem sic concludit, *hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, vt vere & proprie in renatis sit peccatum; sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat*; longior autem huius veritatis confirmatio tradenda est 3. parte q. 69. articulo primo, vbi disputatur, *an sit effectus baptismi remissio omnium peccatorum*.

SECVNDA CONCLVSIO, *concupiscentia ante baptismum non est vere & proprie peccatum, & ex consequenti non est formaliter peccatum originale*, hæc *posterior pars* sequitur manifeste ex *prima*, supposito (ex dictis in principio præcedentis quæstionis) peccatum originale esse vere & proprie peccatum. Sed *prima pars* probatur, quia concupiscentia non est proprie peccatum post baptismum: ergo neque antea; patet *consequentia*, quia eodemmodo, inclinat semper ad peccatum.

ITEM, actualis concupiscentia non est proprie peccatum, sed dicitur Iacobi primo *concipere & parere peccatum*, quia, cum caro incipit delectari suggestione, quod est concipere, est quasi in partu peccati; quod tunc demum consummatur, dum accedit liber consensus; ergo multo minus erit proprie peccatum habitualis concupiscentia, de qua loquimur; patet consequentia, quia illa est proximior peccato, cum vnusquisque tentetur & inclinetur ad malum à concupiscentia sua actuali.

Vltimo, concupiscentia, quæ nobis in est ante baptismum, est talis, qualis esset illa, quæ no- A bis conueniret, si conditi essemus in puris naturalibus, quantum ad vim inclinandi ad malum; sed illa non esset peccatum, quia esset naturalis homini; ergo neque ista; Qui ampliorem desiderauerit contra hæreticos disputationem, legat AVGVSTINVM in locis citatis à HIERONYMO TVRRIANO, libro secundo confessionis Augustinianæ capite secundo numero 2. 3. & 4. HOSIVM in confessione fidei Catholicæ capite 34. & 85. DECANVM, ALBERTVM PIGIVM, & IACOBVM PAIVA locis citatis & FRANCISCVM SONNIVM in libro demonstrationum religionis Christianæ tractatu 10. capite 2. & 3. & tractatu 1. de baptismo capite 16.

§. 3. *Soluuntur argumenta Hæreticorum.*

AD PRIMVM argumentum, R. quod Paulus in priori testimonio non loquitur de habituali concupiscentia, sed de actuali voluntaria; B hæc enim sola prohibetur lege, quia sola est in nostra potestate; & ita sensus est, quod ex præscripto legis cognouimus, eam concupiscentiam, qua homo scienter & voluntarie concupiscit, esse peccatum ipsi ad culpam imputabile; *In secundo* vero testimonio loquitur Paulus de habituali concupiscentia, & appellat eam peccatum, non quia proprie est peccatum: sed quia (vt inquit Concilium TRIDENTINVM citatum in probatione primæ conclusionis) *ex peccato est, & ad peccatum inclinat*; iuxta illam phrasim, qua nomina causarum tribui solent suis effectibus; vt Mathei 16. Dominus vocauit Petrum Sathanam, quia à Sathana instigabatur; & quarti Regum 4. filij prophetarum ad Eliseum dicebant, *mors in olla vir Dei*; in tertio tandem & quarto testimonio sermo est de peccatis actualibus, non ita tamen intelligenda sunt, vt ex eis colligatur, quod contrarie & sine vlla intermissione simus semper in peccato: quia cum auxilio, quod de lege datur, potest homo esse sine peccato per paruum temporis spatium; sed referenda sunt ad totum vitæ decursum, & ad quodcunque longum tempus; C sic enim verba illa, & Concilia aliqua, in quibus adducuntur (scilicet MILEVITANVM canone 7. & 8. ARAVSICANVM, & AFFRICANVM) intelligenda esse, videtur declarasse Concilium TRIDENTINVM sessione 6. capite 11. & canone 23. dum impotentiam vitandi omnia venialia, ad totum vitæ decursum retulit; & addi potest, quod, quia peccata venialia minutissima sunt, & facillime latent, ideo quamuis nullius peccati sit aliquis sibi conscius, verissime tamen potest petere, *dimitte nobis, &c.* sed de hoc agendum est infra q. 109. art. 8.

AD SECVNDVM Respondetur; sensum AVGVSTINI in priori loco esse, concupiscentiam dimitti in baptismo, *non vt non sit*, id est, non ita vt non maneat in baptizatis; *sed vt in peccatum non imputetur*, id est, per baptismum fit, ne imputetur in peccatum; non quia ipsa proprie peccatum sit, & dimittatur per non imputationē: sed quia reatus, siue culpa, à qua antea

denominabatur remissa est: sic enim ipse ait 2. libro de peccatorum meritis & remissione capite 4. *Concupiscentia in paruulis baptisatis à reatu soluitur, ad agonem relinquitur.* Vide TVRRIANVM vbi supra. In *altero* vero loco, disputat contra IVLIANVM, qui dicebat, concupiscentiam bonam esse, atque laudandam, quoniam est pæna peccati: & contra illum objicit, quod quamuis sit pæna peccati primi parentis, poterit esse peccatum, quia ex varijs scripturæ testimonijs, quę ipse adducit, constat, quod vnum peccatum potest esse pęna alterius peccati, quod qua ratione sit intelligendum, dicemus suo loco: Cęterum suo instituto non est necessarium, quod concupiscentia sit proprie peccatum: sed satis est, quod sit peccatum, idest vitium, & deprauatio ipsius naturæ, quoniam hoc sufficiebat contra Iulianum, qui dicebat, ipsam esse bonam, & laudandam.

ET VT simul respondeamus ad omnia testimonia sanctorum, præsertim AVGVSTINI, quæ pro hæreticis adduci possunt, ADVERTENDVM est, quod dupliciter possimus loqui de concupiscentia: scilicet, aut *determinate* ante susceptionem baptismi, aut *absolute*, siue ante, siue post susceptum baptismum; *si primo modo loquamur* de ea, potest dici, quod existimauerint, ipsum esse *materiale peccati*, & ob id concedunt, ipsam esse peccatum, non intrinsece, & secundum se, quatenus est peruersa inclinatio ad malum, vt hæretici id concedunt: sed sumpta denominatione ab auersione, quę est forma originalis peccati: sicut concedimus, lignum esse cathedram, aut æs esse staturam; *si vero loquamur de ea secundo modo*, potest dici, quod appellant eam peccatum, quia *ex peccato est, & ad peccatum inclinat*, *Aut*, quia sumunt peccatum pro vitio & defectu: quomodo recte concupiscentia potest appellari peccatum, quia est defectus, & deuiatio ab ea perfectione, quam natura humana habuit in sua prima institutione; *aut tandem* quia loquuntur de ea postquam ei præbemus liberum consensum.

AD VLTIMVM, Respondetur, solum id, quod formaliter repugnat legi, esse peccatum: non autem id, quod efficienter legi repugnat, vt, qui causat actum contrarium legi, non dicitur peccatum, sed dicitur peccare: & ipse actus est peccatum; concupiscentia vero non formaliter, sed quasi efficienter, scilicet trahendo & prouocando ad id quod est peccatum, repugnat legi; *insuper* dumtaxat id, quod repugnat legi vt prohitum per eam, est peccatum: quare cum neque concupiscentia, neque motus eius, lege prohibeatur, sed tantum libere ei consentire; non dicetur proprie peccatum.

A

CIRCA eandem conclusionem est

II. DVBIVM.

An concupiscentia ante baptismum sit materiale originalis peccati?

§. 1. *Proponitur sententia affirmans.*

PROBATVR *pars affirmatiua*, PRIMO sicuti peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturæ; sed deordinata conuersio, siue propensio actus in bonum commutabile, est materiale in peccato actuali, & ipsa inordinatio, siue auersio à bono incommutabili est formale; ergo deordinata conuersio, siue propensio humanæ naturæ in bonum commutabile, est materiale in peccato originali, & ipsa deordinatio, siue auersio à bono incommutabili est formale; at deordinata propensio naturæ in bonum commutabile, nihil aliud est, quam concupiscentia; ergo concupiscentia est materiale peccati originalis; quare cum peccatum originale non sit nisi ante baptismum, bene sequitur, quod concupiscentia ante baptismum sit materiale peccati origina; Hæc ratio est Diui THOMÆ in secundo dist. 3. quæstione prima articulo secundo, vt refert CONRADVS hic.

B

SECVNDO, inordinatio aliarum virium à voluntate habet se vt materiale in peccato originali; sed talis inordinatio communi nomine dici potest concupiscentia; ergo concupiscentia habet se vt materiale in peccato originali; *maior* probatur, quia quando duo effectus conueniunt alicui rei, si alter sit alterius causa, ille, qui est causa, comparatur ad alterum, vt formale ad materiale: sed in peccato originali sunt duo effectus partiales, scilicet deordinatio voluntatis, & deordinatio virium aliarum, & prior deordinatio est causa secundæ; ideo enim in homine vires inferiores sunt deordinatę, quia voluntas auersa est à Deo; ergo deordinatio aliarum virium habet se vt materiale in peccato originali, hæc ratio est D. THOMÆ in isto articulo.

C

Et potest confirmari ex eodem, quæstione quarta de malo articulo secundo, in fine corporis, quia in moralibus id, quod pertinet ad potentiam motam, habet se vt materiale, respectu eius, quod pertinet ad potentiam mouentem: vt actio manus habet se vt materiale respectu actus voluntatis mouentis ipsam manum ad aliquem actum bonum, vel malum moraliter; sed concupiscentia habitualis pertinet ad appetitum sensitiuum, quæ quodammodo motus est ad habitualiter concupiscendum à voluntate humana

auer-

auertente se à Deo auersione peccati originalis, ergo huiusmodi concupiscentia habet se vt materiale respectu eius auersionis, quæ in peccato originali reperitur; &, ex consequenti, est materiale, in peccato originali.

Tertio probatur testimonijs D. Thomæ, nam articulo primo huius quæstionis ad primum, ita inquit, *sicut ægritudo corporalis habet aliquid de priuatione in quantum tollitur æqualitas sanitatis; & aliquid habet positiuum; scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet priuationem iustitiæ originalis, & cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ; vnde non est priuatio pura, sed est quidam habitus corruptus*; & in hoc articulo expresse ait, peccatum originale constare priuatione originalis iustitiæ, vt formali; & concupiscentia, vt materiali.

Vltimo, peccatum originale in nobis intrinsece importat auersionem à Deo, vt ab vltimo fine; ergo & conuersionem ad creaturam, vt ad vltimum finem; quia non potest reperiri auersio ab vno termino, sine conuersione ad terminum oppositum: sicut in motu locali non potest reperiri recessus à termino à quo, sine accessu ad terminum ad quem; & hæc conuersio non potest esse aliud, quam concupiscentia: quia non traducitur ad puerum aliquis actus aut habitus superadditus naturæ, qui sit conuersio ad bonum commutabile; ergo peccatum originale includit intrinsece concupiscentiam, & non vt partem formalem, ergo vt materialem.

§. 2. *Eligitur sententia negans.*

In hac re Caietanus & Conradus hoc loco, Ferrariensis 4. contra gentes capite 52. & Capreolus in secundo distin. 30. quæstione prima articulo primo conclusione quarta, sequuntur *partem affirmatiuam*, *conueniunt* enim in hoc, quod peccatum originale includit duas partes, ex quibus componitur, *alteram* vt formalem, quę est priuatio iustitiæ originalis, & *alteram* vt materialem, quæ est concupiscentia; *differunt* tamen in modo explicandi hoc, nam quamuis admittant in voluntate esse duo, scilicet auersionem à bono incõmutabili, & inordinatam conuersionem habitualem ad bonum commutabile: tamen Ferrariensis dicit vtramque pertinere ad id, quod est formale in peccato originali, & solum habere rationem materialis inordinatam conuersionem, quæ est in appetitu sensitiuo; Caietanus vero dicit, secundum pertinere ad id, quod est materiale, simul cum inordinatione partis sensitiuæ.

Sed nobis non est multum in hac re laborandum, cum dixerimus articulo primo huius quæstionis, non esse productam in voluntate, ex peccato originali, aliquam inclinationem actiuam deordinatam ad bonum commutabile, sed solam passiuam, quæ consistit in

A hoc, quod possit deordinate trahi ab appetitu sensitiuo ad sua obiecta, & est quædam infirmitas, aut imbecillitas passiua ipsius voluntatis, vt loco citato dixi.

Sit Conclusio: *concupiscentia ante baptismum non est proprie materiale peccati originalis, hoc est, ita vt intrinsece componat ipsum simul cum eo, quod in ipso se habet vt formale.* Probatur primo, quia in baptismo non tollitur concupiscentia & fomes, & tamen tollitur totum id, quod est de essentia peccati originalis.

Secundo, quia alias vix poterit explicari, quomodo in anima separata maneat peccatum originale, quod sit eiusdem rationis, cum eo, quod habebat, dum erat vnita corpori: quia non manet in eo inordinatio partis sensitiuæ, quia hæc, destructo corpore, corrumpitur, cum sit materialis; neque etiam manet inordinatio voluntatis, saltem ita, vt possit reduci in actum, quoniam hæc consistit in hoc, quod est posse facilius trahi à parte sensitiua.

B Tertio, hoc peccatum est eiusdem rationis cum eo, quod mansit in Adam transacta actuali transgressione, & solum differt ab eo in medio, per quod participatur: sed peccatum illud non habebat in Adam concupiscentiam, tanquam partem materialem sibi correspondentem, cum nulla esset ratio, cur istud peccatum haberet eam, potius quam reliqua, quæ denominarent ipsum peccatorem; ergo neque in nobis.

Vltimo materiale peccati in nulla opinione sequitur ex formali vt ex causa; imo in sententia eorum, qui dicunt, formale esse priuationem, præcedit ipsum, eo modo quo entitas caloris præsupponitur, cum disconuenientia quam habet respectu aquæ, ratione cuius dicitur ei mala; sed habitualis inclinatio inordinata ad bonum commutabile, quæ dicitur concupiscentia, est effectus auersionis à bono incommutabili, & simpliciter posterior ea: ergo non comparatur ad ipsam auersionem, vt materiale peccati ad formale.

C

§. 3. *Soluuntur argumenta partis affirmantis.*

Ad primum Respondetur; quod hoc peccatum originale, prout denominauit Adamum peccantem, & in eo totam naturam, habuit formale, scilicet auersionem; & materiale, scilicet conuersionem actualem: at vero, prout est in nobis denominans nos peccatores, habet formale, scilicet auersionem per modum termini, non tamen habet materiale, sed solum subiectum, vt magis explicabo in solutione vltimi. Quare ad argumentum in forma neganda est maior in rigore, nam in peccato actuali deordinatio comparatur ad actum, vt ad partem materialem, quam denominat peccatum; at vero in peccato originali deordinatio solum

comparatur ad naturam, vt ad subiectum, & ideo non denominat eam peccatum, sed peccatricem.

A Ad secundum, nego maiorem, & ad probationem dico, solum concludere, quod concupiscentia dicatur late materiale peccati originalis, vt dicam in solutione tertij, in explicatione sententiæ D. Thomæ.

Ad confirmationem Respondetur, non esse eandem rationem de actu exteriori comparato ad actum internum voluntatis, & de concupiscentia respectu actus voluntatis Adæ: quia actus externus producitur à voluntate, saltem mediate, & ordinatur ad suum obiectum, & ita participat ab eo suo modo malitiam moralem, & constituit simul cum actu voluntatis vnum totale materiale, respectu malitiæ formalis; non tamen ita se habet concupiscentia, quæ est in puero, qui modo nascitur, ad actum Adæ, non enim tenet se ex parte illius actus vt præcedit malitiam, sed potius præsupponit totam malitiam moralem, & sequitur ex ea per modum pœnæ, & effectus, ad sensum in primo articulo explicatum.

B Ad tertium, dico D. Thomam in primo testimonio non loqui de eo, quod est proprie peccatum originale, sed de inordinata dispositione partium animæ, quæ ex peccato originali nascitur: & vocatur ab ipso *materiale* huius peccati propter rationem, quam statim assignabimus; & in hac vult contineri aliquid positiuum, & priuationem, vt explicui articulo primo. In altero vero testimonio non appellauit concupiscentiam materiale peccati in rigore, sed late, eo modo quo secundarius effectus alicuius dicitur comparari ad primarium, vt materiale ad formale; quia ergo iustitia originalis duos habet effectus, *alterum primarium*, qui est subijcere habitualiter voluntatem Deo, *& alterum secundarium*, qui est, subijcere voluntati reliquas animæ potentias in ordine ad bonum; ideo priuatio eius suo modo causat duos effectus eodem ordine, scilicet vtriusque rectitudinis prouenientis à iustitia originali; & ob id Diuus Thomas dicit, peccatum originale, quod communiter appellatur priuatio iustitiæ originalis, importare duas deordinationes, quarum prior comparatur ad posteriorem vt formale ad materiale.

C Ad vltimum, vt respondeamus placet breuiter disputare Dubium sequens.

DVBIVM. III.

An in peccato originali, quod ad nos traducitur, sit aliqua conuersio habitualis ad creaturam, tanquam ad vltimum finem? ita vt ex ea, tanquam ex parte materiali, & ex auersione tanquam ex formali, constituatur intrinsece (sicut peccatum actuale constituitur ex conuersione actuali ad bonum commutabile, quæ est quidam actus,) & ex auersione à Deo.

§. I. *Argumenta partis affirmatiuæ proponuntur.*

Pars affirmativa probatur primo, quia non potest reperiri recessus termini à quo, sine accessu ad terminum ad quem; ergo neque potest reperiri auersio à Deo, sine conuersione ad creaturam; patet *consequentia*, quoniam auersio à Deo est quidam recessus ab ipso, & iste recessus non potest intelligi sine termino ad quem, qui non potest esse aliud, quam creatura.

Secundo, quando omnes peccauimus in Adam, non solum fuit nostra auersio actualis ipsius Adæ, sed etiam conuersio ad bonum commutabile: & ita concedunt sancti, quod eo comedente de ligno vetito, omnes comedimus ergo sicut ratione auersionis actualis traducitur ad nos auersio habitualis, ita etiam ratione conuersionis actualis traducitur conuersio habitualis.

Tertio homo existens in peccato originali est auersus à Deo vt à fine vltimo: ergo debet esse conuersus ad creaturam, vt ad finem vltimum; patet consequentia, quia necessario debet habere aliquem finem vltimum, & is si non est Deus, necessario debet esse creatura.

Vltimo, peccatum habituale, quod mansit in Adam transacto actuali, includebat intrinsece auersionem habitualem à Deo, & conuersionem habitualem ad creaturam: ergo etiam peccatum, quod traducitur ad nos; *antecedens* patet, quia ita solet concedi de quocunque peccato mortali; & *consequentia* probatur, *tum quia* alias nō traduceretur ad nos quicquid pertinebat intrinsece ad peccatum habituale Adæ, & ex consequenti peccatum nostrum non esset eiusdem rationis cum illo; cum tamen omnes dicant peccatum originale in nobis esse simile illi habituali; *tum etiam quia* Concilium Tridentinum sessione 5. decreto de peccato originali §. 3. ita inquit: *si quis hoc Adæ peccatum, quod origine vnum est & propagatione, non imitatione, transfusum omnibus*

tacit, vnicuique proprium, &c. ex quibus verbis sic argumentor, ex illo peccato, quod fuit vnum origine, dicit Concilium, quod transfunditur ad omnes; sed provt fuit origine vnum includebat conuersionem, & auersionem; ergo etiam provt transfunditur.

§. 2. *Pars negatiua stabilitur, & argumenta opposita soluuntur.*

SED HIS non obstantibus, mihi oppositum videtur verius, quia *vel illa conuersio* esset aliquid *physicum*, vel aliquid *morale*: *non primum*, quia *neque* est habitus; aut actus superadditus naturæ, quoniam nihil tale traducitur per generationem; *neque* est concupiscentia, propter rationes propositas; & nihil aliud *physicum* & reale potest esse; *neque* etiam est aliquid *morale*, hoc est consistens in imputatione, aut existimatione morali; quia imputatio moralis non est ficta, aut falsa, sed habet aliquod fundamentum: constat autem, quod nihil præsupponitur auersioni in puero, qui modo nascitur, ratione cuius possit censeri conuersus ad creaturam, vt ad finem vltimum.

Verum est tamen, quod illa auersio potest aliquo modo appellari *conclusio virtualis*, seu interpretatiua ad creaturam, vt dixi articulo primo quæstionis præcedentis: quia est sufficiens fundamentum vt possimus interpretari voluntatem pueri, dicendo, quod est magis affecta ad creaturam, quam ad Deum; cæterum conuersio ita sumpta non potest simul cum auersione, & provt pars materialis, constituere peccatum originale, quia potius fundatur in ipsa auersione, quam sit materia eius.

Quod si obijcias, ista deordinatio potentiarum, quæ appellatur concupiscentia, est habitualis quædam conuersio inordinata ad bonum commutabile: ergo peccatum originale in nobis habet conuersionem vt partem materialem; *Respondetur*, negando consequentiam, quia illa conuersio inordinata potentiarum est effectus auersionis à bono incommutabili, & simpliciter posterior ea, & ideo in rigore non est dicendum, quod cum ipsa constituat integrum peccatum originale, vt pars materialis cum formali.

AD PRIMVM Respondent aliqui, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & dicunt, rationem discriminis esse, quod recessus importat motum actualem, & ideo non potest esse sine accessu; at vero auersio potest esse habitualis, & ideo non est necessarium, quod sit cum conuersione, sed satis est, quod præsupponat eam, vel in eodem homine, si auersio sit personalis, vel in capite, si sit originalis; & hoc mihi aliquando placuit, sed iam non placet, quia recessus, etiam in facto esse, hoc est, provt sumitur pro termino recessus actualis à termino à quo, non potest reperiri sine propinquitate, aut accessu, etiam in facto esse, ad terminum ad quem: ergo neque auersio effectus à Deo, etiam si sumatur pro termino auersionis actualis, potest reperiri sine approximatione, aut auersione habituali eiusdem effectus ad creaturam.

A

Ideo aliter Respondetur, distinguendo antecedens, *aut enim* intelligitur *de auersione positiua*, & sic potest concedi consequentia: aut *de auersione priuatiua*, quæ consistit in pura priuatione subiectionis aut conformitatis debitæ, cuiusmodi illa est, quę reperitur in peccato originali; & sic potest negari consequentia: sicut in peccato habituali omissionis, quod manet transacto actuali, datur auersio isto modo sumpta sine conuersione habituali, præsertim in sententia eorum, qui dicunt, posse dari puram omissionem; & sicut in opinione eorum, qui dicunt, Angelum esse in loco tantum per operationem transeuntem, solet consequenter concedi, quod Angelus potest recedere ab vno loco, non accedendo ad alterum, quia non recedit per motum positiuum, sed per negationem rationis formalis existendi in loco, scilicet operationis.

B

AD SECVNDVM, concesso antecedenti neganda est consequentia, & ratio discriminis est, quia auersio, quoniam consistit in sola priuatione subiectionis debitæ, potest traduci: conuersio vero, quoniam requirit aliquid positiuum superadditum naturę, non potest traduci per generationem: *Item* conuersio illa, prout respiciebat obiectum, fuit peculiari modo personalis, & ideo reatus pœnæ sensus ipsi respondentis non traducitur ad nos, vt dicam in quæstione de pęna peccati originalis.

AD TERTIVM Respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & ad probationem *dicunt aliqui*, quod, qui solum habet peccatum originale, est auersus à Deo vt est finis supernaturalis, non vero vt est finis naturalis; & ideo, quamuis sit auersus à Deo, non sequitur, quod sit conuersus ad creaturam: quoniam inter hæc duo datur medium, scilicet esse conuersum ad Deum vt finem naturæ.

C

Sed hæc solutio mihi non placet, quoniam (vt dixi in materia de Angelis) non potest aliquis auerti, neque esse auersus à fine supernaturali, quin saltem consequenter sit auersus à fine naturali: & forsan probabo postea, esse hoc concedendum etiam in his, qui non per actum proprium, sed per actum sui capitis, sunt auersi.

Ideo aliter Respondetur ad probationem illam, *aduertendo*, quod (vt docet Diu. THOMAS supra quęstione prima articulo tertio) dupliciter potest homo habere aliquem finem vltimum, *primo naturaliter*, & eo modo, quo hoc conuenit omnibus creaturis, etiam irrationalibus, quæ dicuntur ordinari ad finem vltimum, in quantum habent aliquam eius participationem; *secundo moraliter*, hoc est agendo propter finem, & tendendo ad eius consecutionem ex cognitione & amore ipsius, & ordinando media in ipsum, quod est proprium creaturæ rationalis; estque discrimen inter hos duos modos habendi

A comparatur ad naturam, vt ad subiectum, & ideo non denominat eam peccatum, sed peccatricem.

Ad secundum, nego maiorem, & ad probationem dico, solum concludere, quod concupiscentia dicatur late materiale peccati originalis, vt dicam in solutione tertij, in explicatione sententiæ D. Thomæ.

Ad confirmationem Respondetur, non esse eandem rationem de actu exteriori comparato ad actum internum voluntatis, & de concupiscentia respectu actus voluntatis Adæ: quia actus externus producitur à voluntate, saltem mediate, & ordinatur ad suum obiectum, & ita participat ab eo suo modo malitiam moralem, & constituit simul cum actu voluntatis vnum totale materiale, respectu malitiæ formalis; non tamen ita se habet concupiscentia, quæ est in puero, qui modo nascitur, ad actum Adæ, non enim tenet se ex parte illius actus vt præcedit malitiam, sed potius præsupponit totam malitiam moralem, & sequitur ex ea per modum pœnæ, & effectus, ad sensum in primo articulo explicatum.

B Ad tertium, dico D. Thomam in primo testimonio non loqui de eo, quod est proprie peccatum originale, sed de inordinata dispositione partium animæ, quæ ex peccato originali nascitur: & vocatur ab ipso *materiale* huius peccati propter rationem, quam statim assignabimus; & in hac vult contineri aliquid positiuum, & priuationem, vt explicui articulo primo. In altero vero testimonio non appellauit concupiscentiam materiale peccati in rigore, sed late, eo modo quo secundarius effectus alicuius dicitur comparari ad primarium, vt materiale ad formale; quia ergo iustitia originalis duos habet effectus, *alterum primarium*, qui est subijcere habitualiter voluntatem Deo, *& alterum secundarium*, qui est, subijcere voluntati reliquas animæ potentias in ordine ad bonum; ideo priuatio eius suo modo causat duos effectus eodem ordine, scilicet vtriusque rectitudinis prouenientis à iustitia originali; & ob id Diuus Thomas dicit, peccatum originale, quod communiter appellatur priuatio iustitiæ originalis, importare duas deordinationes, quarum prior comparatur ad posteriorem vt formale ad materiale.

C Ad vltimum, vt respondeamus placet breuiter disputare Dubium sequens.

DVBIVM. III.

An in peccato originali, quod ad nos traducitur, sit aliqua conuersio habitualis ad creaturam, tanquam ad vltimum finem? ita vt ex ea, tanquam ex parte materiali, & ex auersione tanquam ex formali, constituatur intrinsece (sicut peccatum actuale constituitur ex conuersione actuali ad bonum commutabile, quæ est quidam actus,) & ex auersione à Deo.

§. I. *Argumenta partis affirmatiuæ proponuntur.*

Pars affirmativa probatur primo, quia non potest reperiri recessus termini à quo, sine accessu ad terminum ad quem; ergo neque potest reperiri auersio à Deo, sine conuersione ad creaturam; patet *consequentia*, quoniam auersio à Deo est quidam recessus ab ipso, & iste recessus non potest intelligi sine termino ad quem, qui non potest esse aliud, quam creatura.

Secundo, quando omnes peccauimus in Adam, non solum fuit nostra auersio actualis ipsius Adæ, sed etiam conuersio ad bonum commutabile: & ita concedunt sancti, quod eo comedente de ligno vetito, omnes comedimus ergo sicut ratione auersionis actualis traducitur ad nos auersio habitualis, ita etiam ratione conuersionis actualis traducitur conuersio habitualis.

Tertio homo existens in peccato originali est auersus à Deo vt à fine vltimo: ergo debet esse conuersus ad creaturam, vt ad finem vltimum; patet consequentia, quia necessario debet habere aliquem finem vltimum, & is si non est Deus, necessario debet esse creatura.

Vltimo, peccatum habituale, quod mansit in Adam transacto actuali, includebat intrinsece auersionem habitualem à Deo, & conuersionem habitualem ad creaturam: ergo etiam peccatum, quod traducitur ad nos; *antecedens* patet, quia ita solet concedi de quocunque peccato mortali; & *consequentia* probatur, *tum quia* alias nõ traduceretur ad nos quicquid pertinebat intrinsece ad peccatum habituale Adæ, & ex consequenti peccatum nostrum non esset eiusdem rationis cum illo; cum tamen omnes dicant peccatum originale in nobis esse simile illi habituali; *tum etiam quia* Concilium Tridentinum sessione 5. decreto de peccato originali §. 3. ita inquit: *si quis hoc Adæ peccatum, quod origine vnum est & propagatione, non imitatione, transfusum omnibus*

inest, vnicuique proprium, &c. ex quibus verbis sic argumentor, ex illo peccato, quod fuit vnum origine, dicit Concilium, quod transfunditur ad omnes; sed prout fuit origine vnum includebat conuersionem, & auersionem; ergo etiam prout transfunditur.

§. 2. *Pars negatiua stabilitur, & argumenta opposita soluuntur.*

SED HIS non obstantibus, mihi oppositum videtur verius, quia *vel illa conuersio* esset aliquid *physicum*, vel aliquid *morale*: *non primum*, quia *neque* est habitus; aut actus superadditus naturæ, quoniam nihil tale traducitur per generationem; *neque* est concupiscentia, propter rationes propositas; & nihil aliud *physicum* & reale potest esse; *neque* etiam est aliquid *morale*, hoc est consistens in imputatione, aut existimatione morali; quia imputatio moralis non est ficta, aut falsa, sed habet aliquod fundamentum: constat autem, quod nihil præsupponitur auersioni in puero, qui modo nascitur, ratione cuius possit censeri conuersus ad creaturam, vt ad finem vltimum.

Verum est tamen, quod illa auersio potest aliquo modo appellari *conuersio virtualis*, seu interpretatiua ad creaturam, vt dixi articulo primo quæstionis præcedentis: quia est sufficiens fundamentum vt possimus interpretari voluntatem pueri, dicendo, quod est magis affecta ad creaturam, quam ad Deum; cæterum conuersio ita sumpta non potest simul cum auersione, & prout pars materialis, constituere peccatum originale, quia potius fundatur in ipsa auersione, quam sit materia eius.

Quod si obijcias, ista deordinatio potentiarum, quæ appellatur concupiscentia, est habitualis quædam conuersio inordinata ad bonum commutabile: ergo peccatum originale in nobis habet conuersionem vt partem materialem; *Respondetur*, negando consequentiam, quia illa conuersio inordinata potentiarum est effectus auersionis à bono incommutabili, & simpliciter posterior ea, & ideo in rigore non est dicendum, quod cum ipsa constituat integrum peccatum originale, vt pars materialis cum formali.

AD PRIMVM Respondent aliqui, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & dicunt, rationem discriminis esse, quod recessus importat motum actualem, & ideo non potest esse sine accessu; at vero auersio potest esse habitualis, & ideo non est necessarium, quod sit cum conuersione, sed satis est, quod præsupponat eam, vel in eodem homine, si auersio sit personalis, vel in capite, si sit originalis; & hoc mihi aliquando placuit, sed iam non placet, quia recessus, etiam in facto esse, hoc est, prout sumitur pro termino recessus actualis à termino à quo, non potest reperiri sine propinquitate, aut accessu, etiam in facto esse, ad terminum ad quem: ergo neque auersio effectus à Deo, etiam si sumatur

A pro termino auersionis actualis, potest reperiri sine approximatione, aut auersione habituali eiusdem effectus ad creaturam.

Ideo aliter Respondetur, distinguendo antecedens, *aut enim* intelligitur *de auersione positiua*, & sic potest concedi consequentia: aut *de auersione priuatiua*, quæ consistit in pura priuatione subiectionis aut conformitatis debitæ, cuiusmodi illa est, quę reperitur in peccato originali; & sic potest negari consequentia: sicut in peccato habituali omissionis, quod manet transacto actuali, datur auersio isto modo sumpta sine conuersione habituali, præsertim in sententia eorum, qui dicunt, posse dari puram omissionem; & sicut in opinione eorum, qui dicunt, Angelum esse in loco tantum per operationem transeuntem, solet consequenter concedi, quod Angelus potest recedere ab vno loco, non accedendo ad alterum, quia non recedit per motum positiuum, sed per negationem rationis formalis existendi in loco, scilicet operationis.

B AD SECVNDVM, concesso antecedenti neganda est consequentia, & ratio discriminis est, quia auersio, quoniam consistit in sola priuatione subiectionis debitæ, potest traduci: conuersio vero, quoniam requirit aliquid positiuum superadditum naturę, non potest traduci per generationem: *Item* conuersio illa, prout respiciebat obiectum, fuit peculiari modo personalis, & ideo reatus pœnæ sensus ipsi respondentis non traducitur ad nos, vt dicam in quæstione de pęna peccati originalis.

AD TERTIVM Respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam; & ad probationem *dicunt aliqui*, quod, qui solum habet peccatum originale, est auersus à Deo vt est finis supernaturalis, non vero vt est finis naturalis; & ideo, quamuis sit auersus à Deo, non sequitur, quod sit conuersus ad creaturam: quoniam inter hæc duo datur medium, scilicet esse conuersum ad Deum vt finem naturæ.

C *Sed hæc* solutio mihi non placet, quoniam (vt dixi in materia de Angelis) non potest aliquis auerti, neque esse auersus à fine supernaturali, quin saltem consequenter sit auersus à fine naturali: & forsan probabo postea, esse hoc concedendum etiam in his, qui non per actum proprium, sed per actum sui capitis, sunt auersi.

Ideo aliter Respondetur ad probationem illam, *aduertendo*, quod (vt docet Diu. THOMAS supra quęstione prima articulo tertio) dupliciter potest homo habere aliquem finem vltimum, *primo naturaliter*, & eo modo, quo hoc conuenit omnibus creaturis, etiam irrationalibus, quæ dicuntur ordinari ad finem vltimum, in quantum habent aliquam eius participationem; *secundo moraliter*, hoc est agendo propter finem, & tendendo ad eius consecutionem ex cognitione & amore ipsius, & ordinando media in ipsum, quod est proprium creaturæ rationalis; estque discrimen inter hos duos modos habendi

finem: nam *primus* semper conuenit actu homini, quoniam semper habet aliquam participationem finis vltimi, scilicet Dei, secundus vero conuenit ei actu, cum actu operatur; & habitualiter, cum ratione alicuius propriæ operationis manet ordinatus, & inclinatus ad ipsum. Et *hoc supposito dico*, quod qui est in peccato originali habet priori modo aliquem finem vltimum, scilicet Deum, quoniam peccatum non tollit ab eo id, quod est ipsi naturale & intrinsecum, scilicet habere esse participatum à Deo; non tamen secundo modo, quia neque operatur actu, neque habuit aliquam operationem, ratione cuius manserit aliquo modo inclinatus in finem; cum vero D. THOMAS articulo quarto quæstionis citatæ dixit, hominem habere aliquem finem vltimum, loquitur de eo respectu suarum operationum, quibus libere tendit in finem, vt constat ex rationibus, quibus probat suam sententiam, quæ omnes deducunt ad hoc inconueniens negantes eam, quod concedere teneantur, non posse hominem actu operari.

AD VLTIMVM, transeat antecedens, & nego consequentiam; & ad omnes probationes dico, satis esse ad illorum omnium veritatem, vt traducatur ad nos peccatum simile peccato habituali, quod fuit in Adam, quantum ad formale ipsius, hoc est quantum ad inordinationem voluntariam per respectum ad actum præcedentem, quę mansit in eo transacto illo actu.

CIRCA secundam conclusionem est difficilis Quæstio, & sit

DVBIVM IV.

Vtrum ratio formalis peccati originalis consistat in priuatione iustitiæ originalis?

§. 1. *Quid per iustitiam originalem intelligatur.*

IN QVA RE omnes fere scholastici tenent partem affirmatiuam, secuti in hoc Diu. THOMAM, & ANSELMVM libro de conceptu virginali, capite 7. vbi sic ait, *hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, nisi factam per inobedientiam Adæ iustitiæ debitæ nuditatem.*

Sed non omnes conueniunt in modo explicandi hanc difficultatem; vt tamen, in quo differant, melius intelligatur, explicandum est quid per nomen iustitiæ originalis soleat intelligi. Pro quo ADVERTENDVM est, quod iustitia originalis nihil aliud erat, quam donum, quod hominem in illo statu faciebat rectum in ordine ad finem; quoniam enim homo non haberet perfectam & omnimodam rectitudinem, nisi esset perfectus non solum in ordine ad finem naturalem, sed etiam in ordine ad finem supernaturalem: ideo nomine iustitiæ intelligi solet donum, quod hominem perfectum reddebat in ordine ad vtrumque finem, quod *quidam* dicunt vnum fuisse tantum, scilicet gratiam & charitatem, prout ex eis dimanabant in illo statu virtutes adeo perfecte, vt possint continere in officio omnes potentias, quarum concursu posset impediri, aut conseruari illa rectitudo; *Alij* vero diuidunt ipsum in duo dona, scilicet in gratiam perficientem hominem in ordine ad finem supernaturalem; & in aliud donum perficiens ipsum in ordine ad finem naturalem quod quidam dicunt constare pluribus, quidam paucioribus habitibus, iuxta indigentiam potentiarum.

SECVNDO aduertendum est, quod dona ista in hac quæstione dupliciter sumi solent, *primo* pro ipsis donis secundum se, *secundo* pro effectibus quos in homine efficiebant qui ad quatuor reduci solent quorum *primus* consistit in rectitudine supernaturali, quę erat effectus gratiæ; *reliqui tres* consistebant in tribus rectitudinibus seu æqualitatibus, quibus homo perficiebatur in ordine ad finem naturalem, earumque *prima* erat in parte hominis rationali, quæ consistebat ex parte intellectus in plena scientia agibilium, & cognitione Dei vt est finis naturæ; & ex parte voluntatis in facili inclinatione ad obediendum & conformandum se diuinę voluntati, seruata propria libertate; *secunda* rectitudo erat in parte sensitiua quę consistebat in conformitate apprehensionis sensitiuæ cum iudicio rationis, & plena subiectione appetitus sensitiui respectu voluntatis; *tertia* denique rectitudo erat corporis, per plenum & expeditum obsequium respectu animæ, ita vt nunquam anima per egritudinem aut lassitudinem corporis à suis operationibus impediretur.

§. 2. *Adferuntur variæ doctorum sententiæ.*

HIs suppositis est PRIMA OPINIO, quæ dicit peccatum originale formaliter consistere in priuatione voluntaria ipsius doni iustitiæ originalis debitæ haberi, non quidem in ordine ad finem supernaturalem, sed prout perficiebat hominem in ordine ad finem naturalem: ita tenet SCOTVS in 2. dist. 3. quæstione vnica §. *quantum ad secundum*, quem sequitur IACOBVS PAIVA libro secundo orthodoxarum explicationum estque hoc huius opinionis fundamentum: omnis voluntaria priuatio alicuius perfectionis aut integritatis debitæ haberi, est culpa & peccatum; vt si quis se priuet vsu rationis, aut abscindat sibi digitum: sed priuatio originalis iustitiæ est huiusmodi; ergo est culpa; est autem deriuata per naturalem propagationem ab origine humani generis, ergo est culpa originalis; in quo argumento duo sunt probanda, *primum* est, quod priuatio iustitiæ originalis sit voluntaria in puero, qui modo nascitur: quod probatur ex SCOTO in 2. §. *ad argumenta opinionum*, in solutione primi quia fuit voluntaria Adæ; à quo peccatum istud contrahitur.

Alterum, est quod in omnibus descendentibus ab

bus ab Adam sit debitum habendi istam iustitiam, & hoc probat ipse Scotus in priori loco; quia Deus, quantum est ex se, voluntate antecedenti dedit omnibus hominibus iustitiam originalem, cum dedit eam Adæ, deriuandam ad ipsos: ergo ex vi illius voluntatis omnes homines constituti sunt debitores habendi illam iustitiam.

Sed adhuc manet inefficax ista ratio, quia ex voluntate antecedenti, qua Deus vellet alicui conferre aliquam perfectionem, non constituitur debitor habendi eam, ita vt, si non accipiat, aut si acceptam amittat, peccet; non enim peccat, qui se conformat voluntati Dei antecedenti, nisi addatur præceptum ad id obligans; *quare vlterius est hic probandum*, quod diuino præcepto constituti sunt omnes homines in Adam debitores habendi iustitiam originalem: hoc autem probat Paiva vbi supra, quia naturali lege obligamur ad conseruandam nostræ naturæ integritatem & perfectionem; & ob id, qui sibi aliquod corporis membrum voluntarie abscindit, aut se in aliquam ægritudinem scienter præcipitat, censetur violator illius præcepti naturalis: sed iustitia originalis, quamuis esset à Deo supernaturaliter data, pertinebat ad naturæ humanæ perfectionem, & integritatem, quoniam perficiebat ipsam in ordine ad finem sibi naturalem; ergo lex obligabat Adamum, & in eo nos omnes, ad eius conseruationem.

Confirmatur, quia si quis voluntarie sibi inferret ea damna (quæ propter amissionem iustitię originalis ita sumptæ passa est humana natura) intra ordinem naturæ, proculdubio censeretur legis naturæ violator; ergo eiusdem legis transgressor erit censendus, qui se voluntarie priuat iustitia originali, ex cuius absentia illa omnia damna profluxerunt.

Secunda opinio affirmat, peccatum originale esse priuationem voluntariam iustitiæ originalis debitæ haberi, cum indignitate habendi eam, seu cum dignitate carendi ea, ita tenet Durandus in secundo dist. 30. quæst. 3. *Et si obijcias*, peccatum originale non posse intrinsece includere illa duo, scilicet carentiam iustitiæ, & dignitatem carendi ea; *ad hoc videtur respondere* Durandus numero 10. in fine, peccatum originale formaliter consistere in sola dignitate carendi iustitia, quam alij (vt ipse dicit) reatum appellant; & merito, quia esse reum, est esse dignum pæna, & reatus est dignitas pænæ, *fundamentum* huius sententiæ est, quod peccatum originale, cum sit malum, necessario importet carentiam alicuius perfectionis, & ob id dicitur carentia iustitiæ originalis; & quia est malum culpæ, dicitur talis carentia voluntaria; & vlterius, quia talis carentia non aliter fuit voluntaria, nisi quia Adam actu suæ voluntatis indignum se reddidit, & suam posteritatem, habendi illam perfectionem: ideo dicendum est, quod peccatum originale formaliter consistit in indignitate habendi iustitiam originalem.

Et potest confirmari ex modo loquendi Avgvstini libro secundo de peccatorum meritis & remissione, c. 4. dicentis, concupiscentiam

A in baptismatis *a reatu solui*, idest à culpa originali.

Tertia opinio dicit, peccatum originale esse formaliter voluntariam priuationem iustitiæ originalis, si iustitia sumatur pro dono sanante naturam in ordine ad finem naturalem, non tamen secundum se ipsam, sed quantum ad primarium effectum ipsius, qui erat rectitudo habitualis voluntatis in ordine ad finem naturæ; ita tenet Caietanvs & Conradvs hic, & Sotvs libro primo de natura & gratia capite 3. qui tamen fere nullum pro hac opinione adducunt argumentum, sed videntur supponere eam, tanquam certam, ex aliarum impugnatione; sed tamen Cordvba, qui etiam eam sequitur, in libro sui quæstionarij quęst. 10. probat eam *primo*, quia peccatum originale est peccatum ab Adam in prolem per generationem transmissum, vt patet ex Concilio Tridentino sessione quinta canone 3. ergo id, quod in Adam fuit formalis ratio peccati, & ad nos deriuatum relinquitur in nobis per modum habitus, est formalis ratio peccati originalis in nobis; B sed formalis ratio peccati illius fuit voluntaria deflexio ab ordine & lege Dei, seu rectitudine cum Deo, quam iustitia originalis efficiebat; ergo hæc eadem deordinatio per modum habitus in nobis cum natura ipsa participata, est propria ratio peccati originalis.

Secundo probatur ex opposito peccati originalis, quod est iustitia originalis, hoc est rectitudo potentiarum appetitiuarum, quam efficiebat originalis iustitia; nam *formale* in illa rectitudine erat subiectio voluntatis in ordine ad Deum, *materiale* autem erat ordinatio appetitus sensitiui; quæ ab illa subiectione pendebat: ergo *formale* in peccato originali erit auersio voluntatis à Deo, & *materiale* erit inordinatio appetitus sensitiui: sed illa inordinatio est priuatio iustitiæ originalis quoad primam rectitudinem supra explicatam; ergo illa priuatio est peccatum originale formaliter; & hæc est ratio D. Thomæ, pro secunda conclusione.

C *Confirmatur*, quoniam peccatum originale est formaliter defectus aliquis culpabilis in nobis participatus, ex peccato Adæ: sed ex illo peccato dumtaxat participamus duos effectus, quibus ratio culpæ possit conuenire, scilicet duas deordinationes habituales, alteram voluntatis, & alteram appetitus sensitiui; & ex his prima comparatur ad secundam vt causa ad effectum, & ex consequenti vt materiale ad formale; ergo prima deordinatio, quæ est priuatio primarij effectus iustitiæ originalis, est peccatum originale formaliter.

Tertio peccatum originale est formaliter voluntaria auersio habitualis à Deo, vt patet: sed hæc auersio est idem quod illa priuatio rectitudinis habitualis prouenientis à iustitia originali, quia opposita vtriusque sunt idem, scilicet subiectio habitualis, & rectitudo habitualis; ergo peccatum originale formaliter est priuatio primæ rectitudinis, quam effi-

ciebat iustitia originalis in ordine ad finem naturalem.

QVARTA OPINIO aliorum est, qui dicunt, peccatum originale consistere formaliter in priuatione iustitiæ originalis sumptæ pro dono perficiente naturam in ordine ad finem supernaturalem, hoc est pro gratia, non quidem absolute & secundum se, sed quatenus conuertit habitualiter hominem in Deum finem supernaturalem, siue hoc præstet in esse qualitatis, vt quidam dicunt; siue in esse gratiæ, vt alij volunt.

Probatur hæc sententia *primo*, quia peccatum originale essentialiter est illa priuatio, quæ in baptismo primo & per se aufertur: sed nulla alia priuatio per se primo aufertur in baptismo, nisi priuatio gratiæ; quoniam primarius effectus ipsius est gratia regeneratiua: ergo in ea consistit formaliter peccatum originale; probatur *maior*, quia in Concilio MILEVITANO capite secundo dicitur, peccatum originale esse id, quod debet in baptismo mundari; & in TRIDENTINO sessione quinta decreto de peccato originali §. 4. dicitur, *paruulos ideo in remissionem peccatorum veraciter baptisari, vt in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt*; & sessione quinta diffinitur, per baptismum tolli totum id, quod veram & propriam rationem peccati habet.

Secundo, peccatum originale est mors animæ, vt diffinitur in TRIDENTINO loco citato §. secundo, & in *Arausicano* capite secundo: sed mors animæ est formaliter priuatio gratiæ quoad illum effectum, quia vita animæ consistit formaliter in conuersione habituali ipsius in Deum facta per gratiam; ergo peccatum originale est formaliter priuatio iustitiæ originalis.

Tertio, peccatum originale est formaliter priuatio rectitudinis inhærentis homini, aut saltim debitæ inhærere: sed non est priuatio rectitudinis naturalis, saltem per se primo & directe, vt omnes communiter fatentur, & nos postea dicemus: ergo est priuatio rectitudinis supernaturalis; sed non actualis, quia nulla rectitudo actualis est debita pueris in esse, dum concipiuntur; ergo est priuatio rectitudinis supernaturalis habitualis: at rectitudo supernaturalis habitualis non est, nec potest esse, nisi per gratiam; ergo priuatio gratiæ, quatenus est causa rectitudinis supernaturalis habitualis, est formaliter peccatum originale.

Vltimo, priuatio gratiæ & charitatis in pueris habet rationem defectus & vitij moralis formaliter: ergo & peccati, & ex consequenti ipsa est peccatum originale; *prima consequentia* patet, quia illa est deffinitio peccati in moralibus; & *secunda* probatur, quoniam alias essent in paruulis duo peccata participata, scilicet illud, de quo loquimur; & illud aliud, quod esset formaliter peccatum originale; *antecedens* vero probatur, quia imprimis priuatio gratiæ in filijs Adæ non est pura negatio, sicut in homine condito in puris naturalibus; sed priuatio formæ debitæ inesse ipsis, quoniam gratia fuit debita Adæ pro

A se & pro suis posteris, & ita amisit eam sibi & posteris, vt colligitur ex TRIDENTINO loco citato §. 1. vbi dicitur, *Adam acceptam à Deo sanctitatem & iustitiam sibi perdidisse & nobis*: & *præterea* est priuatio voluntaria voluntate capitis, quia ex pacto Dei data fuit nobis gratia in ADAM dependenter ab eius voluntate, & ita ipso in ea perseuerante, esset ad nos transfundenda; & ipso peccante nasceremur sine ea; & *tandem*, repugnat naturæ rationali vt rationalis est, *tum quia* repugnat vitæ rationis saltem consequenter, & indirecte, *tum etiam quia* repugnat ipsi naturæ, quatenus est capax beatitudinis supernaturalis, & amicitiæ erga Deum: ergo est vitium morale; patet ista consequentia, quia nihil aliud requiritur ad vitium morale.

Confirmatur, quia ratione huius priuationis gratię, est puer dignus pœna: ergo hæc priuatio est defectus moralis; patet *consequentia*, quia de ratione defectus moralis est, esse dignum aliqua pœna, vt Diu. THOMAS docet supra quæstione 21. articulo quarto, &

B ratione probatur, quia meritum & demeritum, id est dignitas pœnæ, & præmij, consequuntur bonitatem & malitiam moralem; *antecedens* vero probatur, *tum quia*, si ADAM non peccasset, eius posteri nascerentur digni vitæ æternę, non ex merito proprio, aut suorum parentum, sed ratione gratiæ & charitatis, quam in sua natiuitate acceperunt, quoniam ea fierent filij Dei, & consequenter hæredes regni cælorum; ergo similiter propter priuationem huius gratiæ & filiationis nascuntur digni priuatione regni cælorum, tanquam pœna; *tum etiam quia* statim, atque homo habet istam priuationem, est dignus priuatione regni cælorum, tanquam pœna; & non ratione alterius defectus prioris, quoniam nihil præsupponitur ei, præter naturam; ergo ratione huius priuationis formaliter habet homo, quod sit dignus pœna, scilicet priuatione beatitudinis.

§. 3. *Peccatum originale non est priuatio iustitiæ originalis, nec priuatio gratiæ, licet eam includat.*

C PRO SOLVTIONE huius difficultatis, SVPPONENDVM est, quod, cum celebris fuerit inter Catholicos controuersia de ratione formali peccati originalis: tamen ex Concilijs, quæ errores de peccato isto exortos damnarunt, nullum est quod diffinitione sua controuersiam dirimat istam; & ita Concilium TRIDENTINVM, & alia tria antiquiora, scilicet MILEVITANVM ARAVSICANVM. ET AFRICANVM, quamuis diffiniant, peccatum originis vere esse peccatum vnicuique proprium, tamen eius rationem formalem non explicant; Quare videntur liberum reliquisse vnicuique in hac re opinari, præsertim cum neque doctores sacri, neque scholastici in ea omnino conueniant.

pecca-

Hoc supposito sit PRIMA CONCLVSIO, *peccatum originale formaliter non est priuatio ipsius doni iustitiæ originalis sanantis naturam in ordine ad finem naturalem*. Hæc conclusio statuitur *contra primam opinionem*, & conueniunt in ea expresse nobiscum SOTVS & CORDVBA, locis citatis, & alij recentiores; probatur, Adamus non habuit præceptum seruandi iustitiam originalem pro se & pro sua posteritate; ergo voluntaria amissio iustitiæ originalis non fuit in ipso neque in nobis formaliter peccatum; *consequentia* est nota, quia *vbi non est lex non est prævaricatio*; & ex consequenti neque peccatum.

Dices, Adamum lege diuina obligatum fuisse ad seruandam iustitiam originalem pro se, & pro sua posteritate: non quidem positiua, sed naturali, ea scilicet, qua vnusquisque obligatur ad conseruandum ea, quę ad naturæ integritatem pertinent; cum enim Adam cognouerit se constitutum esse caput totius posteritatis, & ab ipso pendere conseruationem illius doni necessarij ad naturæ integritatem, ex consequenti obligabatur ex vi illius legis ad iustitiæ conseruationem.

Sed contra, ergo Adam in illa vnica actione edendi de ligno vetito, commisit duo peccata, *alterum* quo præceptum positiuum, prohibens esum ligni, transgressus est; & *alterum* quo contra legem naturalem se & suam posteritatem priuauit dono iustitiæ originalis.

Forte concedes hoc cum IACABO PAIVA vbi supra.

Sed contra, ergo etiam transfertur ad nos duplex peccatum originale, quod tamen est contra communem modum loquendi Ecclesię, & sanctorum: quia semper loquuntur de isto peccato, tanquam de vno peccato; *sequela* vero probatur, quia priuatio iustitiæ originalis non potuit esse voluntaria, nisi quatenus fuit voluntaria transgressio præcepti prohibentis esum ligni; ergo si malitia, quæ consistit in amissione iustitiæ, fuit voluntaria ei vt capiti totius naturæ, etiam fuit ei vt capiti voluntaria malitia, quæ consistit in transgressione illius præcepti, & ex consequenti vtraque traducitur ad eum, qui nascitur, vt filius & membrum Adę, quia omnis & sola malitia, quæ fuit voluntaria ipsi vt capiti, traducitur ad sua membra.

Quod si propter hoc dixeris, Adamum non fuisse obligatum seruare iustitiam originalem aliquo peculiari præcepto, sed omnibus præceptis, hoc est, sola obligatione non peccandi mortaliter contra aliquod præceptum, sicut nos modo obligamur ad seruandum gratiam: & ideo illum non commisisse duo peccata, sed vnum duntaxat contra illam legem, propter cuius violationem amisit iustitiam, sicut modo non committimus peculiare aliquod peccatum propter omissionem gratiæ, quia non obligamur peculiari aliquo præcepto ad eius conseruationem;

Contra, ergo peccatum originale non est formaliter priuatio iustitiæ, sed transgressio illius legis, ad quam consequitur priuatio iustitiæ, tan-

A quam pœna & effectus,

Confirmatur, quia in statu gratiæ non est peculiare præceptum conseruandi gratiam; qua homo perficitur in ordine ad finem supernaturalem: ergo neque in illo statu fuit speciale præceptum conseruandi iustitiam, qua homo sanabatur in ordine ad finem naturalem; quia sicut obligatio vitandi peccata mortalia est sufficiens custos gratiæ per modum præcepti: ita etiam per eandem obligationem esset sufficienter, prouisum per modum præcepti, conseruationi iustitiæ originalis.

SECVNDA CONCLVSIO; *peccatum originale non est formaliter indignitas habendi iustitiam originalem, quam quidam vocant reatum*; hæc est contra *secundam opinionem*: Et probatur facile, quia reatus & indignitas habendi iustitiam est effectus peccati originalis: ergo non est formaliter peccatum originale; probatur *antecedens*, quia hęc causalis est vera, *quoniam iste est peccator, ideo est indignus habendi iustitiam originalem*; *& est dignus pœna*; & ita D. THOMAS infra q. 87. docet de reatu in communi, qui est ef- B fectus peccati.

TERTIA CONCLVSIO; *peccatum originale formaliter non est priuatio iustitiæ originalis, sumptæ pro prima rectitudine, quam efficiebat in voluntate, quatenus erat donum sanans naturam humanam in ordine ad finem naturalem*. Hæc est *contra tertiam opinionem*, & probatur, quia iustitia originalis solum efficiebat hanc rectitudinem, inclinando humanam voluntatem, vt se conformaret diuinæ in omni materia moris per modum habitus, relinquendo illam liberam; vt posset auerti à diuina voluntate; ergo nullo modo potest peccatum originale consistere in priuatione huius rectitudinis; probatur *consequentia*, quia etiam nunc aliqua virtus determinata inclinat voluntatem humanam, vt se conformet diuinæ in aliqua determinata materia moris; & tamen peccatum in illa materia commissum non est formaliter priuatio illius virtutis, neque illius rectitudinis habitualis, quā causat in voluntate in illa materia determinata.

Secundo, iustitia originalis indifferenter inclinabat voluntatem humanam ad obedien- C dum diuinę in omni materia moris; ergo peccatum originale non consistit formaliter in priuatione huius rectæ inclinationis; patet *consequentia*, quia peccatum originale est determinatæ speciei: ergo importat formaliter defectum rectitudinis in certa aliqua specie moris.

Tertio, peccatum actuale Adę non fuit formaliter priuatio istius rectitudinis, neque includebat eam eo modo, quo, qui defendunt, rationem formalem peccati actualis esse positiuam, solent dicere, includere, aut connotare priuationem conformitatis ad regulam: ergo peccatum, quod in ipso mansit, quod transacto illo actu ad nos, traducitur, vt ad membra sua, non potest consistere in priuatione illius rectitudinis, *antecedens* patet, quia peccatum actuale solum importat priuationem rectitudinis, quę consistit in conformitate cum lege, cui tale peccatum opponitur; *consequentia* vero probatur, quia

ciebat iustitia originalis in ordine ad finem naturalem.

QVARTA OPINIO aliorum est, qui dicunt, peccatum originale consistere formaliter in priuatione iustitiæ originalis sumptæ pro dono perficiente naturam in ordine ad finem supernaturalem, hoc est pro gratia, non quidem absolute & secundum se, sed quatenus conuertit habitualiter hominem in Deum finem supernaturalem, siue hoc præstet in esse qualitatis, vt quidam dicunt; siue in esse gratiæ, vt alij volunt.

Probatur hæc sententia *primo*, quia peccatum originale essentialiter est illa priuatio, quæ in baptismo primo & per se aufertur: sed nulla alia priuatio per se primo aufertur in baptismo, nisi priuatio gratiæ; quoniam primarius effectus ipsius est gratia regeneratiua: ergo in ea consistit formaliter peccatum originale; probatur *maior*, quia in Concilio MILEVITANO capite secundo dicitur, peccatum originale esse id, quod debet in baptismo mundari; & in TRIDENTINO sessione quinta decreto de peccato originali §. 4. dicitur, *paruulos ideo in remissionem peccatorum veraciter baptisari, vt in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt*; & sessione quinta diffinitur, per baptismum tolli totum id, quod veram & propriam rationem peccati habet.

Secundo, peccatum originale est mors animæ, vt diffinitur in TRIDENTINO loco citato §. secundo, & in *Arausicano* capite secundo: sed mors animæ est formaliter priuatio gratiæ quoad illum effectum, quia vita animæ consistit formaliter in conuersione habituali ipsius in Deum facta per gratiam; ergo peccatum originale est formaliter priuatio iustitiæ originalis.

Tertio, peccatum originale est formaliter priuatio rectitudinis inhærentis homini, aut saltim debitæ inhærere: sed non est priuatio rectitudinis naturalis, saltem per se primo & directe, vt omnes communiter fatentur, & nos postea dicemus: ergo est priuatio rectitudinis supernaturalis; sed non actualis, quia nulla rectitudo actualis est debita pueris in esse, dum concipiuntur; ergo est priuatio rectitudinis supernaturalis habitualis: at rectitudo supernaturalis habitualis non est, nec potest esse, nisi per gratiam; ergo priuatio gratiæ, quatenus est causa rectitudinis supernaturalis habitualis, est formaliter peccatum originale.

Vltimo, priuatio gratiæ & charitatis in pueris habet rationem defectus & vitij moralis formaliter: ergo & peccati, & ex consequenti ipsa est peccatum originale; *prima consequentia* patet, quia illa est deffinitio peccati in moralibus; & *secunda* probatur, quoniam alias essent in paruulis duo peccata participata, scilicet illud, de quo loquimur; & illud aliud, quod esset formaliter peccatum originale; *antecedens* vero probatur, quia imprimis priuatio gratiæ in filijs Adæ non est pura negatio, sicut in homine condito in puris naturalibus; sed priuatio formæ debitæ inesse ipsis, quoniam gratia fuit debita Adæ pro se & pro suis posteris, & ita amisit eam sibi & posteris, vt colligitur ex TRIDENTINO loco citato §. 1. vbi dicitur, *Adam acceptam à Deo sanctitatem & iustitiam sibi perdidisse & nobis*: & *præterea* est priuatio voluntaria voluntate capitis, quia ex pacto Dei data fuit nobis gratia in ADAM dependenter ab eius voluntate, & ita ipso in ea perseuerante, esset ad nos transfundenda; & ipso peccante nasceremur sine ea; & *tandem*, repugnat naturæ rationali vt rationalis est, *tum quia* repugnat vitæ rationis saltem consequenter, & indirecte, *tum etiam quia* repugnat ipsi naturæ, quatenus est capax beatitudinis supernaturalis, & amicitiæ erga Deum: ergo est vitium morale; patet ista consequentia, quia nihil aliud requiritur ad vitium morale.

Confirmatur, quia ratione huius priuationis gratiæ, est puer dignus pæna: ergo hæc priuatio est defectus moralis; patet *consequentia*, quia de ratione defectus moralis est, esse dignum aliqua pæna, vt Diu. THOMAS docet supra quæstione 21. articulo quarto, & ratione probatur, quia meritum & demeritum, id est dignitas pænæ, & præmij, consequuntur bonitatem & malitiam moralem; *antecedens* vero probatur, *tum quia*, si ADAM non peccasset, eius posteri nascerentur digni vitæ æternæ, non ex merito proprio, aut suorum parentum, sed ratione gratiæ & charitatis, quam in sua natiuitate acceperunt, quoniam ea fierent filij Dei, & consequenter hæredes regni cælorum; ergo similiter propter priuationem huius gratiæ & filiationis nascuntur digni priuatione regni cælorum, tanquam pæna; *tum etiam quia* statim, atque homo habet istam priuationem, est dignus priuatione regni cælorum, tanquam pæna; & non ratione alterius defectus prioris, quoniam nihil præsupponitur ei, præter naturam; ergo ratione huius priuationis formaliter habet homo, quod sit dignus pæna, scilicet priuatione beatitudinis.

§. 3. *Peccatum originale non est priuatio iustitia originalis, nec priuatio gratia, licet eam includat.*

PRO SOLVTIONE huius difficultatis, SVPPONENDVM est, quod, cum celebris fuerit inter Catholicos controuersia de ratione formali peccati originalis: tamen ex Concilijs, quæ errores de peccato isto exortos damnarunt, nullum est quod diffinitione sua controuersiam dirimat istam; & ita Concilium TRIDENTINVM, & alia tria antiquiora, scilicet MILEVITANVM ARAVSICANVM. Et AFRICANVM, quamuis diffiniant, peccatum originis vere esse peccatum vnicuique proprium, tamen eius rationem formalem non explicant; Quare videntur liberum reliquisse vnicuique in hac re opinari, præsertim cum neque doctores sacri, neque scholastici in ea omnino conueniant.

pecca-

Hoc supposito sit PRIMA CONCLVSIO, *peccatum originale formaliter non est priuatio ipsius doni iustitiæ originalis sanantis naturam in ordine ad finem naturalem*. Hæc conclusio statuitur *contra primam opinionem*, & conueniunt in ea expresse nobiscum SOTVS & CORDVBA, locis citatis, & alij recentiores; probatur, Adamus non habuit præceptum seruandi iustitiam originalem pro se & pro sua posteritate; ergo voluntaria amissio iustitiæ originalis non fuit in ipso neque in nobis formaliter peccatum; *consequentia* est nota, quia *vbi non est lex non est præuaricatio*; & ex consequenti neque peccatum.

Dices, Adamum lege diuina obligatum fuisse ad seruandam iustitiam originalem pro se, & pro sua posteritate: non quidem positiua, sed naturali, ea scilicet, qua vnusquisque obligatur ad conseruandum ea, quę ad naturæ integritatem pertinent; cum enim Adam cognouerit se constitutum esse caput totius posteritatis, & ab ipso pendere conseruationem illius doni necessarij ad naturæ integritatem, ex consequenti obligabatur ex vi illius legis ad iustitiæ conseruationem.

Sed contra, ergo Adam in illa vnica actione edendi de ligno vetito, commisit duo peccata, *alterum* quo præceptum positiuum, prohibens esum ligni, transgressus est; & *alterum* quo contra legem naturalem se & suam posteritatem priuauit dono iustitiæ originalis.

Forte concedes hoc cum IACOBO PAIVA vbi supra.

Sed contra, ergo etiam transfertur ad nos duplex peccatum originale, quod tamen est contra communem modum loquendi Ecclesię, & sanctorum: quia semper loquuntur de isto peccato, tanquam de vno peccato; *sequela* vero probatur, quia priuatio iustitiæ originalis non potuit esse voluntaria, nisi quatenus fuit voluntaria transgressio præcepti prohibentis esum ligni; ergo si malitia, quæ consistit in amissione iustitiæ, fuit voluntaria ei vt capiti totius naturæ, etiam fuit ei vt capiti voluntaria malitia, quæ consistit in transgressione illius præcepti, & ex consequenti vtraque traducitur ad eum, qui nascitur, vt filius & membrum Adę, quia omnis & sola malitia, quæ fuit voluntaria ipsi vt capiti, traducitur ad sua membra.

Quod si propter hoc dixeris, Adamum non fuisse obligatum seruare iustitiam originalem aliquo peculiari præcepto, sed omnibus præceptis, hoc est, sola obligatione non peccandi mortaliter contra aliquod præceptum, sicut nos modo obligamur ad seruandum gratiam: & ideo illum non commisisse duo peccata, sed vnum duntaxat contra illam legem, propter cuius violationem amisit iustitiam, sicut modo non committimus peculiare aliquod peccatum propter omissionem gratiæ, quia non obligamur peculiari aliquo præcepto ad eius conseruationem;

Contra, ergo peccatum originale non est formaliter priuatio iustitiæ, sed transgressio illius legis, ad quam consequitur priuatio iustitiæ, tanquam pæna & effectus,

A

Confirmatur, quia in statu gratiæ non est peculiare præceptum conseruandi gratiam; qua homo perficitur in ordine ad finem supernaturalem: ergo neque in illo statu fuit speciale præceptum conseruandi iustitiam, qua homo sanabatur in ordine ad finem naturalem; quia sicut obligatio vitandi peccata mortalia est sufficiens custos gratiæ per modum præcepti: ita etiam per eandem obligationem esset sufficienter, prouisum per modum præcepti, conseruationi iustitiæ originalis.

SECVNDA CONCLVSIO; *peccatum originale non est formaliter indignitas habendi iustitiam originalem, quam quidam vocant reatum*; hæc est contra *secundam opinionem*: Et probatur facile, quia reatus & indignitas habendi iustitiam est effectus peccati originalis: ergo non est formaliter peccatum originale; probatur *antecedens*, quia hęc causalis est vera, *quoniam iste est peccator, ideo est indignus habendi iustitiam originalem; & est dignus pæna*; & ita D. THOMAS infra q. 87. docet de reatu in communi, qui est effectus peccati.

B

TERTIA CONCLVSIO; *peccatum originale formaliter non est priuatio iustitiæ originalis, sumpta pro prima rectitudine, quam efficiebat in voluntate, quatenus erat donum sanans naturam humanam in ordine ad finem naturalem*. Hæc est *contra tertiam opinionem*, & probatur, quia iustitia originalis solum efficiebat hanc rectitudinem, inclinando humanam voluntatem, vt se conformaret diuinæ in omni materia moris per modum habitus, relinquendo illam liberam, vt posset auerti à diuina voluntate; ergo nullo modo potest peccatum originale consistere in priuatione huius rectitudinis; probatur *consequentia*, quia etiam nunc aliqua virtus determinata inclinat voluntatem humanam, vt se conformet diuinæ in aliqua determinata materia moris; & tamen peccatum in illa materia commissum non est formaliter priuatio illius virtutis, neque illius rectitudinis habitualis, quā causat in voluntate in illa materia determinata.

Secundo, iustitia originalis indifferenter inclinabat voluntatem humanam ad obediendum diuinę in omni materia moris; ergo peccatum originale non consistit formaliter in priuatione huius rectæ inclinationis; patet *consequentia*, quia peccatum originale est determinatæ speciei: ergo importat formaliter defectum rectitudinis in certa aliqua specie moris.

C

Tertio, peccatum actuale Adę non fuit formaliter priuatio istius rectitudinis, neque includebat eam eo modo, quo, qui defendunt, rationem formalem peccati actualis esse positiuam, solent dicere, includere, aut connotare priuationem conformitatis ad regulam: ergo peccatum, quod in ipso mansit, quod transacto illo actu ad nos, traducitur, vt ad membra sua, non potest consistere in priuatione illius rectitudinis, *antecedens* patet, quia peccatum actuale solum importat priuationem rectitudinis, quę consistit in conformitate cum lege, cui tale peccatum opponitur; *consequentia* vero probatur, quia

peccatum, quod manet transacto actu, eiusdem rationis & speciei, est in genere moris cum ipso peccato actuali; ergo importat priuationem rectitudinis eiusdem; vbi enim est priuatio diuersæ rectitudinis, etiam est diuersa species mali moralis.

Vltimo, si Adam amissa iustitia originali committeret aliquod peccatum contra illam legem, propter cuius transgressionem amiserat eam, proculdubio illud peccatum esset eiusdem speciei cum primo, quamuis esset minus graue, propter defectum circumstantiarum, quæ primum peccatum reddebant grauius; vt, quod erat peccatum capitis, & commissum ab homine habente naturam integram: sed illud secundum peccatum non consisteret formaliter in priuatione illius primæ rectitudinis, sicut neque aliud ab alio homine commissum contra eandem legem; ergo neque primum.

QVARTA CONCLVSIO, *peccatum originale includit de facto priuationem gratiæ in subiecto: non tamen consistit formaliter in huiusmodi priuatione, sed in aliquo præcedenti eam*. PRIMA PARS probatur ex secundo argumento quartæ opinionis; & SECVNDA probatur, quia, si Deus nec Adamo, nec posteris in ipso, dedisset gratiam, & tamen obligasset eum & posteros in ipso, eo modo, quo nunc de facto obligauit: si Adamus peccaret, maneret transacto illo actu in peccato habitualiter, quemadmodum nunc mansit, & posteri contraherent peccatum originale, sicut nunc contrahimus; & tamen illud peccatum non esset priuatio gratiæ, non enim potest esse priuatio gratiæ in natura non ordinata in finem supernaturalem, sed solum negatio: ergo aliquid aliud constitueret tunc Adamum, & suos posteros peccatores: & ex consequenti illud idem potest nunc Adamum & eius posteros constituere peccatores habitualiter.

Secundo in priuatione gratiæ, quæ ex peccato pręcedenti relinquitur in subiecto, duo tantum reperiuntur, *primo* ipsa priuatio gratiæ per se sumpta, & *secundo* respectus, quem habet ad peccatum, à quo causatur & relinquitur in subiecto; sed neutrum horum habet rationem culpæ; ergo nec ipsa priuatio gratiæ, quatenus ex peccato relinquitur; *consequentia* patet, & *minor quoad priorem partem* probatur; quia si Deus tolleret ab aliquo gratiam sine vllo peccato præcedenti in eo, nemo diceret priuationem gratiæ habere in ipso rationem culpæ; & similiter *quoad posteriorem partem* probatur, quia respectus priuationis gratiæ ad peccatum præcedens, nihil aliud est, quam habitudo effectus moralis ad suam causam moralem, & demeritoriam; sed huiusmodi respectus non est culpa, quia potius opponitur relatiue culpæ, aut est ratio, & *id quo* priuatio gratiæ opponitur culpæ, sicut effectus ab ea demeritorie proueniens; & *præterea*, quia proprie est relatio pœnæ, ergo nihil est in priuatione gratiæ, quod culpæ & peccati rationem habeat.

Confirmatur, quia priuatio gratiæ quantum ad vtrumque est effectus Dei, ergo non

A est peccatum, probatur antecedens, quia *imprimis de ipsa priuatione gratiæ*, certum est, esse effectum Dei in genere causæ efficientis, quia sicut agens, quod expellit formam à subiecto, est causa priuationis talis formæ, in illo subiecto: ita etiam Deus, qui tollit gratiam ab homine peccante, erit causa priuationis gratiæ in homine;

Quod vero idem sit dicendum de respectu probatur, quia priuatio gratiæ solum importat respectum ad peccatum, vt ad causam demeritoriam; sed Deus non quomodocunque causat priuationem gratiæ, sed vt pęnam respondentem demerito peccati; ergo causat eam, quatenus importat respectum ad peccatum, vt ad causam demeritoriam, sicut cum confertur præmium, verbi gratia beatitudinis, est causa eius, quantum ad respectum, quem importat ad actus humanos pręcedentes, tanquam ad causas meritorias, quia confert beatitudinem vt præmium respondens illis actibus.

B *Vltimo*, priuatio gratiæ solum procedit à peccato actuali, vt à causa dispositiua, vel demeritoria: ergo non habet proprie rationem peccati habitualis; probatur *consequentia*, quia si sufficeret ad rationem peccati habitualis; procedere illo modo à voluntate, sequeretur, quod quæcumque pæna esset peccatum habituale; quia procedit ex culpa aut peccato tanquam ex causa dispositiua & demeritoria.

Confirmatur, quia sicut solum dicitur peccare illa voluntas, quæ est principium effectiuum peccati actualis: ita etiam illa sola dicitur esse in aliquo peccato, quæ est eius principium effectiuum; sed priuationis gratiæ sola voluntas diuina est causa effectiua, & voluntas creata est causa dispositiua, aut demeritoria: ergo ratione priuationis gratiæ non dicitur proprie voluntas creata esse in peccato, & ex consequenti ipsa non potest habere rationem peccati habitualis, aut originalis.

QVOD SI PROPTER hæc argumenta dicas, formale peccati originalis non consistere in priuatione gratiæ secundum se, sed quantum ad eius effectum primarium, qui est conuertere habitualiter hominem in finem natura-
C lem; EISDEM argumentis poterit hoc etiam impugnari, quia, cum effectus primarius formæ non sit aliud, quam ipsam formam esse vnitam subiecto: eodem modo erit aliquid causa priuationis formę in subiecto, & sui effectus.

§. 4. *Peccatum originale consistere in priuatione conformitatis ad legem, vt talis priuatio est terminus resultans ex actuali transgressione Adami capitis nostri.*

VLTIMA CONCLVSIO, *peccatum originale, quod nos à primo parente participamus, est formaliter priuatio conformitatis ad legem, quam transgressus est Adam, vt caput nostrum: non quidem vt actualis transgressio, sed vt terminus resul-*

resultans ex actuali transgressione, quæ præcessit in Adam, eo modo quo in ipso remansit transacto actuali peccato, probatur *primo* à sufficienti partium enumeratione, quia ex impugnatione aliarum sententiarum constat, nihil aliud relinqui, quod sit formaliter huiusmodi peccatum.

Item actualis transgressio primi parentis fuit etiam nostra, vt patet ex supra dictis; ergo priuatio conformitatis ad legem, quæ fuit formale, aut vt alij volunt, necessario annexa formali illius transgressionis, mansit habitualiter, & per modum termini, transacto illo actu in primo parente, & in nobis; patet consequentia, quia transacto actu peccati dicitur homo intrinsece disconformis legi Dei, & auersus ab ea; ergo habet aliquo modo priuationẽ conformitatis cum lege; hæc autẽ habitualis priuatio conformitatis est formale alicuius peccati habitualis: & non est aliud peccatum habituale, cuius forma esse possit, nisi originale; ergo.

Præterea, communis est omnium consensus, quod nullo modo potest esse peccatum, si non sit deuiatio à lege, & priuatio conformitatis cum ea; quia cum peccatum sit malum morale, necessario debet consistere in aliqua oppositione cum regula morum: ergo neque transacto actu potest in subiecto manere peccatum, si non maneat in ipso ista deuiatio, & priuatio aliquomodo.

Sed tamen quia non potest facile explicari, quomodo ista priuatio conformitatis maneat in subiecto transacto actu; ideo *dicunt aliqui*, quod in *peccato personali* non est aliud quam priuatio gratiæ; & *alij* quod est reatus pœnæ, prout in virtute continet illam priuationem, quatenus ab ipsa procedit; & quod in *peccato originali* est priuatio iustitiæ originalis, aut reatus siue dignitas habendi eam, aut etiam priuatio gratię.

Quare vt nos illud explicemus, ADVERTENDVM est, non solum esse debitum, quod omnes actus humani sint conformes legi & voluntati diuinæ: sed etiam quod homines ipsi medijs suis actibus conformentur ei; & ideo in peccato aliquo præter deformitatem, quæ est in ipso actu peccati, quatenus est contrarius ipsi legi Dei, vt offendit eius voluntatem & amicitiam: resultare aliam in ipso homine, in ordine ad eandem legem siue ad Deum legislatorem, & eius voluntatem; nam sicut violatio illius debiti sufficit, vt actus sit disconformis legi: ita etiam sufficiet, vt homo ipse sit ei disconformis; vt, si quis violet ius amicitiæ, dicemus non solum actum eius esse contra amicitiam, sed etiam eum ipsum esse offensorem eius.

Est autem duplex discrimen inter istas duas deformitates; *primum*, quod *prior* consistit in oppositione actuali ad legem Dei, fundata in ipso actu, vel omissione; *posterior* vero consistit (vt aliqui volunt) in relatione quadam inęqualitatis, aut inadæquationis moralis, etiam ad legem, quæ est in ipso homine; vel (vt alij dicunt) in priuatione conformitatis ad legem, quam homo tenetur conseruare in seipso, exercendo ea quæ ipsi præcipiuntur, & omittendo ea quæ prohibentur, quod mihi videtur probabilius; & est effectus prioris, quia si sit relatio, consequitur ad eam quasi ad rationem fundandi; si vero sit priuatio, resultat ex ea, media quadam resultantia morali, quia ex eo, quod aliquis actu, vel omissione violet legem, sequitur, quod tollat à seipso conformitatem, quam tenebatur habere ad eam medijs suis actibus: & ex consequenti, quod relinquat in seipso priuationem huius conformitatis. *Alterum* discrimen est, quod *prior*, cum sit proxime in actu, tanquam in subiecto, non permanet sed transit, transeunte ipso actu. *posterior* vero permanet, etiam præterito ipso actu, & tamdiu permanet, quamdiu non remittitur peccatum; quod qua ratione fiat secundum legem ordinariam Dei, & quibus modis posset de potentia absoluta fieri, explicandum est in materia de gratia; & hæc deformitas est quædam auersio habitualis, & per modum termini, relicta ex peccato actuali, quod non permanet; nam sicut ipsum peccatum actuale est virtualiter auersio actualis à Deo; quia cum conseruatio præceptorum sit necessaria ad consecutionem beatitudinis, (iuxta illud, *si vis ad vitam ingredi serua mandata*) non potest aliquis transgredi præcepta illa, quin eo ipso virtualiter auertatur à beatitudine, & consequenter à Deo, vt est finis vltimus supernaturalis: ita priuatio conformitatis ad legem manens in subiecto, postquam actu transit, erit virtualiter auersio à Deo, dicitur tamen *auersio habitualis*; non quia sit formaliter priuatio alicuius habitus in rigore, (in quo multi decipiuntur) *sed vt* distinguatur ab ea, quæ est in actu: *&* *quia* in hoc conuenit cum habitu, quod permaneat in subiecto post actum, sicut manet habitus: *& tandem*, quia opponitur conformitati ad legem, quæ debet cõuenire subiecto. Et quod nunc dicimus de peccato personali, dicendum est suo modo de originali: nam Adam tenebatur, vt caput omnium, conformare se legi impositę sibi, vt capiti: & quia hoc non fecit, sed potius transgressus est eam, resultauit in ipso, & in nobis inadæquatio ad illam legem, siue priuatio conformitatis cum ea, per modum habitus & termini, in ipso quidem tunc, *quoad actualem existentiam*, in nobis vero *tunc inchoatiue*, & quoad sufficentiam, *actu* vero, cum primum incipimus esse actu membra Adæ.

Et si quis quærat, cum in peccato Adæ fuerint saltem duæ malitię, & ex consequenti duæ deformitates distinctæ specie; *altera* superbiæ, & *altera gulæ*: an ambæ traducantur ad nos, an altera tantum, & quæ earum? *Respondetur*, mihi probabilius videri, quod vna tantum traducatur, quia (vt dicebam articulo secundo huius quæstionis) concilia semper loquuntur de hoc peccato, vt de vno, & quamuis peccatum, quod cõmisit Adam, possit dici vnum, licet habuerit illas duas malitias, vt ibi explicaui: tamen de peccato, quod est in nobis, non potest tam facile explicari; quia cum non habeat partem materialem, vt supra dictum est; nulla erit ratio, propter quam dicatur vnum, si malitiæ sunt duæ. Et addo, malitiam fuisse eam, quæ consecuta est ex

transgressione præcepti, de non comedendo de ligno vetito; atque vtrumque videtur mihi posse colligi ex illis verbis Concilij TRIDENTINI sessione quinta, decreto de peccato originali §. 1. *si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem & iustitiam, &c.* nam ibi transgressioni vnius mandati, atque proinde vni tantum malitiæ, imputantur amissio iustitiæ, & mors, atque reliqua damna, quę ex peccato Adæ euenerunt: & insinuatur, mandatum fuisse illud, quod diximus, quoniam, cum illud fuerit peculiariter Adæ impositum, intelligendum est, fieri sermonem de eo, nisi aliquid addatur, quo aliud significetur. Quo modo vero hæc deformitas fuerit prima in peccato Adæ, explicatum est in fine articuli primi quæstionis præcedentis.

SED CONTRA sententiam istam restant duæ difficultates; PRIMA, quod, iuxta eam, peccatum, quod ad nos traducitur, non erit eiusdem speciei, cum eo, quod fuit in Adam; nam formale peccati Adæ, cum esset peccatum commissionis, debuit consistere in positiuo, iuxta ea quæ dixi supra, quæstione 71. articulo sexto; at vero illud, quod ad nos traducitur, consistit in priuatione; RESPONDETVR, non traduci ad nos peccatum actuale Adæ, sed habituale, quod etiam consistebat in priuatione conformitatis debitę inesse, non actui sed homini.

Et si obijcias, quod sequatur, peccatum habituale, quod mansit in Adam transacto actuali, fuisse distinctum specie ab ipso actuali; *Respondetur*, negando sequelam, quia fuit terminus & complementum peccati actualis, & ideo quamuis in *genere naturæ*, distingueretur ab eo, sicut priuatio à positiuo: tamen in *genere moris* constituebat vnum cum eo peccatum integrum, atque vltimo completum, & terminatum, & vnam perfectam oppositionem cum virtute; quod etiam dicendum est de peccato personali, vt explicabo infra quæstione 86.

SECVNDA difficultas est, quod, iuxta sententiam istam, recedendum sit à communi sententia scholasticorum, qui communi consensu concedunt, peccatum originale consistere formaliter in priuatione iustitiæ originalis; RESPONDETVR negando, discrepare sententiam istam ab illa, quia possimus dicere, peccatum originale esse priuationem iustitiæ originalis *causaliter*, quia est causa dispositiua, & demeritoria huius priuationis; aut etiam *formaliter*, si iustitia sumatur pro ea rectitudine, aut conformitate cum lege, ad quam iustitia originalis inclinabat; neque est contra communem sententiam scholasticorum, sumere hoc modo priuationem iustitiæ, cum etiam ipsi differant inter se in explicando, quid per eam intelligant.

§. 5. Soluuntur argumenta opinionum in principio adductarum.

AD FVNDAMENTVM *primæ sententiæ*, Respondetur, distinguendo *maiorem*, *si enim in*-

A *telligatur* de priuatione, quæ effectiue procedit ab eo, qui patitur eam, potest concedi; *si tamen intelligatur de priuatione*, quę solum procedit ab ipso dispositiue, aut demeritorie, neganda est; sicut priuatio vitę, aut mors facta ab eo, qui se suspendit, est peccatum; ea tamen quæ infligitur latroni à ministro iustitię, & respectu cuius latro solum est causa demeritoria, non imputatur ipsi ad culpam, etiamsi cognouerit, cum factum committebat esse puniendum hac pœna; & ad *minorem* dico, Adamum suo peccato solum hoc posteriori modo fuisse causam priuationis iustitiæ originalis; & ratio huius colligitur ex Diuo THOMA supra quæstione 73. articulo 8. vbi inquit, nocumentum pœnale, quod per se consequitur ex peccato, si sit præuisum, aggrauare peccatum intra propriam speciem, quasi à posteriori, in quantum est signum maioris affectus ad peccatum, contemnere aliquem grauiores pœnas, vt adimpleat voluntatem peccandi; & hoc modo concedimus, peccatum Adæ, intra propriam speciem, verbi gratia gulæ, aut superbię, fuisse grauius ratione priuationis iustitiæ originalis; negamus tamen habuisse peculiarem speciem malitiæ quę consisteret in illa priuatione aut in transgressione præcepti habendi iustitiam, & ex hoc patet solutio *ad confirmationem*.

AD FVNDAMENTVM *secundæ* opinionis, patet solutio ex dictis; constat siquidem peccatum originale esse priuationem conformitatis ad legem, debitæ inesse homini: & ratione illius priuationis, hominem esse indignum, vt Deus in eo conseruet iustitiam originalem, & ex consequenti indignitatem habendi iustitiam, non esse formaliter peccatum, sed potius consequi ad ipsum.

AD PRIMVM ARGVMENTVM *tertiæ opinionis*, concessa *maiori*, neganda est *minor*: prout iacet, quia peccatum actuale Adæ non fuit priuatio illius rectitudinis habitualis, quam immediate causabat in voluntate iustitia originalis, & pro qua in illa sumitur voluntaria deflexio à lege; sed fuit priuatio conformitatis ad legem, debitæ inesse actui, aut potius repugnantia positiua cum actuali conformitate ad legem; hanc autem conformitatem actualem non causaret iustitia
C immediate, tanquam proprium effectum formalem, sed inclinando voluntatem per modum habitus.

Ad secundum Respondetur; quod peccatum originale non est priuatio immediate opposita iustitiæ originali, siue suo primario effectui formali; sed potius est priuatio relicta in subiecto ex peccato actuali, & opponitur immediate rectitudini prouenienti à iustitia per modum inclinantis, aut disponentis ad eam dumtaxat; quare, licet formale in iustitia originali esset illa prima rectitudo voluntatis, non sequitur, quod formale in peccato originali sit priuatio eius, quoniam non sunt opposita.

Ad confirmationem, patet solutio; explicauimus siquidem quomodo ex peccato Adæ deriuetur ad nos aliquis defectus moralis, à quo intrinsece dicamur peccatores.

Ad tertium, concedo *maiorem*, scilicet peccatū originale esse voluntariam auersionem habitualem à Deo, in sensu à me explicato in declaratione vltimæ conclusionis: nego tamen *minorem*, scilicet, quod hęc sit priuatio primæ rectitudinis immediate prouenientis à iustitia originali; quia potius est (vt dixi) priuatio habitualis, (id est manens in subiecto) illius conformitatis ad legem, quam subiectum ipsum tenebatur habere medijs suis actibus. Et ad probationem minoris, Respondetur, nō esse idem oppositum harum duarum priuationū, nam priuationi primæ rectitudinis, prouenientis à iustitia originali, opponitur ipsa rectitudo habitualis, quæ est in voluntate per modum inclinationis, quia rectificat formaliter inclinationem voluntatis: at vero priuationi, siue auersioni habituali, in qua consistit formaliter peccatum originale, opponitur conformitas ad legem, quam subiectum tenetur habere medijs suis actibus.

Ad argumenta *quartæ opinionis*, Respondetur *primo*, probare priorem partem nostræ vltimæ conclusionis, scilicet, in peccato originali includi priuationem gratiæ; quia tamen authores illius sententiæ contendunt eis probare, formale huius peccati esse ipsam priuationē gratiæ: oportet singula dissoluere, & ideo *ad primum* Respondetur, *maiorem*, vt sit vera, intelligendam esse de priuationes quæ in executione expellitur primo & per se: non autem de ea cuius expulsio est primario intenta ab agente; & *minorem* in illo sensu esse falsā, quoniam in executione prius expellitur priuatio illa conformitatis ad legem, in qua diximus consistere formale peccati originalis, quàm priuatio gratiæ; quamuis ex parte agentis sit primario intenta expulsio priuationis gratiæ, sicut & introductio ipsius gratiæ; vt in naturalibus primario est intenta ab agente introductio formæ, & expulsio suæ priuationis, & tamen in executione, & in genere causæ materialis, prior est expulsio formæ oppositæ, quod latius est explicandum in materia de gratia, vbi etiam disputabimus, an expulsio priuationis, in qua consistit peccatum, sit mutatio distincta ab introductione gratiæ, & expulsione suæ priuationis.

C *Ad secundum* Respondetur, peccatum originale dici *mortem animæ* causaliter, quia consequitur ad ipsum huiusmodi mors: non tamen quia in eo consistat eius ratio formalis; sicut quodcunque peccatum mortale est mors animę, & in hoc differt à peccato veniali, & tamen esse mortem animæ, non est eius ratio formalis, sed consequitur ad inordinationem, quæ complet & constituit rationem peccati, vt docet D. Thomas supra quęst. 72. art. 5.

Ad tertium Respondetur, præter rectitudinem actualem, quæ consistit in actuali operatione; & habitualem, quæ immediate prouenit ex gratia: dari aliam, quæ etiam dicitur habitualis, & consistit in conformitate, quam homo debet seruare ad legem in seipso medijs suis actibus; hoc est, faciendo ea, quæ in ipsa præcipiuntur, & omittendo ea, quæ prohibentur; & huic rectitudini opponi peccatum originale, & eius priuationem.

Ad vltimum Respondetur, negando antecedens, si intelligatur de priuatione gratię præcise

A sumpta, & prout consequitur ad inordinationem à nobis explicatam, & ad probationem, dico, priuationem gratiæ esse voluntariam filijs Adæ, vt pænam, quæ consequitur ex peccato voluntario; non vero ad culpam; sicut latroni dicitur voluntaria mors, qua puniendus est, quia voluntarie dat causam dispositiuam, aut demeritoriam, ex qua sequatur, & similiter dico, repugnare naturæ rationali vt subiecto perfectibili ex Dei ordinatione per gratiam: non vero, vt recti ratione, tanquam regula suarum actionum; quia recta ratio non prohibuit ipsam, neque directe, neque indirecte, neque consequenter: sed peccatum, ex quo sequitur; quando vero dicimus id, quod repugnat naturæ rationali, esse peccatum, aut malum morale, intelligitur de eo, quod repugnat hoc posteriori modo, alias mors, in exemplo proposito, haberet rationem peccati homicidij, respectu latronis.

Ad confirmationem etiam negandum est antecedens, si sumatur eodem modo priuatio gratiæ; & ad primam probationem concesso antecedenti B negauda est consequentia, quia ex illo antecedenti solum potest colligi, quod filij Adæ propter priuationem gratiæ nascantur *indigni gloria priuatiuè*, id est carentes dignitate ad gloriam, quam haberent ratione gratiæ, quæ esset ius filiationis aut hæreditatis: non tamen quod nascantur *indigni contrariè*, id est, habentes demeritum culpæ, aut peccati. Ad secundam probationem, Respondetur, negando minorem, quia priuationi gratiæ præsupponitur inordinatio, aut priuatio conformitatis ad legem in qua nos diximus consistere formale peccati originalis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm peccatum originale sit æqualiter in omnibus?

Conclvsio est affirmatiua.

COMMENTARIVS.

Loqvitvr autem D. Thomas in corpore articuli de formali peccati originalis: & de illo est euidens conclusio, & satis manifesta, si explicetur formale huius peccati iuxta modum à nobis traditum in priori articulo; si enim auersio actualis fuit vna, etiam auersio habitualis, quæ ex vi eius præcisæ resultat, quamuis multiplicetur propter subiectorum multiplicationem, erit ęqualis.

Cætervm circa rationem, qua D. Thomas probat, priuationem iustitiæ originalis esse æqualē in omnibus, scil. quia *priuationes totaliter aliquid priuantes non recipiunt maius aut minus*; posset esse *dubium*, quia quodcunque peccatum mortale totaliter auertit hominem à Deo: & tamen grauius peccatum magis auertit quàm minus graue. *Item* pæna damni in damnatis est totalis priuatio

diuinæ visionis, & tamen est inæqualis, iuxta peccatorum inæqualitatem; ergo totalis priuatio suscipit magis & minus.

SED DE *primo* diximus supra quæst. 73. artic. 2. *de secundo* dicemus infra q. 87. articulo 4. in solutionibus argumentorum, vbi explicat D. THOM. an effectus peccati originalis æqualiter ab omnibus participentur.

Vbi notandum est, quod, quamuis experientia constet in aliquibus esse maiorem propensionem ad bona sensibilia, quam in alijs: non ob id est cōcedendum, inæqualiter esse in eis priuationem iustitiæ originalis; quia hæc in ordine ad concupiscētiam inadæquate consistit in hoc, quod natura sibi A relinquatur destituta perfectione iustitiæ originalis, quæ æqualiter est in omnibus: posita autem hac destitutione, ex varia corporis dispositione prouenire potest, quod potentiæ magis aut minus perfectè eliciant suas operationes; & quod in vno homine sit maior propensio ad bona sensibilia, quam in alio; sicut supposita æquali remotione prohibentis descensum duorum lapidum, potest vnum velocius descendere, quàm alius, quia is habet maiorem grauitatem; & ratio huius est, quod priuatio iustitiæ originalis solum est causa illorum effectuū, tanquam remouens prohibens, & ideo non est necessarium, quod, si ipsa sit æqualis, etiam effectus sint æquales.

QVÆSTIO LXXXIII.

DE SVBIECTO ORIGINALIS PECCATI,

ORDO ET METHODVS QVÆSTIONIS.

EXPLICATA ESSENTIA originalis peccati: accedit D. THOMAS ad explicandum eius *subiectum*, quod est tertium ex his, quę præsupposuimus in principio huius materiæ; & debet intelligi de subiecto eo modo, quo priuationibus conuenit habere subiectum: quia (vt patet ex dictis in præcedenti quæstione) ratio formalis huius peccati consistit in priuatione: Agunt vero de hac re communiter doctores d. 32. DVRANDVS d. 3. q. 3. & GABRIEL. ibidem q. vnica. D. THOMAS q. 4. de malo art. 3. 4. & 5.

ARTICVLVS I.

Vtrùm originale peccatum sit magis in carne, quam in anima?

PRIMA CONCLVSIO. *Peccatum originale omnium hominum fuit in Adam, sicut in prima causa principali.*

SECVNDA CONCLVSIO. *sicut in causa instrumentali, est in semine actiue attingente naturæ communicationem.*

TERTIA CONCLVSIO, *sicut in subiecto nullo modo potest peccatū originale esse in carne, sed solū in anima.*

COMMENTARIVS.

TITVLVS huius articuli intelligendus est de peccato originali secundum suam rationem formalem.

CIRCA PRIMAM conclusionem videnda sunt, quæ dixi q. 81. articulo primo, præsertim in dubio secūdo, vbi explicaui quomodo peccatum Adæ fuerit per se causa peccati originalis, quod ad vnumquemque ex suis actibus deriuatur: sed cum in Adam fuerit *auersio actualis*, & transacto actu manserit in eo *auersio per modum habitus* quousque egit pænitentiam, ideo

DVBITARI POTEST

Ratione cuius auersionis dicatur peccatum originale omnium hominū fuisse in Adam sicut in prima causa?

AD QVOD *Respondetur*, quod *ratione primæ*; & probatur, quia Adā ratione illius auersionis fuit causa peccati originalis in nobis, quæ ei conueniebat vt capiti nostro: sed solū fuit caput nostrum, quatenus actu peccauit; ergo solū fuit causa peccati in nobis ratione auersionis actualis; *minor* probatur quia ratione auersionis actualis amisit iustitiam originalem: ergo etiam amisit dignitatem capitis.

Confirmatur primo, quia nos dicimur peccasse in Adā ratione sui peccati actualis, & non ratione habitualis: ergo etiā ratione actualis traducitur ad nos peccatū originale. *Confirmatur* 2. ratione CONRAD. in explicatione solutionis secundi argumenti huius articuli, quia ratione auersionis actualis corrupit Adam naturam in se, & in alijs: & ita concedit hoc D. THOM. in solutione, dicens, quod peccatū originale, sicut in causa principali, fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem peccati actualis.

Quod si obiicias, auersio actualis Adæ nō traducitur ad nos, sicut nec ipse actus: imo nulla auersio actualis, sed tantum habitualis; ergo non fuit peccatum originale in Adam, vt in causa, ratione auersionis actualis; *Respondetur* negando consequentiam quia illa auersio actualis fuit causa auersionis

habitua-

habitualis, quæ in Adam resultauit, & ad nos deriuatur, vt supra explicui; & ita ratione eius dicitur peccatum originale fuisse in Adam, vt in causa.

Solet etiam hic disputari

Vtrùm sit concedendum fuisse in Adam peccatum originale?

AD QVOD Respondetur, quod *si sermo sit de re*, quæ vocatur peccatum originale, proculdubio concedendũ est, fuisse in Adam; quia in ipso fuit auersio actualis à Deo, & transacto actu peccati mansit auersio per modũ habitus, & vtraque erat eiusdem speciei in genere moris cum ea, quam vnusquisque in genere moris participat ab ipso per generationẽ: quia erat priuatio eiusdem rectitudinis & conformitatis.

Nec obstat, quod neutra fuerit per generationẽ participata ab Adam; *quia diuersitas* in modo participandi aliquod esse, nisi redundat in ipsum esse, non causat distinctionem specificam in eo; vt, eiusdem speciei sunt duo homines, quamuis vnus sit productus per creationem, & alter per naturalem generationem: constat autẽ quod participari in nobis auersionem illam per generationem, & non in Adam, non redundat in aliquam diuersitatẽ ipsius auersionis, cum semper importet priuationem habitualem eiusdem rectitudinis.

Si tamẽ quæstio sit de nomine, an scilicet illud peccatum in Adam sit dicendum originale? *Respondetur*, quod neutra illarum auersionum potest, dici peccatum originale passiue, id est, per generationem contractum, sed prima, scilicet actualis dicetur peccatum *originale actiue*, & tanquam causa, siue (vt alij dicunt) tanquam originans; *secunda* vero, scilicet habitualis, quia secundum suam speciem traducitur per originem, etiam si in suo subiecto non ita participetur. Videte D. THOMAM 3. 11. q. 8. articulo 1. ad primũ CAIETANVM ibi & hic CONRADVM etiam, qui adducit varia D. THOMÆ testimonia de hac re.

CIRCA *secundam conclusionem* videnda sunt, quæ dixi locis citatis; ex eis enim constat, quod peccatum originale non dicitur esse in semine vt in instrumento, quia sit causa instrumentalis alicuius actionis, per quam per se producatur peccatum originale in nobis: sed quia est causa instrumentalis actionis necessario requisitæ, vt actu resultet in nobis peccatum; concurrit enim instrumentaliter ad generationem, per quam fit subiectum capax peccati originalis, scilicet membrum Adæ: quo posito statim resultat in eo peccatũ virtute peccati actualis sui capitis vt ibi dixi: Et eodem modo est intelligendum, quod in solutione quarti concedit DIVVS THOMAS, animam participare peccatum originale ex infusione in corpus, si habeatur respectus, non ad Deum infundentem, sed ad corpus, cui infunditur.

CIRCA tertiam conclusionem *nota*, negari non posse, quod subiectum peccati originalis sit totus homo: *quia* totus ab eo denominatur peccator, sicut etiam denominatur peccator à peccato personali, quod manet per modum habitus, transacto actu; *item quia* totus homo, & non solum anima, tenetur se diuinæ legi conformare: quoniam ipsi imponitur, & non soli animæ: ergo ex eius violatione totus homo manet inordinatus, & auersus; Quia tamen homo non habet quod sit capax legis, & quod possit ei se conformare, aut ab ipsa discedere, ratione carnis, sed ratione animæ & suarum potentiarum: ideo D. THOMAS dixit, peccatum originale esse in sola anima, & nullo modo in carne, & ita explicant illum aliqui ex suis discipulis.

IN SOLVTIONE *primi* nota cũ CONRADO, quod concupiscentia nõ solum ante baptismum, sed etiã postea, habet rationem pœnæ: sunt enim qui dicãt, eam in baptisato non habere rationem pœnæ, sed defectus naturalis; quod idem dicunt de morte, & cæteris pœnalitatibus.

Quod si obijcias pro eis, quia ablata causa aufertur effectus: ergo dimisso peccato originali, quod est causa harum pœnalitatum, non remanebũt ipsæ, saltem in ratione pœnarum; *Respondetur*, antecedẽs tantum esse verum, quando effectus in esse & conseruari pendet à causa; quod non contingit in præsenti, quia quamuis pœna præsupponit culpam, potest propter alias causas conseruari: vt in ciuilibus remanent pœnæ in medicinam, postquam culpa est iam dimissa, & pœna temporalis remanet dimisso peccato actuali quoad culpam. Aliam solutionem tradit D. THOMAS 3. p. q. 69. artic. 3. ad 3. Vbi ex professo est de hac re disputandum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm peccatum originale sit propriùs in essentia animæ quam in potentijs?

CONCLVSIO. *Anima secundum suam essentiam est primum subiectum peccati originalis.*

COMMENTARIVS.

In hoc articulo est

DVBIVM.

An immediatum subiectum peccati originalis sit anima secundum suam essentiam, vel potius ratione voluntatis?

§ 1. *Varia sententia de proposito dubio.*

ET PRO EXPLICATIONE tituli *aduertendum est*, posse distingui duplex subiectum respectu alicuius formæ, vnum appellatur *quod* siue *primum*, & *principale*; & est illud, cui inest principaliter talis forma; & *alterum quo*, siue *proximum* & *immediatum*, & est illud, mediante quo inest; sicut respectu accidentium corporalium substantia materialis est subiectum *quod* & quantitas est subiectum *quo*. In præsenti *non quærimus*, vtrum anima sit *subiectum quod* & primũ illius priuationis, in qua diximus cõ-

istere formale peccati originalis; neque de hoc est inter doctores controuersia, sed ab omnibus supponitur vt certa pars affirmatiua: & potest facile probari, quia totus homo est subiectum peccati orignalis, vt dixi articulo præcedenti, & non ratione carnis; ergo ratione animæ.

Confirmatur, quoniam in anima separata manet peccatum originale, ergo ipsa est eius subiectum *quod*, & principale; patet *consequentia*, quia nihil remanet quod possit esse tale subiectum, nisi ipsa, vel aliqua potentia eius: & certum est potentiam non posse dici subiectum principale, facta comparatione ad substantiam, cui ipsa inhæret; *sed difficultas* est, vtrum etiam sit *subiectum quo*, & immediatum siue proximum, hoc est vtrum formale peccati originalis immediate & proxime, & sine medio alio subiecto concurrente tanquam *quo*, sit in essentia animæ. Et in hac sunt diuersæ sententiæ doctorum.

Prima est Dvrandi, qui loco citato in titulo quæstionis, dicit, peccatum originale esse, tanquam in subiecto proximo & immediato, in voluntate & in appetitu sensitiuo, at non æqualiter, sed in voluntate principaliter, & in appetitu sensitiuo minus principaliter; & probat suam sententiam, quoniam iustitia originalis proximè & immediate erat in illis duabus potentijs, in voluntate quidem principaliter, quoniam principaliter importabat rectitudinem voluntatis ad Deum; & in appetitu minus principaliter, quoniam secundario importabat rectitudinem virium sensitiuarum; ergo eodem modo est peccatum originale in ijsdem potentijs; patet *consequentia*, quia peccatum originale est carentia & priuatio iustitiæ originalis, & priuatio est in eo subiecto, in quo deberet esse forma, cui opponitur.

Secvnda sententia est aliorum, qui dicunt, voluntatem esse proximum & immediatum subiectum peccati originalis, ita quod substantia animæ non participat ipsum, nisi media voluntate tanquam subiecto *quo*, hanc sequitur Scotvs in 2. dist. 32.

Ad argumenta secunda quæstionis, in solutione 5. & pro eadem refertur D. Bonaventvra eadem dist. quæstione secunda, & probatur *primo*, quia peccatum originale formaliter est auersio habitualis à Deo, siue habitualis priuatio rectitudinis debitæ inesse subiecto per respectum ad legem Dei, vt supra explicaui: sed ista priuatio non inest nobis nisi media voluntate; ergo neque peccatum originale; probatur *minor*, quia non sumus proxime apti habere conformitatem cum lege, nisi media voluntate, & priuatio non inest nisi in subiecto apto habere formam oppositam.

Confirmatur, essentia animæ non est proxime capax obligationis inductæ per legem: ergo neque priuationis conformitatis cum hac lege; probatur antecedens, quoniam anima non potest seruare & transgredi legem, nisi medijs potentijs, quibus exerceat actus, qui ad hoc sunt necessarij.

Secundo, illi potentiæ, cui inest actus, inest etiam habitus relictus ex actu: sed peccatum actuale Adami, quod comparatur ad originale nostrum vt actus ad habitum, fuit in voluntate eius, quatenus erat voluntas totius generis humani; ergo etiam peccatum originale est proxime & immediate in nostris voluntatibus.

Confirmatur, quia peccatum originale nostrum est eiusdem rationis in genere moris cum eo, quod mansit in Adam transacto peccato actuali; & solum differt ab eo in modo participandi ipsum: sed illud fuit in voluntate Adæ tanquam in proximo subiecto; ergo etiam nostrum est in nostris voluntatibus.

§ 2. *Animam secundum suam essentiam esse immediatum subiectum peccati originalis.*

Tertia sententia est Caietani, Conradi, & aliorum Thomistarum, qui dicunt, animam secundũ suam substantiam esse immediatũ subiectũ peccati originalis; & mihi nunc hæc sententia placet, quamuis opposita non careat sua probabilitate, imo & aliquando visa fuerit mihi probabilior: & probatur *primo* testimonio D. Thom. nam quamuis in conclusione solum dicat, animam esse subiectum primum, ex quo non potest colligi, quod etiam sit subiectum immediatum: tamen ex ratione, qua eam probat, colligitur aperte, quod loquatur de subiecto immediato; neque excludit hoc, cum dicit, esse subiectum principale & primum, sed vsus est his verbis, vt insinuaret aliquid aliud, scilicet potentias esse aliquo modo subiectum peccati originalis, non quidem quantum ad eius formale, quod est principale in ipso: sed quantum ad effectum, qui consequitur, scilicet quantum ad deordinationem potentiarum, & est quid minus principale, vt dicemus articulis sequentibus.

Secundo probatur ratione Divi Thomæ, quæ est optima, quamuis aliquibus videatur parum efficax, & est huiusmodi; peccatum originale traducitur per generationem. sed generatio immediatius attingit animam vt terminum generationis, quatenus est forma corporis, & ex consequenti secundum suam substantiam, quàm secundum potentiam; ergo etiam peccatum originale primo & principaliter recipitur in anima secundum suam substantiam.

Neque potest responderi, non esse actionem, qua per se producitur peccatum originale; *quia satis* est, quod per eam producatur subiectum capax huius peccati, vt explicaui supra quæst. 81. articulo primo, dubio secundo.

Neque etiam potest responderi, requiri aliquid amplius ad subiectum immediatum peccati originalis, quam ad terminum immediatum generationis, scilicet, habere voluntatem: *quoniam* satis est esse terminum immediatum generationis factæ immediatè, virtute seminis decisi ab Adam, vt sit forma constitutiua membri & filij Adæ: ergo & vt sit subiectum peccati originalis.

Confirmatur, quoniam homo natus per generationem factam virtute seminis decisi ab Adam contraheret peccatum originale, quamuis careret voluntate, Deo impediente emanationem eius ab anima; ergo non requiritur ad subiectum capax peccati originalis, quod habeat voluntatem; probatur antecedens, quoniã ille homo esset verus filius Adæ; & concilium Tridentinvm sessione 6. decreto de iustificatione capite 4.

dicit:

dicit: *iustificationem esse translationem ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ &c.* Vbi vt certum supponit, statum filij Adæ esse statum peccatoris; *Et præterea* esset verum dicere de illo homine, quod peccauit in Adam, & quod amisit in eo iustitiam, & sanctitatem: quoniam esset vere propago Adæ; & in TRIDENTINO sessione 5. decreto de peccato originali §. 2. diffinitur, *Adamum etiam sua propagini perdidisse sanctitatem & iustitiam*; & *tandem* non esset præseruatus à Deo per gratiam ne contraheret de facto peccatũ, ergo de facto contraheret ipsum.

§. 3. *Soluuntur argumenta aliarum sententiarum.*

AD ARGVMENTVM *primæ sententiæ* Respondetur, nihil probare contra nos, qui articulo præcedenti diximus, formale peccati originalis non consistere in priuatione iustitiæ originalis. Qui vero id concedant, dicunt cum D. THOMA hic ad vltimum; quod etiam iustitia originalis primordialiter, hoc est quantum ad suam radicem, quæ erat gratia, pertinebat ad essentiam animæ.

AD PRIMVM *secundæ sententiæ* Respondetur, distinguendo minorem, *si enim* sit eius sensus, non posse esse in nobis illam priuationem, aut auersionem, nisi media voluntate concurrente tanquam causa, vera est: quoniam priuatio illa est terminus actus voluntarij, comprehendendo nomine *actus* etiam omissionem actualem, & iste actus dicit ordinem ad voluntatem tanquam ad principium; cæterum iste sensus est extra rem, quoniam in præsenti non disputamus de concursu voluntatis in genere causæ efficientis, sed de concursu genere causæ materialis, vt habentis rationem *subiecti quo*; *si tamen* sit sensus, necessarium esse, vt priuatio illa sit in nobis, quod voluntas concurrat etiam vt subiectũ *quo*, falsa est: quia nulla est ratio, propter quam ex actu, qui est in voluntate, non possit resultare in essentia animæ illa priuatio conformitatis, aut auersio habitualis; *neque* hoc repugnat, quia anima secundum se sit incapax ipsius; *cum* priuatio illa nõ consistat in actu, qui sicut exercetur, ita etiam recipitur media potentia, sed in habitu, & anima ipsa secundum se sit radicaliter libera & rationalis; *neque* quia actus, ex quo resultat, sit subiectiue in voluntate: *quia* non est inconueniens quod ex actu, qui est in vno subiecto, resultet aliqua forma in altero, vt ex generatione, quæ est in genito, vel in eius materia, resultat in patre relatio paternitatis; & ex omni actione transeunte atque proinde existente in passo, resultat in agente relatio agentis. Et *saltem* hoc videtur necessario concedendũ, quando priuatio illa non resultat ex actu, qui debeat exerceri media voluntate alterius, scil. capitis, vt contingit in nostro casu: nam sicut ex actu volũtatis Adæ resultat in alio subiecto, scil. in nobis, ista priuatio, ita etiam poterit resultare immediate in essentia animæ. An vero dicendum sit idem de peccatis personalibus, explicabitur infra q. 86. vbi D. THOMAS agit de macula, quæ ex eis remanet in anima; aut in materia de gratia, vbi agitur de oppositione inter gratiam & peccatum mortale.

Ad confirmationem concesso antecedenti negãda est consequentia, si consequens intelligatur de priuatione, non actualis, sed habitualis, conformitatis cum lege, de qua nos loquimur.

AD SECVNDVM Respondetur, maiorem solum esse veram de habitu operatiuo, nõ autem de priuatione, quæ solum dicitur habitus, quia est terminus aut effectus resultans ex actu, & permanens in subiecto, & non transiens vt actus.

Ad confirmationem, posset negari minor, vt aliqua ex parte explicaui in solutione primi; cæterũ quicquid sit de peccato personali, respondetur *secundo*, sufficere distinctionem in modo, quo vtrumque peccatum participatum est in vno subiecto, vt non habeant idem subiectum immediatum aut proximum: quoniam in Adam remansit peccatum habituale immediate ratione actus, qui fuit in eius voluntate; ad nos autem deriuatur peccatum originale etiam ratione illius actus, qui non est in nostris voluntatibus, & media generatione, quæ immediate habet pro termino animam secundum suam essentiam.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum originale per prius inficiat voluntatem, quàm reliquas potentias?

CONCLVSIO est affirmatiua,

COMMENTARIVS.

QVÆ, sicut & titulus articuli, non debet intelligi de peccato originali quoad suum formale, quoniam de hoc certum est, quod non subiectatur in alijs potentijs distinctis à voluntate, istæ enim non participant peccatũ formaliter, nisi in quantum mouentur à voluntate; quare cum nulla motio actualis voluntatis deriuetur ad nos ex primo parente, non poterant potentię a voluntate distinctæ participare formaliter peccatum à primo parente ad nos deriuatum; imo, vt articulo præcedenti dicebamus cum D. THOMA peccatum istud formaliter est immediate in essentia animæ. Quare intelligenda est doctrina huius articuli de concupiscentia, siue corruptione naturæ, de quo egimus quæstione præcedenti articulo 3. Et ita D. THOMAS non inquirit in titulo articuli, an peccatum originale *prius sit* in voluntate, sed an *prius inficiat* voluntatem; & in corpore expresse docet, se loqui in hac comparatione, de peccato originali sumpto pro inclinatione ad actum malum, ex ipso causatũ: hæc autem inclinatio est ipsa concupiscentia, vt patet ex dictis loco citato.

CIRCA id, quod D. THOMAS assumit in ratione conclusionis, scilicet, ***inclinationem ad peccatũ prius pertinere ad voluntatẽ, quàm ad alias potentias***, NOTA, quod hæc inclinatio ad peccatũ dicitur prius pertinere ad voluntatem, quia inclinationes aliarum potentiarum non sufficiunt ad peccandum, nisi voluntas prius inclinetur: alioquin satis patet, appetitum sensitiuum esse ex se inclinatũ ad id, quod repugnat rationi materialiter sumptum: voluntatem autem non ex se, sed aliunde, vt loco citato explicaui.

A

ARTICVLVS IV.

Vtrùm præfatæ potentiæ sint magis infectæ, quam aliæ?

CONCLVSIO, *Quamuis omnes potentiæ animæ participent infectionem peccati originalis: specialiter tamen potentia generatiua, vis concupiscibilis, & sensus tactus dicuntur magis infectæ.*

COMMENTARIVS.

HIC solum est *aduertendum*, quod hæc conclusio non contradicit conclusioni præcedētis articuli: quoniam istæ potentiæ non dicuntur magis infectæ, quia participant magis inclinationem ad peccatum; sed quia participant magis vim infectiuam, quia huiusmodi potentiæ potissimum concurrunt ad actum generationis, per quem infectio peccati originalis traducitur, vt patet ex corpore articuli & ex solutione ad primum.

DE PÆNA PECCATI originalis.

PRO COMPLEMENTO huius materiæ, disputandum est de pæna originalis peccati: Et quamuis hæc sit duplex, vna pertinens ad hanc vitam, & altera ad futuram; solum dicam de posteriori, quoniam de priori specialem instituit D. THOMAS disputationem 2. 2. quæst. 164. & de ista duo sunt explicanda, scilicet an peccato originali respondeat aliqua pæna post hanc vitam, quæ proprie habet rationem pænæ, & quænam sit ista pæna.

CIRCA primum duo sunt dubia.

PRIMVM DVBIVM EST.

An peccato originali Respondeat aliqua pæna, quæ proprie sit pæna?

CVI RESPONDETVR breuiter affirmatiue, probatur, quia ad Ephesios 2. dicit Paulus per originale peccatum *constitui nos filios iræ*, id est, dignos ira, vindicta, & punitiua iustitia: iuxta illam phrasim, qua in scriptura *filius mortis* dicitur, qui dignus est morte; & colligitur manifeste ex supradictis; probauimus siquidem quæstione 81. articulo primo, peccatum originale, quod nos à primis parentibus contraximus, esse vere & proprie peccatum; ergo constituit nos reos alicuius pænæ, quæ proprie pæna sit; patet *consequentia*, quia reatus pænæ est effectus peccati, vt probat DIVVS THOMAS infra q. 87. articulo primo.

DVBIVM SECVNDVM EST.

Vtrùm pæna respondens peccato originali, sit per se æterna: hoc est ex grauitate ipsius peccati.

PARS NEGATIVA probatur, quia motus primo primus blasphemiæ vel infidelitatis habet pro obiecto materiam grauissimam, & tamen non est dignus pæna æterna, propter defectum pleni voluntarij, ergo peccatum originale, cum sit nobis minus voluntarium, vt pote participatum sine vllo nostro consensu, multo minus erit digna pæna æterna.

Confirmatur, quia D. THOMAS infra quæst. 78. articulo 5. ad secundum dicit, quod peccato originali non respondet pæna æterna ratione suæ grauitatis. sed ratione conditionis subiecti, quia scilicet homo, in quo est tale peccatum, reperitur sine gratia, per quam solam fit remissio pænæ.

B

SED HIS non obstantibus; Respondetur *affirmatiuè*, probatur, quia peccato mortali personali ob id per se respondet pæna æterna, quia peruertit ordinem, quantum est ex se, irreparabiliter, cum auferat principium ordinis, priuando charitate, per quam homo coniungebatur fini vltimo, qui est principium talis ordinis, vt docet DIVVS THOMAS q. 87. articulo tertio: sed peccatum originale etiam priuat charitate, & gratia, cum sit mors animæ, & ex consequenti aufert principium ordinis, atque adeo priuat ordine irreparabiliter, quātum est ex se; ergo etiam inducit ex se, & ex propria grauitate reatum pænæ æternæ.

AD ARGVMENTVM Respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiā, quia peccatū originale est nobis in nostro capite plene volūtarium, quod tamē non habet motus primo primus.

Ad confirmationem Respondetur, D. THOMAM respexisse ad grauitatem culpæ, quæ prouenit ex merito personæ secundum se; constat enim quod si personam secundum se respiciat, cum ei non sit voluntarium peccatum originale voluntate propria, si quid pænæ ex hac parte ipsi tribuendum esset, debere esse mitissimum: cæterum ex grauitate

C

proueniente ex demerito capitis, quod participāt sua membra, debetur ei pęna infinita, vt probatum est; hęc de primo.

CIRCA SECVNDVM, scilicet, quænam sit ista pæna ęterna, quæ per se respondet peccato originali, sunt tria dubia.

PRIMVM. EST.

An ista pæna sit pæna damni, id est, carentia diuinæ visionis?

ET PROBATVR *pars negatiua*, quia, vt AVGVSTINVS inquit in Enchiridio, mitissima pęna est eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur; At pęna dāni est multo grauior, quàm omnis pęna sensus: hæc enim dicitur accidentalis, illa vero essentialis; hæc finita, illa

ta, illa infinita; & iuxta CHRYSOSTOMVM homilia 23. in Mattheum, pæna damni peior est quam decem mille gehennæ; & iuxta AVGVSTINVM & alios sanctos, absque comparatione superat quæcumque alia tormenta, quæ possunt excogitari; ergo pæna, quæ respondet peccato originali, non est pæna damni.

Confirmatur primo, quia pæna damni non consistit in sola carentia diuinæ visionis, sed includit intrinsece & essentialiter odium Dei, & vermem conscientiæ, quæ tamen non concedimus esse in decedentibus cum solo peccato originali.

Confirmatur secundo, quia ex ista pæna necessario afficerentur pueri maxima tristitia, cum viderent se in pœnam peccati tanto bono priuatos, atque adeo esset in eis pæna sensus, quod tamen infra negabimus.

SIT NIHILOMINVS CONCLVSIO, *pæna damni, si sumatur pro sola carentia diuinæ visionis, Respondet peccato originali in futura vita.* An vero ex ea sequatur aliqua tristitia, dicemus postea; probatur *imprimis*, quia in capit. *maiores* de baptismo & eius effectu, diffinitur pœnam peccati originalis esse carentiam diuinę visionis. *Item*, qui non habet gratiam, non habet ius ad gloriam, & qui excedit ab hac vita sine gratia, (vt qui decedit cum peccato originali, quod est mors animæ, vt diffinit TRIDENTINVM sessione quinta, decreto de peccato originali) non obtinebit eam in futuro. *Deinde* probatur ex fundamento Theologorum, scilicet pœnam damni correspondere auersioni à Deo, nam peccatum originale in nobis importat auersionem à Deo, vt patet ex supra dictis, & in hac cõclusione omnes conueniunt.

AD ARGVMENTVM Respondetur, quod si pæna damni sumatur pro sola carentia diuinæ visionis, excedit quidem ex parte obiecti pœnam sensus, quoniam priuat diuina visione, quę incomparabiliter est maius bonum, quàm propria integritas, cui pæna sensus expugnat; & sic considerata est à sanctis, cum eius grauitatem extollunt. Cæterum respectu subiecti non est dicenda maior pæna, sed minor, quia priuat bono supernaturali, & naturæ nostro improportionatæ; ea enim pæna est alicui maior, quæ priuat bono magis proprio; vt maiori quis afficietur pæna, si priuetur proprio patrimonio, quàm si impediatur à consecutione regni, quod sibi non debetur. *Secundo* potest dici ad sanctos, quod loquuntur de pęna damni eorum, qui propter personalia peccata sunt damnati: hæc enim, præter carentiam diuinæ visionis, includit intrinsece apprehensionem & nolitionem eius, vnde summa prouenit tristitia; & vermem conscientię, & iram Dei, quæ tamen non importat pæna damni, qua puniuntur decedentes cum solo peccato originali; & ex hoc patet solutio *ad primam confirmationem*.

Ad secundam Respondebimus dubio vltimo.

SECVNDVM DVBIVM EST.

Vtrùm etiam Respondeat peccato originali pæna sensus?

INTELLIGIMVS autem per *pœnam sensus*, dolorem, aut tristitiam damnatorum, prouenientem ab extrinseco aliquo cruciatu, aut à quacunque alia causa affligente propter voluntariam conuersionem ad creaturam, seclusa pæna damni: quoniam de tristitia proueniente ex pæna damni dicemus dubio sequenti; probatur *pars affirmatiua, primo* quia decedentes cum solo peccato originali non intrabunt in regnum cœlorum, iuxta illud Ioannis 3. *nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto non intrabit in regnum Dei*, ergo detrudentur in gehennam ignis: probatur cõsequentia, quia tantum duo loca disponuntur hominibus in die iudicij, scilicet cœlum, & gehenna ignis, vt patet ex eo quod Mattheus 25. dicit, omnes homines diuidendos esse in duos ordines, quorum alter collocabitur à dextris, & alter à sinistris iudicantis; & quod existentibus à dextris dicetur: *Venite benedicti patris mei accipite regnum æternum*; existentibus autem à sinistris: *Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo & angelis eius*, ergo necessarium est, quod, si decedentes cum peccato solo originali excludantur à regno, reseruentur igni.

Confirmatur primo, quia ad Romanos 5. dicitur, *iudicium ex vno in condemnationem*; ergo peccato originali Respondet condemnatio; ad quod facit illud, *si vero non crediderit, condemnabitur*; nam paruulus, qui decedit cum originali, non habuit fidem.

Confirmatur secundo testimonijs sanctorum, nam hoc tenet AVGVSTINVS libro de fide ad Petrum capite 3. & 27. & in sermone de baptismo paruulorum, & libro 5. contra Iulianum, & in Enchiridio ad Laurentium capite 93 Et libro primo de peccatorum meritis & remissione, capite 19. verba autem AVGVSTINI in omnibus his locis adducit Sixtus Senens. lib. 5. bibliothecæ sanctæ, annotatione 137. vbi etiam refert, idem affirmare GREGORIVM lib. 9. moralium cap. 16.

Secundo, peccato ratione conuersionis respondet pæna sensus, vt docet D. THOMAS infra quæ. 87. articulo quarto; sed in peccato originali eodem modo reperitur conuersio, quo auersio; ergo sicut ratione auersionis respondet pæna dãni, sic ratione conuersionis pæna sensus; probatur *minor*, quia qui habet peccatum originale non dicitur actualiter auersus, cum nullum habeat actum, quo auertatur à Deo, sed interpretatiue dumtaxat, in quantum auersio actualis Adæ fuit interpretatiue suorum posterorum: sed similiter conuersio actualis Adæ ad bonum commutabile, fuit interpretatiue suorum posterorũ, ergo eodem modo dicitur auersus & conuersus qui habet peccatum originale.

Tertio, peccato originali respondet pæna sensus in hac vita; ergo etiam in futura; *consequentia* patet, ex paritate rationis; & *antecedens* probatur, quia mors, & corporis dolores, atque infirmitates, sunt pænæ peccati originalis, sic enim Genesis 2.

sub pæna mortis interdicitur esus ligni, vt patet ex illo, in quacunque hora comederis, morte morieris: quod latè probat D. Thomas 2. 2. quæst. 164. & q. 5. de malo articulo 4. at hæc omnia non pertinent ad pænam damni, quoniam ista consistit in carentia diuinæ visionis; ergo pertinent ad pęnam sensus: & ex consequenti peccatum originale punitur in hac vita pæna sensus.

Vltimo, si duo homines decedant ab ista vita, alter cum solo peccato mortali personali, & alter cum alio mortali æqualis grauitatis, & simul cum originali, isti puniri debent inæqualibus pænis: quoniam decedunt cum inæquali culpa, & pæna infligitur iuxta qualitatem culpæ: sed in pæna damni non erit inæqualitas, quoniam vterque carebit diuina visione; ergo in pæna sensus; & ex consequenti pæna sensus, quoad aliquem gradum, respondebit peccato originali.

Confirmatur, quia si aliquis ab hac vita decedat cum peccato originali & veniali, punitur pæna sensus æterna: sed non propter peccatum veniale, quoniam ei non correspondet pæna ęterna; ergo propter originale.

Sed his non obstantibus sit conclusio *negatiua*, quæ probatur *imprimis* ex communi opinione scholasticorum, vno excepto Gregorio qui in 2. d. 30. Et tribus sequentibus q. 3. in fine, dicit se neutram partem huius quæstionis alteri præferre. Deinde probatur ratione D. Thomæ q. 5. de malo articulo 2. Et loco supra citato in 2. argumento, quia pæna damni correspondet auersioni à Deo, & pæna sensus conuersioni ad creaturam: sed decedentes cum solo peccato originali non habent conuersionem ad creaturam, siquidem, neque habent, neque vnquam habuerunt in seipsis peccatum actuale; ergo non sunt puniendi pæna sensus. Verum est quod maior suam habet difficultatem proprio loco explicandam; Alias duas rationes adducit D. Thomas quæstione citata.

Ad primum concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem dicendum est, quod solum sit sermo de damnatis, qui propter peccata personalia condemnabantur; & ita assignantur pro causa suæ damnationis peccata personalia, vt patet ex illo *esuriui enim &c.* Quare pręter illas duas sententias in illo capite relatas, erit alia tertia, etiam vniuersalis, ferenda contra eos, qui originale peccatum contrahentes, nullum actuale addiderunt, neque originalis remissionem obtinuerunt.

Ad primam confirmationem Respondetur, quod pêt *iram, odium & damnationem* intelligitur sola priuatio gratiæ & glorię, non etiam iudicium ignis; & ad Augustinum, dico, quod fortè fuit illius sententiæ, aut quod inclinauit in vnum extremum, fugiens alterum Pelagianorum, (qui dicebant, pueros nullum peccatum contrahere, ac proinde nulla esse dignos pęna) quod commune est sanctis contra hæreticos disputantibus.

Ad secundum Respondetur, quod, qui habet peccatum originale, habet in seipso intrinsecè & actu auersionem, per modum termini, vt supra dictum est. Et ratione huius intrinsecè est dignus pæna damni, non ratione auersionis, quę fuit in Adã. At vero, quia non habet in se culpabilem conuersionem ad bonum commutabile, ideo non debe-

A tur ei pæna sensus. Quare ad argumentum in forma neganda est minor.

Ad tertium, dicunt, *aliqui*, calamitates huius vitæ pertinere ad pænam damni, quoniam consequuntur priuationem iustitiæ originalis. *Secundo* respondetur cum D. Thoma q. 5. de malo artic. 4. ad quartum, concedendo antecedens, & negando consequentiã, & ratio discriminis est, quia pænalitates huius vitæ non habent rationem pænæ taxatæ, sed concomitantur priuationem iustitiæ originalis, & ideo possunt respondere peccato non habenti conuersionem, quia ratione auersionis potest quis priuari auxilio superaddito, ex quo prouenit quod postea patiatur multa incommoda; At vero pæna sensus in alia vita est taxata, & definita immediatè pro culpa, & ideo non respondet nisi peccato, habenti actualem conuersionem. Et si quæras, cur non dicamus in alia vita respondere peccato originali pænam sensus concomitantem? Respondetur rationem esse, quod ibi ratione status omnes defectus taxantur pro culpa, & non deseruiunt ad profectum virtutis, vel ad euitationem

B peccati, vt D. Thomas dicit articulo citato ad quintum.

Ad vltimum Respondetur cum Abulensi super caput 25. Matthęi q. 619. in principio, & cum alijs recentioribus, quod illi duo homines in illo casu punientur pæna æquali. Ad *confirmationem* Respondetur negando casum, de quo infra q. 89. articulo 6. & 2. & eo admisso, dicendum est, quod illi punientur pæna sensus propter peccatum veniale: & illa erit æterna, non propter grauitatem culpæ, sed ratione subiecti, quod est sine gratia, sine qua non fit remissio culpæ.

TERTIVM DVBIVM EST.

Vtrùm saltem respondeat peccato originali aliqua interna tristitia?

C Respondetvr *primo* cum Abulensi super caput citatum q. 666. circa finem, & tota q. 671. circa finem, & Soto 1. de natura & gratia capite 14. non esse inconueniens, admittere illam tristitiam in damnatis propter solum peccatum originale: ita tamen, vt dicamus, eam prouenire dumtaxat ex eo, quod aliquo modo cognoscant, se esse priuatos diuina visione: *neque* hoc repugnat supra dictis, *quia* ista tristitia non pertinet ad pænam sensus, sed ad pænam damni, ex qua sequitur; erit tamen tristitia illa mitissima pęna, quia apprehensio amissæ fælicitatis, vtpote boni supernaturalis, non erit nimis molesta, nec adeo impressa memoriæ, vt non posset ab ea cessare; *Neque* ex hoc sequitur quod voluntas illorum sit culpabiliter disconformis diuinæ voluntati, volenti in eis illam priuationem; *quia* voluntas recta solum debet esse conformis diuinæ, in eis, quæ voluntas diuina vult ipsam velle, sicut filius quantum in se est rectè dolet de morte patris, de quo supra q. 18. & 19.

Secundo Respondetur, quod damnati propter solum peccatum originale nullam sentiunt tristitiam, ita D. Thomas qu. 5. de malo articulo 3.

Et DVRANDVS in 2. dist. 35. quæst. 3. & in 4. distinct. 44. quæst. 11. numero 11. & 12. Et GABRIEL. in 2. dist. 33. quæstione vnica, articulo tertio, dubio tertio, vbi etiam refert SCOTVM. Et CATARINVS in libello de statu futuro puerorum sine Sacramento decedentium: huius autem ratio est, quod non cognoscent se esse ordinatos ad beatitudinem supernaturalem, & in pænam peccati priuari ea: quia neque viribus naturę id possunt cognoscere, neque supernaturaliter est eis reuelatum.

Sed obijcies, quia in iudicio ex cognitione sententiæ suæ damnationis scient hæc omnia: *Item*, quia de ratione pænæ est repugnare voluntati; & *tandem*, quia ex detentione in loco limbi tristabuntur.

Ad primum Respondetur, quod nihil eorum cognoscent, illud ita disponente Deo; neque id est necessarium vt talis priuatio habeat rationem pænæ, vt si alicui inscio comburatur domus.

Ad secundum, dico non esse de ratione pænæ repugnare actuali voluntati, sed satis esse quod repugnet habituali, vt patet in exemplo adducto, ita D. THOMAS in loco citato ad 5.

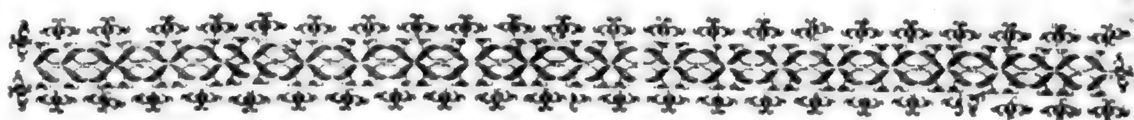
Ad vltimum Respondetur, negando illud, quoniam scient se esse alterius status, & cum nunquam fuerint nobiscum versati, & videant non oportere se nostris rebus interesse, nullum habent appetitum existendi in hoc exteriori orbe: *Item* sciunt, non esse ipsis debitum alium locum meliorem, sicut inquit ABVLENSIS loco citato quæst. 665. Et id explicat exemplo a-

A nimarum antiquorum patrum, quæ erant in sinu Abrahæ.

Sed quamuis hoc verum sit de animabus ante corporum resurrectionem, tamen si ibi postea detinerentur, cum sit locus sub terra omni carens luce, difficile est quod non afficiantur aliqua tristitia, cum priuentur luce corporea, & ex consequenti visu potentiæ visiuę sibi debito, & connaturali.

Ad hoc ABVLENSIS capite citato quæst. 666. dicit quod tristitia ista erit exigua, & pertinebit ad priuationem supernaturalium, quæ nullo modo erunt ipsis debita, quoniam non poterunt frui luce, nisi sint in isto externo orbe, & fruantur innouatione supernaturali elementorum; aut Deus miraculose in illis locis subterraneis producat aliquod luminare, & neutrum est ipsis debitum secundum suam naturam. *Alij* vero cum PALVDANO in 4. d. 45. quæst. 3. Et CATARINO in

B fine tractatus supra citati dicunt, quod illi post diem iudicij, habitabunt in hoc exteriori orbe in superficie, vt elementorum amænitate, & astrorum luce fruantur: ita tamen vt non possint corpoream læsionem pati, quia erunt incorruptibiles, & immortales: non quidem per dotes gloriæ sicut beati, sed tamen perfectiori modo quã damnati. Et hæc sententia non videtur mihi improbabilis, quamuis circa illum exitum à limbo nihil tanquam certum statuam. Aliqui disputant, an qui decedunt cum solo peccato originali sint habituri beatitudinem naturalem? sed de hoc alibi agendum est.



QVÆSTIO LXXXIV.

DE CAVSA PECCATI,

Secundum quod vnum peccatum est causa alterius peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrùm cupiditas sit radix omnium peccatorum?

CONCLVSIO. *Cupiditas, secundum quod est speciale peccatum consistens in appetitu inordinato diuitiarum, est radix omnium peccatorum.*

COMMENTARIVS.

NOTANDVM PRIMO, quod, vt probet D. THOMAS hanc conclusionem, adducit imprimis testimonium Pauli qui 1. ad Timotheum vltimo, ita inquit: *radix enim omnium malorum est cupiditas*, & loquitur in particulari de cupiditate pecuniæ; quoniam vult probare id, quod ante dixerat, scilicet, *eos qui volunt diuites fieri, incidere in tentationem, & laqueum diaboli.* Secundo adducit hanc rationem. Ea pars arboris, quæ præbet alimentum toti arbori, dicitur eius radix; sed cupiditas diuitiarum subministrat pabulum omnibus malis, quia per diuitias acquiritur facultas perpetrandi omnia mala, iuxta illud Ecclesiastes 10. *pecuniæ obediunt omnia*; ergo etiam cupiditas poterit dici radix omnium peccatorum.

SECVNDO NOTANDVM, omnes fere Theologos conuenire in hac conclusione, propter testimonium Pauli; quamuis BONAVENTVRA in 2. dist. 41. dub. 4. circa litteram magistri, dicat, auaritiã sumi pro immoderato amore alicuius boni creati: Cui fauet AVGVSTINVS tomo 3. lib. 11. de Gen. ad litteram cap. 15. & tomo 8. super Psal. 118 concione 11. prope finem: & tomo 9. in expositione

prioris epistolæ Ioannis tractatu 8. quibus locis dicit, Paulum, per speciem intellexisse genus, hoc est per auaritiam specialem, quæ est amor pecuniæ, intellexisse auaritiam generalem, quæ est appetitus habendi plus, quàm oportet. Tamen non negat BONAVENTVRA, intelligi posse Paulum de auaritia, quæ est speciale peccatum; sed tam ipse, quam AVGVSTINVS hoc dicunt, vt concilient hanc Pauli sententiam, cum illa Ecclesiastici 10. *initium omnis peccati superbia*; de quo dicemus articulo sequenti. Et reuera negari non potest, esse conformius intentioni Pauli, explicare ipsum de speciali vitio auaritiæ, vt D. THOMAS probauit ex antecedentibus: & ita intelligunt ipsum communiter sui expositores. *Et confirmari* potest, quia pro auaritia ponitur in Græco vox philargyria, quæ proprie significat studium vel amorem pecuniarum, vt CASSIANVS interpretatur lib. 7. de institutis renunciantium cap. 1. & 6. & BASILIVS epist. 76. in fine: & in illud Isaiæ 5. *propter hoc, quemadmodum comburetur stipula à carbone ignis &c.*

SED hic posito

DVBIVM EST.

An conclusio sit intelligenda de radice peccatorum ordine intentionis, vel potius ordine executionis?

ET RATIO dubitandi est, quia sicut isti ordines distinguuntur inter se, ita diuersis rationibus erit explicanda prioritas in eis: nã *ordine intentionis* illud dicetur prius alijs, & radix eorum, quod fuerit in genere causæ finalis principium; in *ordine executionis* id, quod præbet facultatem, & oportunitatem ad exequendum cætera.

Ad hoc CAIETANVS, CONRADVS, & omnes expositores D. THOM. hoc loco, cum CAPREOLO in 2. dist. 43. q. vnica, artic. 1. conclusione 3. & art. 3. in solutione ad 2. DVRANDI contra eandem conclusionem, dicunt, hanc sententiam D. THOMÆ intelligendam esse de radice ordine executionis.

Sed tamen DVRANDVS in 2. dist. 42. quæst. 4. quamuis conueniat cum D. THOMA in conclusione, tamen dicit non esse intelligendam de radice ordine exequutionis, sed solum de radice ordine intentionis; ita vt auaritia dicatur radix omnium peccatorum, quia immoderatus appetitus congregandi diuitias, est motiuum ad transgrediendum quascunque leges humanas & diuinas, & ad committendum quæcunque peccata: propter quod dicitur de auaro Ecclesiast. 10. *Hic enim & animam suam venalem habet.*

Et probat hoc DVRANDVS, quoniam auaritia est appetitus inordinatus retinendi pecunias; ergo non est radix peccatorum ordine executionis, hoc est quia præbet facultatem exequendi mala desideria & peccata; patet *consequentia* quoniam auaritia non potest præbere hanc facultatem, nisi media pecunia, & pecunia non præbet eam vt retenta, sed vt profusa per prodigalitatem.

Confirmatur ex Paulo, nam ante ista verba, *ra-*A *dix enim omnium malorum &c.* ita inquit, *qui volunt diuites fieri incidunt in tentationem &c.* quod non potest intelligi secundum ordinem executionis, quoniam desiderium habendi pecunias non præbet facultatem, aut opportunitatem committendi peccata; sed pecuniæ reipsa habitæ præstant eam. Et post eadem verba sic ait: *quam quidam appetentes aberrauerunt à fide,* quod etiam non potest illo modo intelligi, quoniam diuitiæ non præbent facultatem errandi in fide.

RESPONDETVR nihilominus, *melius explicari conclusionẽ istã de radice ordine executionis.* Probatur imprimis, quoniam D. THOM. aperte hoc modo eam intellexit, vt patet ex ratione, quam ex ipso adduximus ad eius confirmationem: & ex fine corporis articuli sequentis; *& præterea*, quia secundũ ordinem intentionis, de quocunque peccato, cui aliquis sit magna propensione deditus, poterit dici, quod est radix omnium peccatorum, cum videamus eos, qui alicui vitio sunt ita dediti, exponere seipsos cuicunque periculo siue corporis, siue animæ, vt voluntatem suam expleant: & tamen
B Paulus loquitur peculiariter de vitio auaritiæ.

Neque potest dici, esse hoc peculiare in vitio auaritiæ, quod semper habeat adiunctam vehemẽtem propensionem; *quoniam* hoc magis conuenire vitijs carnalibus docuit D. THOMAS supra quæ. 73. art. 5. & probat optima ratione, scilicet, quoniam habent in nobis ipsis vehementius impulsiuum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; Et propterea CASSIANVS lib. 7. de institutis renunciantium cap. 2. & 3. dicit, incitamenta horum vitiorum esse velut ingenita humanæ naturæ, & habere in nobis principia: & tamen cap. 5. id negat de auaritia, de qua dicit, extrinsecus contrahi; & D. THOMAS 2.2. q. 118. art. 5. ad 3. dicit, eã oriri & augeri propter defectum humanæ naturæ.

EST AVTEM *aduertendum*, quod, cum dicimus, auaritiam esse hoc modo radicem omnium peccatorum, debet intelligi de eo, quod moraliter, id est regulariter, & vt plurimum accidit, vt D. THO. ad 3. docet: quare non est necesse, nullum esse vitium in homine, quod de facto non habuerit ortum ex auaritia, aut nullibi reperiri auaritiam sine alijs vitijs, sed satis est, auaritiam, quantum est
C de se, esse sufficientem occasionem in sensu explicato, vt homo incidat in reliqua peccata.

AD ARGVMENTVM DVRANDI respondetur, cũ CAPREOLO, CAIETANO, & CONRADO locis citatis, auaritiam sumi duobus modis; *Primo* stricte pro vitio opposito prodigalitati, quo deficimus in erogando pecunias; *Secundo* magis latè pro inordinato affectu circa pecuniam, prout abstrahit à nimia retentione, & à superflua erogatione; & hoc modo sumi à D. THOM. in hoc articulo: & ita sumptam deseruire etiam ad prodigalitatem, quoniam inordinatus amor pecuniarum indifferenter inclinat ad male retinendum, & ad malè expendendum, & ideo ad argumentum, negandum esse antecedens.

Neque obstat quod D. THOM. vtatur nomine *auaritiæ*; nam licet hoc nomen soleat tribui huic vitio sumpto priori modo, tamen negari non potest, quod etiam conueniat ei posteriori modo sumpto; & ad vitandam hanc æquiuocationem solet vitium ita sumptum appellari ab aliquibus nomine cõmuni *cupiditas*, & ab alijs, vt à Cassiano

loco

loco citato, nomine Græco *philargyria*, quod absolute significat inordinatum amorem pecuniarum.

Ad confirmationem respondetur, sensum PRIORVM verborum esse, quod, *qui volunt diuites fieri, incidunt in tentationem*, & non præcise ratione affectus, sed media pecunia: ita vt pecunia inordinate amata appelletur ab apostolo *tentatio & laqueus*; quia licet pecunia, quantum est de se, possit in bonos vsus dispensari, & omnino abiici: tamen vt inordinate amata, potius est occasio vt inordinatus amor erumpat in prauos effectus, ad quos potest esse vtilis ipsa pecunia; sicut de furioso sumente gladium in manum, possumus dicere, quod sumat suam mortem, quia timeri potest, ne vtatur eo ad interficiendum seipsum. Et ita Paulus, vt significaret, se non loqui de quacunque possessione bonorum temporalium absolute, sed de cupiditate, siue inordinato amore habendi ea, non dixit: *qui diuites sunt*, sed *qui diuites fieri volunt*. Et hic sensus conuenit cum intentione Pauli, quæ est, auertere homines ab ista cupiditate; quoniam ad hoc multum iuuat, ostendere ipsis, non solum cupiditatem esse malam, sed etiam pecunias inordinate amatas esse noxias, quatenus sunt occasio incidendi in plurima peccata; & colligitur ex verbis sequentibus, & *desideria multa inutilia & nociua*; nam iuxta expositionem CHRYSOSTOMI, THEOPHYLACTI, & OECVMENII, intelliguntur de desiderijs viuendi cum fastu, & luxu, quæ occasione affluentiæ diuitiarum solent in hominibus excitari; Et ad POSTERIORA verba dicendum est, quod etiam pecuniæ inordinate amatæ tribuunt facultatem errandi in fide, quia præbent facultatem superbiendi ei, & non obediendi superioribus, à quibus veritates fidei sunt addiscendæ; aut quia tribuunt facultatem luxuriose viuendi, propter quod aliqui apostatarunt à fide.

ARTICVLVS II.

Vtrùm superbia sit initium omnis peccati?

CONCLVSIO. *Superbia, quatenus est speciale peccatum consistens in appetitu inordinato propriæ excellentiæ, est initium omnis peccati.*

COMMENTARIVS.

DIFFICVLTAS est, quia hæc conclusio pugnat cum conclusione articuli præcedentis: si enim superbia est initium omnis peccati, etiam erit initium auaritiæ, & ex consequenti auaritia non poterit dici radix omnium peccatorum, quia non erit radix sui principij, scilicet superbiæ.

AD HOC D. THOM. in fine corporis huius articuli respondet, superbiam esse initiũ omnis peccati, etiam auaritiæ, ordine intentionis: & auaritiam dici radicem omnium peccatorum, etiam superbiæ, ordine executionis; & non esse inconueniens, quod secundum istos diuersos ordines aliqua sint sibi inuicem principia: sicut finis est principium medij ordine intentionis, & medium est principium respectu finis ordine executionis.

SED HÆC SENTENTIA ita explicata non placet DVRANDO loco citato articulo præcedenti; & obiicit contra eam *primo*, quia amor sui est initium omnis peccati, iuxta doctrinam AVGVSTINI, & ipsius D. THOMÆ supra quæst. 77. art. 4. ergo non appetitus propriæ excellentiæ, qui minus late patet, quam amor sui.

Secundo, quia non omnia peccata deseruiunt ad promouendum propriam excellentiam peccantis: ergo appetitus propriæ excellentiæ peccantis non est secundum ordinem intentionis principium omnium peccatorum, quæ ipse committit; *consequentia* patet, quia principium secundum ordinem intentionis appellatur id, quod habet rationem finis; & *antecedens* probatur, quia peccata, quæ afferunt dedecus peccanti, cuiusmodi sunt turpes voluptates, & fuga in bello orta ex timiditate, & alia huiusmodi non existimantur conducere ad alicuius excellentiam, etiam ab ipsis peccantibus.

Sed nihilominus sententia D. THOMÆ est *vera*, quam, præter Sanctos infra citandos, tenuit BASILIVS in illud Isaiæ 13. *Et perdam superbiam iniquorum*; vbi inquit, ab vno superbiæ peccato cæteras omnes maliciæ species deriuari. Et probatur *imprimis*, quia Ecclesiastici 10. dicitur: *initium omnis peccati est superbia*; quod intelligendum est de superbia sumpta pro inordinato appetitu propriæ excellentię: vt probat optime D. THOMAS ex verbis sequentibus: *sedes ducum superborum destruxit Deus, & sedere fecit mites pro eis.*

VERVM respondet DVRANDVS, duobus modis; PRIMO dicit, intelligendum esse locum illum de ordine temporis, quia primum peccatum angeli & hominis fuit superbia, & præcessit duratione reliqua peccata hominum; non tamen de ordine causalitatis, saltem vniuersalis.

Sed contra obiici potest, quod quamuis in illis verbis præcedentibus; *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo*, etiam fiat sermo de peccato primi parentis, (licet aliter explicentur à D. THOMA hic ad secundum:) tamen de istis verbis non est necesse id dicere, præsertim si contineant illorum rationem, vt aliqui dicunt. *Aut saltem* negari non potest, esse etiam intelligenda de superbia absolute, & secundum suam naturam, & de ordine causalitatis; ita vt sit sensus, superbiam, in quocunque reperiatur, etiam secundum suam naturam esse originem, & causam omnium peccatorum: quoniam hoc videtur colligi ex eo, quod statim subditur; *qui tenuerit illam* (scil. superbiam) *adimplebitur maledictis, & subuertet eum in finem*. Quod minus apte conueniret cum præcedentibus, nisi ex ijs supponeretur, superbiam esse ordine causalitatis initiũ omnium peccatorum, quæ per *maledicta, & subuersionem* intelliguntur: & ita exponunt locum istum AVGVSTINVS, GREGORIVS & BERNARDVS locis infra citandis.

SECVNDO respondet DVRANDVS, veram lectionem illius loci esse hanc, *Initium peccati est omnis superbia*, & sensum eius esse, quod ex omni superbia nata sunt sequi aliqua peccata: non vero, quod ex superbia sequantur omnia peccata.

Sed hæc mutatio lectionis non est admittenda, *tum quia* nostra habetur in omnibus codicibus

latinis

litteris vulgatæ editionis à quibus non discordant Græci: & quamuis in pontificio sic habeatur, *initium superbia peccatum*, tamen in scholijs obseruatur in alijs haberi, sicut nos legimus: *cum etiam*, quia nostram sequuntur Sancti, vt AVGVSTINVS libr. 6. de musica cap. 13. & tomo 3. libr. 11. de Genesi ad litteram cap. 15. & tomo 5. libr. 12 de ciuitate cap. 6. & libr. 7. de natura & gratia contra Pelagianos cap. 29. & tomo 9. in Euangelium Ioannis tractatu 25. GREGORIVS lib. 31. moralium cap. 31. & homilia 18. in Ezechielem. BERNARDVS sermone 1. de Aduentu. A

SECVNDO probatur ratione D. THOMÆ, quoniam appetitus finis est principium & initiū, (ordine intentionis) appetitus mediorum: sed superbia est inordinatus appetitus finis omnium temporalium, qui est propria excellentia; & reliqua peccata consistunt in inordinato appetitu reliquorum temporalium; ergo superbia est initium reliquorum peccatorum ordine intentionis.

Sed aduerte ex DIVO THOMA 2. 2. quæst. 162. articulo septimo ad primum, quod sicut articulo præcedenti diximus de auaritia, ita nunc dicendum est de superbia: non ideo appellari *radicem* omnium peccatorum, quia *de facto* semper habeat adiuncta alia peccata, aut quia quodlibet peccatum in particulari ex ipsa oritur: sed quia quodlibet genus peccati *natum est* ex ipsa sequi. B

AD PRIMVM DVRANDI respondet D. THOMAS ad tertium, ad idem pertinere, quod ponatur initium omnis peccati superbia, siue amor proprius: quod intelligi potest, *vel quia*, (vt ait CAIETANVS,) licet superbia sit pars amoris proprij, tamen, vt extensa virtualiter æquiualet ipsi, quia tanquam finis extenditur ad omnia, ad quæ amor proprius; *vel quia* (vt alij dicunt) propria excellentia est id, quod amatores sui potissimum expetunt.

Secundo Respondetur, quod (vt explicui loco citato in argumento) amor sui non dicitur principium omnium peccatorum, tanquam peccatum ab ipsis distinctum; at vero in hac quæstione inquirit DIVVS THOMAS, an vnum peccatum sit causa alterius, & hoc modo dicit superbiam esse principium omnium peccatorum.

Ad secundum Respondetur, quod etiam turpis delectatio, & fuga in bello, possunt apprehendi vt conducentia ad propriam excellentiam: *vel quia*, saltem conducunt ad habendam abundantiam bonorum, de qua multi gloriantur, *vel quia* deseruiunt ad vitandum alias ignominias, quæ ab ipsis reputantur maiores, vt fuga ad vitandum eas ignominias, quibus aliquis affici posset à suis inimicis, si in eorum manus incideret; & fornicatio ad vitandum aliquod malum nomen apud homines.

ARTICVLVS III.

Vtrùm præter superbiam & auaritiam sint alia specialia peccata, quæ dici debeant capitalia?

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm conuenienter dicantur septem vitia capitalia?

CONCLVSIO est affirmatiua. De qua Diuus Gregorius lib. 31. moralium cap. 31

QVÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBVS PECCATI.

ARTICVLVS I.

Vtrùm peccatum diminuat bonum naturæ?

PRIMA CONCLVSIO. *Bonum naturæ, quod sunt principia, ex quibus ipsa natura constituitur, & proprietates ex his causatæ, nec tollitur, nec diminuitur per peccatum.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Bonum naturæ, quod est donum iustitiæ originalis, totaliter est ablatum per peccatum primi parentis.*

TERTIA CONCLVSIO. *Bonum naturæ, quod est inclinatio naturalis ad virtutem, diminuitur per peccatū.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum?

CONCLVSIO. *Bonum humanæ naturæ, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, quamuis per peccatum diminuatur, tamen non potest per ipsum totaliter ab homine tolli.*

COMMENTARIVS.

IN his duobus articulis D. THOM. explicat eandē difficultatē, scil. quomodo peccatū noceat bono naturæ humanæ: nā in secundo solum addit ijs quæ dixerat in primo, doctrinam quandam necessariam ad dissoluendum primū argumentum ipsius. Quare nos circa tertiam conclusionem primi & circa conclusionem tertij, quæ eadem est cum ipsa, explicabimus vnum

DVBIVM:

An inclinatio naturalis ad virtutem possit in homine diminui per peccatum?

IN qua re SCOTVS in 2. dist. 37. quæ. vnica, *ista quæstiones*, & §. *contra primum istorum moderū*, & GABRIEL dist. 35. quæ. vnica, art. 2. concl. 2. sequuntur *partem negatiuam*: quamuis expresse dicant, se loqui de potentia secundum suam entitatem & essentiam; & clarius eam sequitur DVRANDVS in 2. dist. 34. quæ. vlt. num. 7. vbi dicit in anima humana esse duplicem inclinationem ad virtutem; *vnam primam* & remotam, quæ est ipsa potentia secundum se, & *aliam propinquam*, quæ est habitus virtutis; & *priorem* non posse tolli nec diminui; *posteriorem* vero posse diminui, & tandē tolli A per habitus oppositos; & ita expresse negat, inclinationem naturalem posse diminui per peccatum, quia inclinatio naturalis est, quæ conuenit potentiæ sine habitu. Et probatur hæc sententia.

Primo, quia inclinatio naturalis ad virtutem est vna ex proprietatibus, quę habetur ex principijs humanæ naturæ: quoniā non est aliud, quàm ipsa potentia: ergo si hæc potest diminui per peccatum, sequitur quod possit diminui bonum naturæ, prout importat ea, quæ consequuntur ex principijs humanæ naturæ, quod est contra primam conclusionem articuli præcedentis.

Secūdo, inclinatio ista est finita, ergo si per peccatū diminuitur, poterit omnino tolli additione peccatorum, quæ potest fieri in infinitum: patet consequentia, quia *omne finitum ablatione finiti tandem finitur*, si ablatio non fiat per partes proportionales; vt D. THOMAS in hoc articulo docet non fieri in B hoc casu.

Tertio actus virtutum non augent inclinationem naturalem ad virtutem: ergo neque actus peccatorum diminuit eam.

SED his non obstantibus *sententia* D. THOMÆ *est verissima*, scil. *inclinationem naturalem ad virtutē posse diminui per peccatum*. In qua conueniūt præter CAIET. & CONRAD. hoc loco, & CAPREOLVM in 2. dist. 34. quæ. vnica, art. 1. cōcl. 3. & FERRARIENSEM 3. contra gentes cap. 12. & alios Thomistas recentiores, ALEXANDER 2. par. qu. 94. membro 3. art. 4. in corpore, & ad 2. RICHARDVS in 2. dist. 35. circa secundum principale qu. 1. & 2. GREGORIVS eadem dist. qu. vnica, art. 1. ad sextum contra primā conclusionem. MAIOR etiam ibidem qu. vnica in fine, & MARSILIVS in 2. qu. 21. art. 3.

Sed ad explicationem & probationem huius sententiæ *aduerte primo*, quod in potentia, quæ est in homine principium operandi secundum rationem aut exercendi actus virtutum, possunt, præter actus & habitus, considerari alia duo: *primum* est C ipsa entitas potentię, tàm secundum suam essentiam, quam secundum quantitatem virtutis ad agendum; *secundum* est, quod sit prompta, & apta ad operandum secundum rationem; & hoc secundum appellatur à D. THOMA varijs nominibus in diuersis locis, in quibus hanc eandem sententiam docuit: nam hoc loco appellauit ipsum *inclinationem naturalem*, & prima parte, quæst. 48. art. 4. *habilitatem potentiæ*, & 3. contra gentes cap. 12. *aptitudinem naturalem*.

Secundo aduerte, hanc inclinationem naturalem, siue habilitatem aut aptitudinem ad virtutem, esse eandem ipsam entitatem potentię, consideratā non absolute, & secūdum se, sed quatenus importat ordinē, & quasi approximationem ad consequendū suum terminum, scillcet actum virtutis: ex quo fit, vt dupliciter possit intelligi, ipsam

augeri & minui: *primo* secundum suam entitatē, vt si eius entitas intrinsece augeatur, vel diminuatur, siue id fiat per additionem, aut detractionem alicuius gradus, qui sit eiusdem rationis cū ipsa, siue per maiorem aut minorem radicationem sui ipsius in subiecto, quemadmodum habitus virtutum per se augentur, & diminuuntur. *Secundo*, quatenus importat ordinem ad consecutionem sui actus, vel ad pertingendum ad eius exercitium, vt si aliquo modo fiat, quod facilius aut difficilius possit pertingere ad suum actum, quam posset secundum suam naturam, quoniam pro ratione maioris aut minoris facultatis est maior aut minor, quatenus importat illum ordinē, etiamsi secundū suam entitatē maneat immutata. Et quāuis *priori* modo nō possit augeri, neq; minui per suos actus, sicut nec entitas potētiæ: tamē posteriori modo bene potest augeri per actus virtutū, quoniam acquisitione virtutis potest facilius consequi suum actum; & per peccata diminuitur, quoniā difficilius potest consequi eundem actum propter appositionem impedimentorum.

EX HIS SEQVITVR *primo*, sensus conclusionis D. THOM. & eius ratio, nam conclusio est intelligenda de inclinatione naturali, nō secundum suā entitatem, sed quatenus importat ordinem ad consecutionem sui actus; & de diminutione eius, non per mutationem intrinsecā suæ entitatis, sed per appositionem impedimentorū. Et ratio eius est, quia (vt dixi) peccata quatenus inclināt ad oppositū virtutis, impediūt ne inclinatio naturalis cōsequatur ita facile actus virtutis, sicut sine eis posset consequi.

Secundo sequitur, duplex ratio, propter quam D. THOM. non dixerit, potētias diminui per peccata, etiam isto secundo modo, quantumcunque impediantur: *prima* est, quia ista diminutio non fit, nisi in ordine ad actum, & hic ordo magis exprimitur nomine inclinationis naturalis aut habilitatis, quàm nomine potentiæ, v.g. voluntatis. *Secunda* est, quia inclinatio ad virtutem ita diminuitur, vt nulla ex parte augeatur: volūtas vero, quamuis diminuatur in ordine ad virtutem, tamen in ordine ad vitium augetur, & ideo simpliciter non diminuitur.

Tertio sequitur solutio cuiusdā obiectionis, quæ posset fieri cōtra conclusionē ita explicatā; sc. quod sequatur, charitatē diminui per peccata venialia, quatenus eis impeditur actus charitatis, quod tamen est contra id, quod communiter dici solet, cū D. THOMA 2. 2. quæst. 24. art. 11. *Nam* respondetur, negando sequelam, quoniam nomine charitatis, aut habitus non ita exprimitur ordo, aut approximatio ad actum, sicut nomine inclinationis aut habilitatis: quare de inclinatione, aut habilitate charitatis ad operandū, forte non erit inconueniēs concedere, quod diminuatur per peccata venialia, in eo sensu, quo id conceditur de inclinatione voluntatis ad opera virtutum; neque contrarium dicunt Theologi loco citato, quoniam loquūtur de diminutione charitatis intrinseca, & quantum ad eius entitatem: quamuis neque hoc sit necesse concedere, quoniā peccata venialia non impediunt absolute actum charitatis, quia non inclinant ad oppositum, sed solum feruorem ipsius.

Vltimo sequitur solutio alterius difficultatis, scil. *an conclusio sit intelligenda etiam de peccato omissionis?* nam respondetur, quod regulariter peccatū omissionis non est sine actu, & ita regulariter potest diminuere inclinationem ad virtutem; si tamen in aliquo casu fuerit sine omni actu, non poterit diminuere eam, quoniam pura omissio non inclinat ad oppositum virtutis, & peccatum non diminuit inclinationem ad virtutem, nisi quatenus inclinat ad oppositum.

A

AD PRIMVM alterius sententię respondetur, cōcedendo consequentiam, si consequens intelligatur de diminutione, quæ fit per per appositionem impedimētī; neque hoc est contra primā conclusionē articuli præcedentis, quoniā intelligenda est de diminutione, quæ fit intrinsece in ipsa entitate rei per detractionem alicuius gradus ipsius.

Ad secundum, relicta solutione, quam D. THOM. impugnat in hoc articulo, & alijs multis, quas RICHARDVS q.2. supra citata refert & impugnat; Respondetur, negando consequentiā: & ad probationem dicendū est cum D. THO. hoc loco, & 1. p. q. 48. art. 4. ad 3. *maximā* illam esse verā, quando ablatio aut diminutio fit intrinsece in ipsa etitate rei, nō tamen quando fit extrinsece per appositionē impedimentorū; quia quantumcunque impedimenta multiplicētur, nihil detrahitur de entitate potētiæ, & ita semper manet inclinatio, aut habilitas intrinseca ipsi, vt patet in exemplis, quæ à D. THOMA adducūtur in locis citatis, de habilitate animæ ad gratiam, & diaphani ad lumen, quoniam neutra tollitur omnino, quantumcunque multiplicentur impedimenta ad recipiendum formam.

B

Quod si ita obijciatur; possunt apponi tot impedimēta, vt inclinatio ad virtutem, non solum difficilius possit exire in actum, sed etiam vt omnino nō possit; ergo vt etiam omnino auferatur; patet *cōsequentia*, quia vt inclinatio potentiæ dicatur diminui, satis est, quod ita impediatur, vt difficilius possit exercere suum actum; similiter vt dicatur tolli, erit satis, quod ita impediatur vt omnino non possit exire in actum. *Respondetur primo*, negando antecedens pro isto statu viæ, quia omnia impedimenta malarū inclinationum, quæ in isto statu adueniūt voluntati, subordinantur libertati ipsius, quoniā *habitibus vtimur cū volumus*, & ita nunquam eis ita impeditur, vt omnino non possit operari. *Addidi* tamen illa verba *pro isto statu*, quia de damnatis, qui sunt obstinati in malo, alia ratio est. *Secundo* respondetur, negando consequentiam, & ad probationē etiā est neganda consequentia: & ratio discriminis est, quia vt inclinatio ista diminuatur, satis est, quod aliquo modo fiat minor, siue intrinsece, siue extrinsece: vt autem omnino tollatur, requiritur, quod nullo modo maneat, etiam secundū suam entitatē; & hoc nō potest fieri per quæcūque impedimenta, etiāsi adeo crescant, vt ratione ipsorum nullo modo posset inclinatio naturalis exire in actū. Ex quo etiam patet, manere in damnatis inclinationē naturalē ad virtutem, quamuis non possint exercere aliquem actum, qui simpliciter sit bonus moraliter, vt D. THOM. docet hic ad 3. & 1. par. q. 64. art. 2. ad 5. cuius signū est, quod manet in eis remorsus conscientiæ, iuxta illud Isaiæ 66. & Marci 9. *Vermis eorum non moritur*, & ratione probatur ex ijs, quæ modo dicebamus, quia potentiæ naturæ rationalis manēt in eis integræ, vt ex DIONYSIO 4. cap. de diuinis nominibus docet D. THOMA articulo præcedenti ad 1. ergo etiam manet in eis radicaliter, & quantum ad suam entitatem, inclinatio naturalis ad virtutem.

C

A

ARTICVLVS III.

Vtrùm conuenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia & concupiscentia.

CONCLVSIO. *Illa quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis, & etiam consequentia in vnoquoque ex suis peccatis actualibus.*

COMMENTARIVS.

QVÆ hic dici poterant circa modũ, quo ista vulnera inflicta sunt humanæ naturæ ex peccato primi parentis, & circa ipsorum rationes, hoc est an sint aliquid positiuũ, B superadditum naturæ, siue vt qualitas, siue vt modus: explicata sunt supra, qu. 82. art. 1. vbi egimus de concupiscentia; quare hic solum est *aduertendum*, duo illa peccata, scilicet actuale & originale, non esse eodem modo causas istorum vulnerum; nam actuale est causa per appositionem contrariæ inclinationis, vt articulo primo docuit DIVVS THOMAS: originale vero, per remotionem iustitiæ originalis, & donorum, quibus & ratio adiuuabatur, vt saltem circa agibilia communiter non erraret; & reliquæ potentiæ continebantur, ne absque freno rationis ferrentur in bona sensibilia; ex quo sequitur, quod vulnera ista, vt sunt effectus peccatorum actualium, sint inclinationes positiuæ, quæ ex actibus in potentia generantur: tamen vt sunt effectus peccati originalis, sint ipsæ potentiæ, vt destitutæ illis donis, quibus continebantur in officio.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm priuatio modi, speciei, & ordinis, sit effectus peccati?

CONCLVSIO est *affirmatiua*: ad cuius explicationem videndus est D. THOMAS 1. par. qu. 5. art. 5. vbi docet, omne bonum consistere in modo, specie & ordine.

ARTICVLVS V.

Vtrùm mors, & alij corporales defectus, sint effectus peccati?

CONCLVSIO. *Peccatum primi parentis est causa mortis & reliquorum defectuum corporalium, in humana natura, non quidem per se, sed per accidens & vt remouens prohibens, scilicet iustitiam originalem.*

COMMENTARIVS.

QVOD mors sit effectus peccati primi parentis, est de fide, vt cõstat ex illo Genesis 3. *in quacunque hora comederitis &c.* & ad Rom. 5. *Et per peccatum mors*; & est definitum in concilio MILLEVITANO cap. 1. & in APHRICANO cap. 76. & in TRIDENTINO sessione 5. in decreto peccati originalis §. 1. & 2. de quo agit D. THOMAS 1. par. qu. 97. art. 1. & 4. & 2. 2. q. 164. art. 1. Quod autẽ sit effectus peccati per accidens, hoc est: tanquam causæ remouẽtis prohibens, constat ex eo, quod propter peccatum Adæ amisimus ea, quibus à morte præseruaremur: quæ autẽ sint ista, explicari debet 1. par. loco citato.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm mors, & alij defectus, sint naturales homini?

C CONCLVSIO. *Mors est homini naturalis, non secundum inclinationem formæ, sed secundum inclinationem materiæ.*

COMMENTARIVS.

NEQVE obstat huic conclusioni, quod in duobus prioribus Concilijs citatis articulo præcedenti damnentur, qui dixerint, quod Adã ex necessitate naturæ moreretur: nã aliud est, hominẽ esse de facto moriturũ necessitate naturæ, etiam secluso peccato; & aliud, hominem habere, quod sit mortalis, & corruptibilis, ex conditione suæ materiæ, & consequenter mortem esse consonam naturæ, & inclinationi materiæ; & Concilia damnant primum, & D. THOM. docet secundum; & est expresse sententia D. AVG. to. 7. lib. de peccatorum meritis & remissione cap. 5. vbi inquit, quod corpus Adæ ante peccatum erat mortale, sed non moriturum, si in eo statu permaneret.

QVÆSTIO LXXXVI.

DE MACVLA PECCATI.

ARTICVLVS I.

Vtrùm peccatum causet aliquam maculam in anima?

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS II.

Vtrùm macula maneat in anima post actum peccati?

CONCLVSIO est affirmatiua.

COMMENTARIVS.

CIRCA hos duos articulos agendum est de macula peccati, de qua explicanda sunt quatuor, scilicet an sit, quid sit, quam causam habeat efficiẽtem, & quam materialem, hoc est vbi sit, tanquam in subiecto.

DVBIVM PRIMVM.

An sit macula ex peccato derelicta?

DE PRIMO fere nulla est difficultas, nam omnes conueniunt in duobus: quorũ PRIMVM est, in homine post actum peccati, siue transeunte peccato actuali manere aliquid, quod vere habet rationem culpæ & peccati, & à quo ipse vere & proprie dicitur peccator, quãdiu non assequitur peccati remissionem: & hoc colligitur ex communi modo loquendi Scripturæ: nã Lucæ 7. dicitur, quod *erat mulier in ciuitate peccatrix*, & cap. 5. dicitur de Christo quod *manducabat cum peccatoribus*: & ad Romanos 5. *cum adhuc peccatores essemus &c.* & sæpe in Scriptura homines propter peccata, quæ ante commiserant, appellantur peccatores, iniusti, & iniqui; & denique videtur etiam hoc colligi ex concilio TRIDENTINO: nam sess. 6. decreto de iustificatione cap. 7. dicitur, *hominem, cum iustificatur, fieri iustum ex iniusto*, ergo antequam iustificaretur, erat vere & proprie iniustus, & sess. 14. doctrina de Sacramẽto pænitentiæ c. 6. & can. 10. supponitur, *posse Sacerdotes, cum exercent munus absoluendi, teneri peccato, & esse in peccato mortali, quod antea commiserint.*

A *Et confirmatur*, quoniam in Adamo post actũ peccati, antequam pæniteret, mansit aliquid, quod vere & proprie haberet rationem culpæ & peccati: ergo & in cęteris hominibus, postquam actualiter peccant; *antecedens* probatur, quia in pueris, dum nascuntur ex Adam, est aliquid, quod verã & propriam rationem culpæ & peccati habet, vt supra ostẽdimus ex eodem concilio sessione 5. decreto de peccato originali §. 5. ergo etiã in Adamo post peccatum mansit aliquid, quod vere haberet rationem culpæ; patet *ista consequentia*, quia pueri, dum nascuntur in peccato originali, nihil habent siue positiuum, siue priuatiuum, quod ad rationem illius peccati pertineat, quod nõ habuerit Adamus post peccatum, antequam pæniteret.

Alterum est, manere etiam in homine, post peccatum, maculam quandam, siue hæc sit omnino idem cum eo, à quo tunc homo formaliter dicitur peccator; siue addat illi aliquid, de quo postea dicemus, & hoc etiam colligitur ex communi modo loquendi Scripturæ, quod D. THOM. in argumentis

B *sed contra* istorum articulorum, probat ex illo Ecclesiast. 47. *dedisti maculam in gloria tua*, & ex illo Iosue 22. *& vsque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet*; sed in priori testimonio per *maculam* cõmuniter non solet intelligi macula peccati, sed infamia, quam Salomon per peccatũ contraxit, quæ merito appellatur *macula gloriæ ipsius:* & in posteriori per *maculam illius sceleris*, non solet intelligi macula culpæ relictæ ex illo scelere, quia iam tunc quantum ad culpam erat condonatũ, vt constat numerorum 25. sed vel infamia, vel contagio illius mali, hoc est affectio, quæ ex eo tempore manserat in aliquorum animis ad perpetrandum idem facinus; vel calamitates & pænę, quibus Deus iam

C cõdonata culpa decreuerat punire aliquos eorum: & hoc tertium placet magis Masio. Quare rectius probatur ex illo ad Ephesios 5. & *exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam neque rugã*; quod etiam adducit D. THOM. art. 1. & ex eo quod in Scriptura peccata appellantur *sordes*, & dicuntur *inquinare hominem:* vt Apoc. 22. & Matthæi 15. & iustificatio appellatur *ablutio & mundatio* & alijs nominibus, quibus significatur, tolli à nobis aliquam maculam per ipsam, vt in materia de Gratia dicendum est. Neque contra hoc sunt aliquæ difficultates, præter eas, quæ oriuntur ex alijs, quæ proposuimus explicanda. Et hæc de primo.

Circa secundum, scilicet

EST SECVNDVM DVBIVM.

Quid sit illud quod post actum peccati, habet in homine vere & proprie rationem peccati.

§ 1. *Variæ sententiæ adferuntur.*

IN HOC DVBIO maior est difficultas, & varietas sententiarum. PRIMA est SCOTI in 4. dist. 14. q. 1. §. *dico ergo*, & dist. 16. qu. 2. §. *respondeo*, vbi inquit, maculam, à qua homo, transeunte actu peccati, dicitur peccator; esse ordinationem passiuam ad pænam, & hanc ordinationem dicit esse relationem quandam rationis, quæ conuenit ei, in quantum est obiectum diuini intellectus, aut voluntatis, ordinantis ipsum ad pænam correspondentem peccato, quod committit. Itaque, ordinationem peccatoris ad pænam dicit esse secundũ diuersas rationes maculam & reatum, & etiam offensam ex parte Dei propter peccatum: nam si sumatur *passiue*, potest considerari duobus modis, scil. *vt est disconueniens animæ*, & sic dicitur eius macula; & *quatenus est obligatio ad pænam*, & sic dicitur reatus; si tamen sumatur *actiue*, est actus existens in voluntate Dei, & sic dicitur *offensa*, quia offendi aut irasci in Deo non est aliud, quàm velle vindicare, & punire peccatum commissum contra legem.

Verum est, quod aliqui contendunt, sententiã SCOTI esse, quod macula sit ordinatio ad pænam, sumpta non pro ordinatione formali ad pænam, sed pro radicali, quæ non est aliud, quam dignitas pænæ, siue pæna ipsa sequatur, siue non. *Sed falluntur*, quoniam SCOTVS aperte loquitur de ordinatione formali, vt constat ex eius verbis, & ex eo, quod ordinatio radicalis, siue dignitas pænæ, consequitur ex ipsa natura peccati, quamuis à Deo non ordinaretur peccatum ad pęnam: at vero SCOTVS expresse loquitur de ordinatione, quæ cõuenit peccatori, quatenus est obiectum diuini intellectus aut voluntatis, ordinantis ipsum ad pænam.

Hanc etiam sententiam sequuntur OKAM in 4. qu. §. *in principio* GABRIEL dist. 14. qu. 1. art. 1. notabili 2 IOANNES MAIOR eadem dist. & quæst. in principio & ALMAIN. ibidem art. 1. Solum differunt isti ab SCOTO in hoc, quod dicunt, ordinationem istam ad pænam non consistere in relatione superaddita peccatori, sed in hoc, quod ipse peccator sit obiectum Dei ordinantis ipsum ad pęnam; ergo similiter esse aliquem peccatorem, est ordinari à Deo ad pænam propter peccatum; probatur *antecedens* testimonio AVGVSTINI, qui tomo 8. in enarratione secunda psalmi trigesimi primi, super illud: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates &c.* ita inquit, *cooperta sunt peccata, tecta sunt, abolita sunt: si texit peccata Deus, noluit aduertere; si noluit aduertere, noluit animaduertere; si noluit animaduertere, noluit punire: noluit agnoscere, maluit ignoscere:* quibus verbis aperte dicit AVGVSTINVS, peccata aboleri, & condonari, non esse aliud, quam Deum nolle punire ea.

A *Secundo*, supponamus, aliquem habuisse plures actus meritorios, qui iam omnino transierunt, & non fuisse auctam ipsi gratiam, nec charitatem; & hoc posito argumentor sic: iste dicetur magis bene meritus, hoc est habere maiora merita, solum quia est ordinatus à Deo ad gloriam respondentem illis meritis; ergo similiter, qui committit grauius peccatum, dicetur, postquam transiit actus peccati, esse in maiori peccato, quia est ordinatus à Deo ad pænam respondentem illi peccato; patet *consequẽtia*, quia sicut opus bonum & meritorium importat ordinem ad præmium: ita opus malum, & demeritorium importat ordinem ad pænam.

Vltimo, si quis offendat regem eo crimine, cui magna pæna correspondeat, nihil remanet in ipso, postquam transijt actus, quo offendit, ratione cuius dicatur esse in offensa aut odio regis, præter ordinationem ad pænam correspondentem illi crimini ex præcepto legis: ergo similiter qui offendit Deum, dicetur esse in peccato propter ordinationem ad pęnam respondentem peccato.

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt, maculã, à qua denominatur aliquis peccator postquam transijt actus peccati, esse dignitatem pænę, B & hanc dignitatem non esse ordinationem peccatoris ad pænam, prouenientem ex voluntate, aut intellectu Dei, sed esse obligationem, aut quasi subiectionem quandam ad patiendum pænam, quę consequitur ex natura peccati, etiam seclusa ordinatione Dei, & non potest auferri à peccatore, nisi remisso peccato: & dicunt, eam indifferenter posse appellari *dignitatem*, aut *reatum* vel *debitum pænæ*; quia hæc nomina non solum significant obligationem prouenientem ex voluntate Dei, aut ex lege: sed etiam eam, quæ prouenit ex natura peccati. Quod si ab eis quæras, *quid sit ista dignitas?* Respondent, non esse aliquid reale, neque absolutum, neque relatiuum; sed esse relationem rationis, quæ consequitur ad actum peccati. Hanc sententiam sequitur expresse DVRANDVS: nam quamuis in 4. dist. 14. q. 5. ad 2. dicat, quod remitti peccatum mortale per pænitentiam, est tolli reatum pænæ æternæ: tamen per *reatum* intelligit hãc dignitatem pænæ, vt ipse explicat aperte in 2. dist. 10. q. 3. Probatur hæc sententia, quia in Scriptura, C & apud Sanctos, peccatum, quando remittitur à Deo, & ex consequenti manet post actum peccati, solet appellari *reatus, debitum, & dignitas pænæ*, vt Exodi 32. *percussit Dominus populum pro reatu vituli*, hoc est pro peccato, quod habebant propter adorationem vituli, Deuteronomij 21. *auferetur ab eis reatus sanguinis*, hoc est peccatum homicidij. Matthæi 6. *dimitte nobis debita nostra*, hoc est peccata relicta ex actibus peccatorum transeuntibus, & ad Romanos 9. Paulus appellat peccatores *vasa iræ apta in interitum*. & ad Ephesios 2. *natura filios iræ*, quibus verbis significatur dignitas vindictæ & punitionis.

Confirmatur primo, quia Concilium TRIDENTINVM decreto de peccato originali §. 5. damnat eos, qui dixerint, per gratiam, quæ in baptismo confertur, non remitti reatum originalis peccati, aut non tolli totum id, quod veram & propriam rationem peccati habet; vbi pro eodem videntur sumi reatus peccati, & id, quod post actum peccati Adæ habet veram & propriam rationem peccati.

Confirmatur secundo testimonijs Sanctorum: nam DIONYSIVS, quem D. THOMAS refert & sequitur, quæst. sequenti, art.1. ad 2. ita inquit cap. 4. de diuinis nominibus, *non esse malum puniri, sed esse dignum pœna*, & AVGVST. tom. 7. lib. 1. de nuptijs & concupiscentia cap. 26. ita inquit: *Eorum peccatorum, quæ manere non possunt, quoniā cum fiunt, prætereunt; reatus tantum manet, &, nisi remittatur, in æternum manebit*. Et post pauca: *hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati*, & in fine capitis: *Sed quomodo manent*, (scilicet peccata,) *si præterita sunt, nisi quia quæ actu præterierunt, manent reatu*. & Innocentius 3. in cap. *maiores* de baptismo inquit, *qui ab hac vita discedit sine remissione peccati mortalis, quod commisit, esse cruciandum in gehenna perpetuò, propter reatum criminis actualis.*

TERTIA SENTENTIA est BASSOLIS in 4. dist.14. quæst. 2. art.1. §. *quantum ad præsentem* & IOANNIS DE MEDINA codice de pænitentia tractatu 1. q. 7. qui dicunt, id, à quo denominatur homo formaliter peccator, postquam transijt actus peccati, esse ipsum peccatum actuale, prout non retractatum per pænitentiam, siue non condonatum à Deo; & consequenter, esse peccatorem, consistere formaliter in denominatione extrinseca, sumpta ab illo peccato, quod iam transijt. Et ad hanc sententiam reducitur ea, quam sequuntur aliqui ex recentioribus, qui dicunt, peccatum, quod manet in homine, & denominat ipsum peccatorem, esse affectum quendam habitualem manentem in eius voluntate, non physice, sed moraliter, & secundum prudentem æstimationem, ratione cuius censetur auersus à Deo, vt ab vltimo fine, & conuersus ad creaturam; nam cū actu suo voluerit auerti à Deo, & conuerti ad creaturam, & non retractauerit hanc voluntatem, neque consecutus fuerit remissionem peccati: censetur manere cum ea habitualiter, & velle habitualiter, quod per eam voluit actu. *Dixi sententiam istam non differre à priori*, quoniam licet, qui eam sequuntur, dicant, denominationem peccatoris non sumi ab actu præcedenti, sed à forma intrinseca, scilicet ab affectu illo habituali, qui moraliter censetur fieri per illum actum, & manere in homine: tamen ista duo reuera non distinguuntur, quia æstimatio moralis non potest addere rei aliquid reale intrinsecum ipsi, sed solam denominationem extrinsecam, aut relationem rationis: vt, cum monetæ tribuitur valor ex æstimatione reipublicæ, quem non habet ex natura sua, non dicemus esse aliquid ipsi additum, præter denominationem extrinsecam, aut relationem rationis.

Probatur hæc sententia, quoniam (vt colligitur ex sacra scriptura) Deum remittere peccata, est nō imputare ea ad pænam: sed ad hoc non est necesse, quod post actum peccati habeat peccator, in se aliquid positiuum, aut priuatiuum; sed satis est quod peccauerit, & non obtinuerit remissionem peccati; ergo hoc solum est quod post actum peccati maneat in ratione peccati & culpæ; probatur *maior*, quia psalm. 31. ita dicitur: *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata:* & statim; *Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum*. Et Ezechielis 18. *omnium iniquitatum eius, quas operatus est, non recordabor*. & cap. 33. *omnia peccata eius, quæ peccauit, non imputabūtur ei*: & psal. 50. *auerte faciem tuam à peccatis meis*, constat autem,

A quod, Deum non imputare peccata, aut tegere, vel non videre ea, aut obliuisci eorum, est non imputare ea ad pænam.

Confirmatur, quia apud homines, vt is, qui offendit regem, dicatur vere offensor, & esse in statu offensæ, non est necesse, quod post actum offensæ habeat in se aliquid, siue positiuum, siue priuatiuum; sed satis est, quod non obtinuerit veniam offensæ, aut quod non fecerit, quod in se est, ad satisfaciendum iniuriæ.

VLTIMA SENTENTIA est quorundam Thomistarum, qui dicant, maculam istam, à qua dicitur homo peccator formaliter, esse priuationē gratiæ. Cæterum quoniam gratia solet sumi multis modis, ideo non conueniunt inter se in explicando, quid hic sit intelligendum per priuationem gratiæ. Pro quo *aduerte* quod gratia, quæ est qualitas inhærens iustis, considerata in esse gratiæ, potest sumi duobus modis, scilicet *secundum se*, aut *secundū aliquem effectum suum*; & rursus distinguunt tres effectus gratiæ, quorum *primus* est, constituere hominem formaliter gratum Deo, & dilectum ab ipso, quo- B niam gratia, vt effectus dilectionis, qua Deus nos diligit, habet quod reddat nos gratos, & dilectos ipsi; vt SOTO explicat lib. 2. de natura & gratia, c. 17. *Secundus* est quidam nitor, & pulchritudo, aut lux, quam confert animæ, *Tertius* est dignitas habendi gloriam, non quod gratia sit ista acceptatio formalis, qua acceptamur ad gloriam à Deo, quoniam hæc est actus diuinæ voluntatis acceptantis, & in nobis est relatio rationis conueniens nobis, quatenus sumus obiectum illius actus, & terminamus illum: sed, quia per gratiam efficimur digni, vt acceptemur à Deo; & *hoc supposito*, fere omnes concedunt, maculam istam non esse priuationē gratiæ sumptæ priori modo, sed sumptæ modo posteriori, scilicet pro effectu; & quidam dicunt esse priuationem primi effectus, de quorum numero est SOTO in 4. dist.15. quæst. 1. art.2. vbi inquit, quod transeunte actu peccati nihil manet in homine, à quo dicatur formaliter peccator, nisi relatio rationis, quæ ipsi conuenit, quatenus est obiectum diuinæ voluntatis, non quidem ordinantis ipsum ad ad pænam, sed odio habentis ipsum, in quo aperte C includitur priuatio illius primi effectus. *Alij* vero dicunt, esse priuationem secundi effectus gratiæ, & hoc placet quibusdam recentioribus (quamuis nō satis distincte loquātur, sed simul dicant, maculam istam, siue peccatum habituale esse, animā esse Deo inuisam, & priuatam decore ac pulchritudine gratiæ) & CAIETANO atque CONRADO in hoc articulo, quamuis enim CAIETANVS dicat, maculam, prout denominat peccatorem, nō esse formaliter priuationē nitoris, sed cōuersionis in Deum; tamen statim dicit, hanc conuersionem esse effectum gratiæ, & charitatis, & vnam tantum priuationem secundum diuersas rationes opponi vtrique, quāuis vt opponitur nitori, dicatur macula; & vt opponitur conuersioni, denominet peccatorem; & *tandem alij* dicunt, esse priuationem tertij effectus; & hoc (vt aliqui referunt) sequitur Antoninus 1. par. 4. qu.17. art. 4. qui dicant, effectum diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, esse gratiam, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. *Fundamentum* huius sententiæ, quantum ad id, in quo conueniunt omnes isti modi explicandi eam, est, quod communiter

dici

dici solet, maculam & peccatum habituale esse priuationem gratię; & quantum ad id, in quo differunt, quod nullus aliorum iudicatur ab authoribus aliorum sufficiens, & vetus. Illud autem in quo omnes conueniunt, potest probari illis argumentis, quibus supra quęst. 182. art. 3. diximus, ab aliquibus probari idem de peccato originali; nam quantum ad hoc, videtur esse eadem ratio de originali, & habituali mortali; & *præterea*, quia gratia est formaliter nostra iustitia habitualis, vt constat ex Concilio TRIDENTINO sessione 6. decreto de iustificatione cap. 7. ergo priuatio gratiæ est iniustitia habitualis; ergo etiam est peccatum habituale, quo denominamur peccatores, postquam transijt actus peccati: patet *ista secunda consequentia*, quia peccatum habituale est iniustitia, & esse peccatorem idem est, quod esse iniustum.

AD HVIUS DIFFICVLTATIS solutionem, oportet explicare, quid sit peccatum habituale, quo denominamur formaliter peccatores, postquam transijt actus peccati: & quid sit macula relicta ex peccato mortali, & an hæc duo differant inter se, *pro quo subiiciam* sequentes propositiones.

§ 1. *Quid sit peccatum habituale.*

SIT PRIMA: *peccatum habituale, à quo denominatur aliquis peccator postquam transijt actus peccati, est aliquid in ipso vere manens, ita vt non sit sola denominatio extrinseca sumpta ab actu præterito*. HANC statuo contra *tertiam sententiam*, & mihi videtur valde certa, quoniam id, quod in pueris est peccatum originale, fuit in Adam habituale, postquam transijt actuale; sed originale in pueris est aliquid intrinsecum ipsis, & non sola denominatio extrinseca sumpta ab actu pręterito Adæ: vt patet ex Cōcilio TRIDENTINO sessione quinta, decreto de originali peccato, §. 3. vbi definitur, *transfundi propagatione ad omnes, & inesse vnicuique proprium*: ergo etiam habituale in ipso Adam, & consequenter erit dicendum de habitualibus in vnoquoque nostrûm.

Confirmatur, quia quidquid est in puero, quod vere & proprie habeat rationem peccati, fuit etiam in Adam ergo si est in puero aliquid, præter denominationem sumptam ab actu pręterito Adę, quod sit inhærenter in ipso, & habeat vere & proprie rationem peccati, etiam fuit in Adam.

SECVNDA CONCLVSIO. *Id, quod ita manet in peccatore denominans ipsum peccatorem, non est aliquid reale positiuum*. IN HAC conueniunt authores aliarum sententiarum, neque aliquem reperi, qui oppositum diceret, præter GREGORIVM, qui in 2. dist. 30. q. 1. art. 8. dicit, habitus vitiosos, qui ex prauis actibus acquiruntur in hominibus, habere rationem culpæ habitualis, & maculæ, donec eorum reatus per pænitentiam dimittatur; contra quem agit CAPREOLVS eadem dist. q. vnica, art. 3. in solutione ad primum argumentum aliorum à DVRANDO contra secundam conclusionem, & probatur nostra cōclusio *imprimis* testimonio D. THO. art. 2. huius quæstionis ad tertium, vbi inquit, quod macula non est aliquid positiuum in anima.

Deinde, vel illud reale, quod manet in anima est absolutum, vel relatiuum: *non primum*, quia maxime erit habitus, vel dispositio, contra quod obijci potest, quod non semper relinqui potest habitus

A aut dispositio permanens ex peccato actuali; vt si peccatum committatur cum exigua intensione, aut si sit omissio; & *præterea*, quod manente peccato habituali potest habitus corrumpi per contrarios actus, sicut per actus temperantiæ corrumpetur habitus intemperantiæ, quamuis non adiungatur pænitentia necessaria ad remissionem peccati; & *tandem*, quia etiam potest remitti peccatum manente habitu vitioso; *Neque etiam potest dici secundum*, scilicet quod peccatum habituale sit relatio realis; quoniam vel erit relatio *transcendentalis*, & sic habebit rationem inclinationis habitualis ad obiectū peccati, quod satis impugnatum est: vel *prædicamentalis*, & hoc dici nō potest, quoniam neque reperitur fundamentum neque terminus sufficiens, vt resultet talis relatio in peccante; & *de termino* patet, quia sæpe non existet realiter, vt cum quis peccat appetēdo ea, quæ non sunt; & *de fundamēto* probatur, quia licet actio, quæ transijt, fundamentum sit relationis ad terminū per ipsam productū, vt generatio actiua est fundamentum paternitatis; tamen respectu termini, qui non producitur per eam, nunquam fundat relationem realem prædicamentalem, vt constat in actionibus potentiarum cognoscitiuarum, & appetitiuarum, respectu suorum obiectorum.

B EX HAC CONCLVSIONE SEQVITVR, decipi quosdam ex recentioribus, qui dicunt, peccatum habituale, esse propensionem quandam habitualē physicam ad bonum commutabile. quæ sit fundamentum auersionis habitualis à Deo, & distinguatur ab entitate animæ, aut voluntatis, saltem tanquam modus eius, & relinquatur in ipsa ex conuersione peccati actualis, & potest hoc probari argumentis adductis pro conclusione.

TERTIA CONCLVSIO, *peccatum habituale non est formaliter relatio rationis, aut denominatio ordinationis passiua ad pænam conueniens peccatori quatenus est obiectum actus, quo Deus ordinat ipsum ad pænam correspondētem suo peccato. Neque est etiam relatio rationis debiti aut dignitatis pæna*. HANC statuo contra *duas priores sententias*, & quoad PRIOREM PARTEM fere ab omnibus admittitur, etiam à sectatoribus SCOTI, qui, vt dixi, contendunt, ipsum non fuisse illius sententiæ; & probatur facile, quia peccatum

C habituale est id, quo formaliter sumus mali, iniqui, & iniusti habitualiter: sed ordinatio passiua ad pænam, siue sit relatio rationis, siue denominatio extrinseca, non est id, quo sumus mali & iniusti; ergo non est peccatum habituale; probatur *minor*, quia ordinatio ad pęnam non est culpa, aut iniustitia, sed potius supponit eā, & ita hæc causalis est vera, *quia iste manet in habituali peccato, aut habet peccatum habituale ideo ordinatur, aut manet ordinatus à Deo ad pænam*.

Confirmatur, peccatum habituale non est bonum: sed ordinari ad pænam, licet sit malum hominis, est tamen bonum iustitiæ, cuius Deus est per se & proprie causa; ergo ordinatio ad pænam non est peccatum habituale.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia illæ rationis supponūt fundamentū, hoc est malū, ratione cuius aliquis est dignus pęna, ac proinde hoc fundamentū, & non ipsa relatio, erit peccatū habituale; sicut relatio rationis, qua aliquis dicitur dignus præmio, supponit fundamentum, quod est eius bonitas & perfectio.

Dices relationē hanc cōsequi immediate ad peccatum actuale, & ita non supponere aliquid aliud in subiecto, quod habeat rationē peccati habitualis.

Sed contra, quia sicut ista relatio quantum ad suū fieri præsupponit peccatum actuale, ita etiam quātum ad permanentiam præsupponit habituale: ideo enim permanet in homine, quia homo permanet in statu peccati. *Quod si dicas*, hominem permanere in statu peccati, nō esse aliud, quam peccasse actualiter, & non esse remissum ipsi peccatū; *poterit obijci*, quod sequatur, esse denominationem extrinsecā, quod ex prima conclusione manet impugnatum.

QVARTA CONCLVSIO, *peccatum habituale mortale in homine ordinato ad finem supernaturalem, habet adiunctam priuationē gratiæ, tam secundum se, quā quoad effectus supra enumeratos, non tamen consistit formaliter in ea, sed in priuatione habituali conformitatis ad legem, quam aliquis est transgressus per peccatum actuale, quatenus huiusmodi priuatio manet in ipso per modum termini peccati actualis.* Explicatio huius cōclusionis petēda est ex ijs, quæ dixi supra q. 82. ar. 3. cum agebam de quidditate peccati originalis, & quoad PRIOREM PARTEM, satis constat ex oppositione immediate, quam omnes fatentur esse, secundum legem ordinariā Dei, inter peccatum mortale, & gratiā, in homine ita ordinato ad finē supernaturalē: & quoad DVAS POSTERIORES, in quibus discedimus ab alijs sententijs, & peculiariter ab vltima, habet authores DOMINICVM à Soto lib. 2. de natura & gratia, c. 8. & 9. nā in octauo, dicit formale peccati originalis non esse priuationē iustitiæ originalis, neque gratiæ, neq; inimicitiā cum Deo, & in nono dicit, esse deuiationē à lege Dei, quæ ex peccato actuali Adæ infixa est toti naturæ humanæ, per modū termini, & habitus: Et Capreolū in 4. d. 14. q. 1. art. 3. in solutione ad 2. Aureoli contra tertiam conclusionem: vbi expresse dicit, peccatum habituale, quod denominat peccatorem, non esse priuationem gratiæ, etiam vt relictam ex actuali peccato; sed esse peccatum præcedens, quatenus manet in suo effectu; & hunc effectum dicit, sæpe in illa quæstione, non esse aliquid reale positiuū, per modum habitus, vel respectus, neque reatū pœnæ, sed inæqualitatem ad ius, quod Deus habet, vt suæ leges à nobis non violentur. Etiam FRANCISCVM SONNIVM, l. 2. demonstrationū religionis Christianæ, tracta. 9. c. 1. vbi inquit, quod peccare est deuiare à rectitudine legis, & habere peccatum est habere hanc deuiationē per modum habitus; & aperte distinguit eā à priuatione gratiæ, & à reatu pœnæ, quæ duo cōnumerat inter effectus, qui sequūtur ex peccato & non pertinent ad eius essentiam. Et tandem PETRVM SOTO lib. de institutione Sacerdotū tractatu de Sacramento pœnitentiæ, lect. 3. vbi inquit, quod, sicut, cum anima peccat, separatur à mādatis Dei, & à rectitudine suæ legis: ita postquā peccauit, manet separata, & habet peccatum. Et probatur vtraque pars inprimis testimonio D. THOM. qui, quamuis art. 1. huius quæst. dicat, maculam esse detrimentū nitoris resultans ex eo, quod voluntas per actum peccati adhæret alicui rei contra lumen rationis, & diuinæ legis; tamen art. 2. in corpore inquit, actum peccati, quoniam est recessus à lumine rationis, & diuinæ legis, relinquere in anima effectum distantiæ ab eodem lumine: sicut motus localis, quoniam est recessus à loco, relinquit in nobis distantiam ab eodē loco: & ibidem etiā apertius

A in solutione ad tertium dicit, hanc distantiam esse distinctam à priuatione nitoris, & priorem esse sicut causam eius, quantum ad permanentiam, quia distantia ista impedit, ne animæ restituatur refulgentia ista, quam haberet ex coniunctione cum lege; quid autem sit hæc distātia, explicat in solutione ad 1. vbi inquit, non esse aliquid positiuum, sed priuationem coniunctionis cum illo lumine; vbi D. THOMAS aperte docet eam sententiā, quam sequimur: quoniam ista priuatio coniunctionis cum lumine legis, non est aliud, quàm priuatio conformitatis cum ipsa lege, quam nos dicimus esse peccatum habituale.

Deinde probatur impugnatione aliarum sententiarū, & quoniā tres priores manent impugnatæ ex probationibus aliarū conclusionum, argumentor primo *contra vltimam*, quoniam priuatio gratiæ, siue gratia sumatur secundum se, siue quoad suos effectus, est pœna volita & ordinata à Deo in vindictā & punitionē peccati, ergo nō est peccatū habituale.

Secundo: quomodocunq; gratia sumatur, priuatio eius præsupponit peccatū habituale, ergo non

B constituit ipsum, sicut eius ratio formalis. Probatur *antecedens*, quia hæc causalis est vera, quia iste est in peccato, ideo habet priuationē gratiæ, & dilectionis aut beneuolentiæ Dei, & nitoris, aut pulchritudinis gratiæ, & dignitatis gloriæ.

Dices, particulam *quia* non importare verā causalitatem, sed ordinē rationis formalis, ad id, quod per eā constituitur, aut ordinē illationis, vt si dicamus, quod, quia Petrus est animal rationale, ideo est homo.

Sed contra, quia imprimis, si hoc esset verū, sequeretur, quod peccatū habituale esset ratio formalis illius priuationis, & non è conuerso: vt patet in exēplo proposito. Et *præterea* sequeretur, nō posse proprie dici, quod peccatū habituale impedit ablationē priuationis gratiæ, tam secundum se, quā quoad illos effectus: quia iuxta sententiam istā non distingueretur ab ipsa priuatione, sicut propter eandem rationem non dicimus priuationē luminis impedire ablationem suiipsius. *Item vel* homo, qui est in peccato, *non habet* aliquid, ratione cuius sit dignus manere cum priuatione gratiæ, & illorū effectuū,

C *vel habet: si primum*, sequitur non prouenire ex culpa ipsius, quod ita manet: *si secundum, vel est dignus* propter *peccatum habituale*, & sic sequitur intentum, scilicet quod peccatū habituale, sit vera causa vel demeritoria, vel dispositiua illius priuationis, quia est dignitas habendi eā: *vel* solū propter *peccatum actuale*, & hoc dici nō potest, quia sequitur, quod solum sit dignus denominatione extrinseca, & ex cōsequenti, quod puer, qui habet peccatū originale, nō sit dignus illa priuatione propter peccatū quod inest ipsi, sed solum propter actuale Adæ.

Tertio argumentor, quia sequitur ex illa sententia, omnia peccata habitualia esse eiusdē speciei, & æqualia inter se; probatur sequela, quoad *priorē partem*, quia cū gratia vel effectus eius, cui opponitur, sit semper eiusdem speciei, etiam eius priuatio erit vnius speciei, quia priuationes specificantur per ordinem ad formas, quibus opponuntur; & *quoad posteriorem*, quia priuatio gratiæ, quæ sequitur ex quocūque peccato mortali, est totalis, aut in facto esse, & non in fieri; cum per quodcumque peccatū mortale excludatur omnino gratia, & hoc genus priuationis non suscipit magis & minus, iuxta doctri-

nam

nam D. THOMA supra quæst. 73. art. 2. quam omnes admittunt.

Ad hoc respondent aliqui, peccatum habituale nō esse priuationem gratiæ præcise, sed in ordine ad suā causam, scilicet ad actum peccati; & quia iste actus potest pertinere ad diuersas species, & habere diuersas grauitates, ideo hæc duo conueniunt etiam peccato habituali.

Sed contra, quia *vel* diuersitas & inæqualitas, intrinsece est solum in peccato actuali, *vel* etiam in habituali; *si primum*, sequitur quod, postquā transijt actus peccati, nō sint in nobis peccata distincta secundum speciem & inæqualia, sed solum denominationes extrinsecæ distinctæ & inæquales. *Secundum* vero dici non potest, propter rationem assignatam in argumento.

Confirmatur, quia specificatio & quantitas priuationis non sumitur ex ordine ad causam efficientem, sed ex ordine ad formam, cui opponitur; ergo vbi forma est eiusdem speciei, & æqualiter expulsa, etiam priuatio erit eiusdem speciei, & æqualis, siue ex parte causæ sit distinctio & inæqualitas, siue non; probatur *antecedens*, quia esse priuationis non consistit in ordine ad causam efficientem, sed in ordine ad formam, cui opponitur: Quod probatur *tum quia* causæ distinctæ secundum speciē possunt concurrere ad eandem priuationē eiusdē speciei, vt cōbustio & percussio ad cæcitatem; & ecōtrā causæ eiusdē speciei ad priuationes diuersarū specierum, vt duæ percussiones ad surditatem & cæcitatem, *tum etiam* quia totū esse priuationis cōsistit in negatione formæ, supposita aptitudine subiecti; ergo neque eius species, neq; quātitas potest intelligi, nisi per ordinem ad formam, ita vt dicatur talis speciei potius, quam alterius, quia opponitur tali formæ, & non alteri; & sit tanta, & non maior, neque minor, quia excludit tantum de forma opposita, & non plus neque minus.

Neque obstat instantia de figura vmbræ, quæ videtur importare ordinem ad corpus, quod est eius causa, & non ad lumen; *quoniam* dici potest, quod ad figurā corporis dicit ordinē tanquam ad conditionem, quasi causæ efficientis: nam, quia corpus habet talem figurā, ideo impedit, ne perueniat lumen ad spatium sibi proportionatum; & quasi terminatum eadem figura. *Ceterum* non specificatur ab isto ordine, sed ab ordine ad figuram, quam lumen, quo priuat, haberet ratione spatij; *vel* dici potest figuram non pertinere ad quidditatem neque ad intensionem vmbræ, sed esse terminum extrinsecum ipsius, & ideo ni mirum esse si determinetur per ordinem ad figuram causæ, cum etiam figura luminis possit determinari à corpore impediente, cū luminosum aliud effundat lumen.

VLTIMO probatur conclusio, quia ex opposita sententia sequeretur, quod in statu naturæ puræ, *aut non* esset peccatum habituale, *aut* distingueretur specie ab eo, quod reperitur in isto statu naturæ eleuatæ ad supernaturalia; quāuis proueniret ex actu peccati eiusdem speciei v. g. ex actu furti: probatur *sequela*, quia in illo statu non reperiretur priuatio gratiæ, quia hæc supponit ordinationē naturæ ad dona gratiæ; ergo aut in eo non posset reperiri peccatū habituale, aut si reperiretur, deberet consistere in aliquo alio, quam in priuatione gratiæ, in qua nunc consistit.

Ad hoc respondent *aliqui*, quod etiam in illo statu peccatum esset priuatio gratiæ: quia quantū est de se, esset sufficiens ad excludendum eam, & omnes eius effectus.

A

Sed contra, quia negatio formæ non habet rationem priuationis, nisi quando in subiecto præsupponitur ius, vel aptitudo habendi eam: & ita iuxta communem sententiam, homo carens gratia comparatur *pro isto statu* homini spoliato vestibus; & *pro illo* comparatur homini nudo, qui neque habuit vestes, neque ius ad eas.

Alij dicunt, quod peccatū *in illo statu* esset priuatio gratiæ latè sumptæ, hoc est, pro dignitate ad beatitudinem naturalem; & *in isto statu* esset priuatio gratiæ sumptæ strictè, hoc est pro dignitate ad beatitudinem supernaturalem.

Sed contra argumentor *primo*, quia sequitur, peccata habitualia in his duobus statibus distingui specie, sicut distinguuntur specie gratiæ, quarum sunt priuationes. *Respondent* negando sequelam, quia specificatio sumitur ex ordine connotato ad peccatum actuale, quod in casu supposito est eiusdem speciei in vtroque statu. *Sed hoc* iam est impugnatum in quarto argumento. vbi probaui, non posse sumi specificationem priuationis ex ordine ad actum qui est eius causa.

B

Secundo, vel gratia late sumpta esset extrinseca denominatio sumpta ab actu Dei ordinantis hominem ad beatitudinem naturalem, *vel* aliquid intrinsecum homini superadditum naturæ; *si primum* sequitur, quod peccatum habituale formaliter esset denominatio extrinseca, & præterea, cum ille actus Dei esset omnino immutabilis, non posset homo non denominari acceptus, & ordinatus ad beatitudinē, nisi ex parte sua esset aliqua mutatio, vel aliquod impedimentum, & hoc esset peccatum habituale, *si vero dicatur secundum*, sequitur, quod beatitudo illa non esset naturalis homini, siquidem dignitas habendi eam conueniret ipsi per aliquid superadditum suæ naturæ. *Neque potest dici*, quod hoc superadditum pertineret ad ordinem naturæ, & esset connaturale ipsi naturæ humanæ; *quoniam* frustra superadderetur, siquidem natura ipsa cū suis actibus esset tam proportionata, & consequenter tam digna in ordine ad illum finem, sicut per illam dignitatem sibi connaturalem. Et *præterea*, quia ea, quæ sunt connaturalia simpliciter, non excluduntur per peccata, atque adeo non potest peccatum consistere in priuatione ipsorum.

C

§ 3. *Difficultates quædam contra doctrinam de peccato habituali datam soluuntur.*

SED CONTRA vltimam partem conclusionis huius sic arguměntor, PRIMO, quia conformitas cū præcepto negatiuo cōsistit in negatione actus prohibiti per ipsum; ergo peccatum habituale, quod ei opponitur, non potest consistere in priuatione cōformitatis cum ipso; patet *consequentia*, quia negationis non datur priuatio, sicut neque negatio, quę semper opponitur affirmationi.

SECVNDO, quia sequitur, distingui, non solum numero, sed etiam specie, peccatum habituale ab actuali commissionis; & hominem, quotiescunque committit peccatum, habere duo peccata; probatur sequela, quia *formalia istorum peccatorum differunt* inter se plus quam specie, quoniā formale peccati actualis est quid positiuū vt dixi sup. q. 71. ar. 6.

& for-

& formale habitualis est priuatio, iuxta conclusionē hanc, & *præterea habent distincta materialia*, quia formale peccati actualis recipitur in ipso actu peccati; & formale peccati habitualis non potest recipi in eo, cum maneat ipso transeunte; & ad multiplicationem peccatorum sufficit multiplicari formalia & materialia.

Tertio, quia sequitur ex ea, non posse tolli peccatum habituale; probatur sequela *primo*, quia conformitas, qua priuat, non potest restitui, cum iam præterierit, & priuatio nō tollitur, nisi restituatur forma, cui opponitur; & *secundo*, quia ista priuatio sequitur inseparabiliter & necessario ad actualem transgressionem legis personalem, hoc est, ad hoc, quod est, peccasse proprio actu, ita vt nulla potentia fieri possit quod non sequatur: sed implicat contradictionem, tolli actualem transgressionē in eo, qui peccauit ita vt fiat, quod non peccauerit, sicut implicat, præteritum non fuisse; ergo etiam implicat tolli istam priuationem.

Ad primum horū patet solutio ex ijs, quæ dixi sup. q. 71. a. 6. vbi explicui, posse dari priuationē negationis moralis, hoc est debitę inesse; quoniā nega-
B tio ita sūpta habet rationē formæ positiuæ in genere moris, & præsupponit in subiecto debitū habēdi eam: & hæc duo sufficiūt, vt possit opponi ipsi negatio, quæ habeat rationem priuationis.

Ad secundum respondetur, negando sequelā, & ad probationem, dicendū est, formalia illa solum distingui specie in genere naturę, non tamen in genere moris: quia constituunt vnā deformitatem vltimo terminatam, & completam, & vnam integram oppositionem cum virtute, ad quod cōcurrit peccatum habituale vt terminus peccati actualis, & vt quid relictum ex ipso per modum sequelæ.

Ad tertium respondetur, negando sequelam, & ad vtrāque probationem dici potest *primo*, habere eandem difficultatem in sententia eorū, qui dicunt, peccatū habituale esse priuationē gratię, quomodocunque sumatur gratia: quoniā & gratia, quæ per peccatum expulsa est, transijt; & sufficiens causa huius priuationis, scilicet *peccasse*, manet; & idē posset dici de alijs sententijs supra relatis. *Secundo* respondetur, *ad primam probationem*, quod, vt tol-
C latur priuatio, non est necesse, restitui eandem numero formam, quę præcessit; sed satis est, restitui eandem secundum speciem, vt patet, cum confertur cæcitas, aut surditas: & ratio huius est, quia priuatio non opponitur per se formæ secundum conditiones indiuiduantes, sed secundum rationem specificam. Et *ad secundam* respondetur, quod quāuis ista priuatio, quantum ad fieri, sequatur inseparabiliter actualem transgressionem personalem: tamen quantum ad permanentiam, non sequitur ipsam, sed supposita hac conditione, quod non fuerit remissa; quare, licet nulla potentia fieri possit, quod transgressio, quæ præterijt, non fuerit: tamen, quia potest remitti, ideo potest fieri, quod priuatio, quæ ad ipsam est subsecuta, non permaneat, & ita D. Tho. 3 p. qu. 85. art. 1. ad 3. dicit, quod pænitens, cum dolet de peccato, non id facit cum intentione conandi ad hoc, quod factum non fuerit, quia hoc esset stultum: sed cum intentione remouēdi sequelam facti, scilicet offensam Dei, & reatum pænæ. Et potest hoc explicari exemplo eius, quod apud homines contingit; nam ex furto actuali, vel ex iniuria irrogata alicui, sequitur inæqualitas contra iu-

A stitiam, aut priuatio conformitatis cum ipsa: & tamen vt hæc auferatur, non est necesse, auferri furtum actuale, ita vt nunquam fuerit; sed satis est remitti, vel media cōpensatione oblata ab eo, qui cōmisit iniustitiam, vel sola condonatione offensi.

§ 4. Quid sit macula peccati.

Vltima conclvsio. *Macula, quæ post actum peccati manet in peccatore, consistit in illa priuatione habituali conformitatis cum lege, quam diximus esse peccatum habituale: & præterea in homine ordinato ad finem supernaturalem includit aliam priuationē, scilicet nitoris & pulchritudinis gratiæ*. Hæc conclusio est expresse D. Thom. in his duobus articulis, & authorum, quos retuli præcedenti conclusione; & probatur prima pars, quia illa priuatio maculat & deturpat hominem coram oculis Dei, & eorum, quibus Deus vult eā manifestare; sicut enim fimus, & alię sordes, corporeæ maculant faciē hominis, quia non sunt ipsi conuenientes secundū institutum naturæ: ita & multo magis illa priuatio maculabit animam, quia est magis inconueniens ipsi secundum ordinem naturæ, & Dei institutum. *Verum aduerte*, quod quamuis illa priuatio sit peccatum habituale, & macula, tamen non conuenit ei vtrumque secundum eandem rationem: nam *esse peccatum conuenit ipsi in ordine ad legem*, cui opponitur; & *esse maculam in ordine ad subiectum*, cui est inconueniens.

Secvnda etiam pars probatur similitudine sumpta ex rebus corporeis, qua D. Thomas vtitur art. 1. nam sicut in corpore priuatio pulchritudinis & lucis corporeæ dicitur macula: ita in anima priuatio pulchritudinis, & lucis spiritualis, dicitur macula spiritualis.

§ 5 Soluuntur fundamenta aliarum sententiarum.

Ad primum Scoti respondetur negando *antecedens*, scilicet, remitti peccatum, non est aliud, quam non imputari ad pęnam; & ad probationem, respondetur, ex illis verbis Avgvstini solum colligi, tunc peccata dici tecta, cum ad pænam non imputantur; non tamen consistere in hoc formaliter ipsam remissionem peccati, quia potius hæc præsupponitur, tanquam ratio, vt peccata tegantur in oculis Dei, scilicet ad vindictam & punitionem; & ita in psalmo prius dicitur: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, & postea, tanquam quid consequens & posterius, subiungitur, *& quorum tecta sunt peccata.*

Ad secundum respondetur, negando *antecedens*, quia in illo casu, homo non dicitur esse in statu maioris meriti, solum quia actu Dei extrinsece ordinatur ad maius præmium: sed quia ratione meritorum habet ius ad maius præmium, imo quia habet istud ius, ideo est obiectum, quod illo actu ordinatur, & acceptatur ad maius pręmium.

Ad vltimum respondetur, negando *antecedens*, quia postquam aliquis offendit regem, violando eius legem, manet in eo priuatio conformitatis cum illa lege, donec remittatur ei offensa: & ratione huius priuationis dicitur esse in statu offensionis, etiamsi ad nullam pænam ordinetur. Potest etiam dici, non esse eandem rationem de hominibus, & de Deo; quoniam cum ad homines non perti-

pertineat remissio culpæ, sed exactio satisfactionis, vel per punitionem, aut vindictam; vel per cōpensationem: ideo tunc dicuntur remittere offensam, cum omnino remittunt satisfactionem debitam; At vero ad Deum non solum pertinet exactio pænæ, sed etiam remissio culpæ.

Ad fundamentum *secundæ sententiæ*, respondetur cum Petro de Soto, loco citato, & cū Decā. art. 2. §. ex his videmus: reatum interdū esse pænæ, & interdū culpæ; reatus pænę est obligatio, siue dignitas ad pænam; reatus culpæ, est obligatio siue cōstrictio, qua sub peccato tenetur peccans, donec ipsi remittatur, ita vt reatus culpæ sit, quo reus cōstituitur; & hoc posteriori modo sumitur in testimonijs adductis ex Exodo & Deuteronomio: in alijs vero testimonijs per *debitum & dignitatem* pænæ, tanquam per effectum, significatur à posteriori culpa.

Ad primam confirmationem respondetur, Concilium per *reatum peccati originalis* intellexisse reatum culpæ: neque ex Concilio potest desumi argumentum ad confundendum reatum pænæ æternæ cum culpa, quæ manet post actum peccati: quoniam aperte distinguit ista duo, & agit de eorum remissione, tanquam de duplici effectu, sessione 6. decreto de Iustificatione cap. 14. & can. 30.

Ad secundam confirmationem respondetur, Sāctos per effectum peccati explicuisse ipsum peccatum: & *secundo* de Avgvstino & Innocentio potest dici, loquutos fuisse de reatu culpæ.

Ad argvmentvm *tertiæ sententiæ*, neganda est *maior*: quia quāuis, cum remittitur peccatum mortale, remittatur etiam pæna æterna: tamen remissio peccati non consistit formaliter in remissione pænæ, vt explicui in solutione primi argumēti Scoti; & ad testimonia, quibus probatur illa *maior*, respōdetur, quod Scriptura, cum dicit, Deum non imputaturū peccata, (& cætera quæ ibi referuntur, quibus significatur, non puniturum propter peccata,) supponit facturum remissionem culparum, & non vtrunque, sed omnino delendo eas, & emundando homines interius ab omni inquinamento ipsarum, quod facit infundendo gratiam, vt dicam in materia de gratia.

Ad confirmationem patet solutio ex priori solutione vltimi argumenti Scoti.

Ad fvndamentvm *vltimæ sententiæ* respondetur, quod, quando communiter dicitur, peccatum habituale esse priuationem gratiæ, nō debet accipi *in sensu formali*, ita vt significetur rationem formalem peccati habitualis consistere in priuatione gratiæ: sed *in sensu causali*, ita vt sit sensus quod ex peccato sequitur priuatio gratiæ, & est ipsi inseparabiliter adiuncta in isto statu; quod ita explicant authores citati pro quarta conclusione, cum priuationem gratiæ connumerant inter effectus peccati.

Ad ea vero quibus solet probari, debere accipi in sensu formali, respondi loco citato in argumento, & ad id, quo nunc probatur, respondetur, cōcedendo antecedens, & *primam consequentiam*, & negando *secundam*; & ad probationem dicendum est, quod peccatum formaliter est iniustitia, prout opponitur iustitiæ, quæ consistit in eo, quod exigit debitū, & obligatio legis; at vero priuatio gratiæ formaliter est iniustitia, prout opponitur iustitiæ, quæ cōsistit in renouatione interna, hoc est in bona dispositione, siue rectitudine animæ, & potentiarum,

A tām inter se, quām in ordine ad finem supernaturalem.

Neque ex hoc sequitur, quod in nobis sint duæ iustitiæ habituales: *sed* quod nostra iustitia includit duo, scil. conformitatem cum lege, & internam renouationem, & sanctificationem, vt Concilium dicit eodem loco: & vtrumque appellatur iustitia, secundum diuersas rationes; & vtrumque est effectus gratiæ, licet non eodem modo; nam ad renouationem & sanctificationem internam cōcurrit immediatè per se ipsam, tanquam ad effectum primariū; at vero ad conformitatem cum lege concurrit quasi consequenter, & mediate, hoc est, quatenus expellit peccatum, tanquam formam sibi oppositam; & ad ablationem peccati sequitur illa conformitas, quæ per peccatum impediebatur; & ideo nō est necesse, quod priuatio illius conformitatis sit formaliter priuatio gratiæ, quod magis est explicandum in materia de iustificatione.

§ 6. *Consectaria quædam ex tota doctrina huius dubij.*

Ad finem huius quæstionis, *aduerte*, ex eius solutione colligi, qua ratione sint explicanda aliqua quæ in hac re solent esse difficilia. Primvm est, esse distinctionem specificam, & inæqualitatem inter peccata habitualia, cuius ratio est, quod cōformitates, quibus opponuntur, sunt specie distinctæ, & inæqualiter debitæ, quia dicunt ordinem ad præcepta, quę habent motiua formalia distincta, & obligāt inæqualiter, hoc est magis aut minus stricte, pro qualitate materiæ, & conuenientiæ, aut proportionis ad finem intentum, vt explicui supra q. 72. art. 6. *Neque obstat* illa propositio, *priuatio non suscipit magis & minus*; quoniam dici potest *primo*, intelligendam esse de priuationibus, quæ consistunt in facto esse, hoc est, quę omnino excludūt formam oppositam; non tamen de illis, quæ consistunt in fieri, hoc est, quæ non excludūt omnino formam oppositam, sed partem eius, & quamuis quodlibet peccatum mortale excludat omnino à subiecto peculiarem conformitatem, cui opponitur, & non tantum partem eius, quia per ipsum simpliciter, & totaliter violatur præceptum, ad quod dicit ordinem illa conformitas: tamen, si omnes particulares conformitates considerentur, quatenus cōstituunt vnā totalem conformitatem cum ratione in omni materia, propter ordinem ad vnum finem, scilicet ad bonum rationis; sic bene potest dici, nullum peccatum excludere omnino à suo subiecto conformitatem cum ratione, sed vnumquodque excludere partem eius, & vnum maiorem quam aliud, iuxta quantitatē obligationis resultantis ex præcepto cui opponitur, vt explicui supra quæ. 73. art. 2. *Aut secundo* dici potest, quod quamuis priuationes, quæ opponuntur formis distinctis specie, & omnino excludunt eas, sint inter se æquales in ratione priuationis & negationis: tamen in ratione mali, possunt esse inæquales; vt si formæ, quas excludunt, sint inæqualiter conuenientes, & debitę subiecto; & peccata excludant conformitates, quæ sunt inæqualiter debitæ, vt eodem loco explicui.

Secvndvm est, quod peccata habitualia, quæ proueniūt ex actualibus eiusdem speciei, sunt eiusdem speciei; siue loquamur de eis pro eodem statu naturæ humanæ, siue pro diuersis; & ratio huius est, quia conformitates, quibus opponuntur ista pecca-

peccata, sunt eiusdem speciei, siue natura humana consideretur in puris naturalibus, siue facta eleuatione ad finem supernaturalem.

TERTIVM est, quod, etiamsi homo consideretur in puris naturalibus, haberet maculā peccati, postquam transiret actus peccati: non tamen haberet eam, quantum ad priuationem nitoris gratiæ, sed quantum ad priuationem conformitatis cum lege, quæ etiam est macula, vt explicui in vltima conclusione.

VLTIMVM est, quod etiam ex peccato veniali actuali manet peccatum habituale, & aliquo modo macula: quia eo modo, quo peccatū veniale actuale opponitur legi, qua prohibetur, tollit conformitatem cū ea, & relinquit in subiecto priuationē huius conformitatis, donec remittatur; de quo dicendum est infra, qu. 89. art. 1. & hęc de Secundo.

CIRCA tertium

EST DVBIVM TERTIVM.

Quid sit causa efficiens maculæ?

SVPPONENDVM ex vltima conclusione dubij præcedentis, quod in macula peccati mortalis pro isto statu includantur duo, scilicet habitualis priuatio conformitatis cum lege, & priuatio nitoris gratiæ: & *hoc supposito* respondetur, quod *quantum ad primum*, non habet causam efficientem physice, sed moraliter; & hęc est ipsum peccatum actuale, ex quo dimanat per moralem quandam resultantiam, vt explicui, cum agebam de peccato originali, supra qu. 81. art. 1. Et *quantum ad secundum*, habet pro causa dispositiua & demeritoria peccatum, quoniam ratione peccati est aliquis dignus priuari nitore gratiæ; & aliquo modo habet etiam pro causa Deū, non quidem vt concurrentem positiuo concursu; sed vt subtrahentem concursum necessarium ad gratię conseruationem.

Neque repugnat Deo, esse hoc modo causam huius priuationis; *quoniam* formaliter non habet rationem culpæ, sed potius pœnæ ordinatæ ad culpæ punitionem. Ita D. THOMAS in 2. dist. 37. qu. 3. art. 1. & refertur à CAPREOLO dist. 36. qu. 1. ar. 1. in probatione 3. conclusionis, & ita DVRANDVS in 2. dist. 30. quæst. 3. in solutione ad argumentum in oppositum, dicit, priuationem iustitiæ originalis esse in nobis à Deo, tanquam à subtrahente iuste à nobis donum suum, propter demeritum primorum parentum, quia in hac priuatione pręcise non consistit formaliter peccatum originale. Et hæc de tertio.

CIRCA QVARTVM

EST DVBIVM QVARTVM.

Quid sit causa materialis, siue subiectum maculæ?

ALIQVI NON SATIS distincte loquuntur, pręsertim cum agunt de subiecto gratiæ, cui absolute concedunt opponi priuatiue ipsam maculam. *Nos vero claritatis* gratia *supponimus* duo, *primum* est, quod non

A loquimur de *subiecto quod*, nam hoc certum est, esse ipsam essentiam animæ, quoniam anima est, quæ præcipue maculatur, & fœdatur ex peccato; sed loquimur de *subiecto quo*, & inquirimus, an anima secundum substantiam immediate recipiat maculam & fæditatem, quæ relinquitur ex peccato actuali; an vero media aliqua potentia, scilicet voluntate. *Alterum* est, quod in macula, *pro isto statu*, includuntur duæ illę priuationes, quas explicui dubio secundo, scilicet conformitatis cum lege, & nitoris siue, pulchritudinis gratiæ. *Et his suppositis respondetur*, *maculam quantum ad priuationem conformitatis*, in qua diximus peccatum habituale consistere, *esse immediate in ipsa essentia animæ*; *tamen quantum ad priuationem nitoris siue pulchritudinis esse partim in essentia animæ*, *partim in voluntate*, *quamuis præcipue sit in essentia*. PRIMA PARS probatur, quia forma, cui opponitur ista priuatio, scilicet conformitas habitualis cum lege, conuenit immediate animæ: ergo & ista priuatio; patet *consequentia*, quia cum priuatio sit in subiecto apto habere formam oppositam, necessario debet

B conuenire in subiecto cum ipsa forma; & *antecedens* probatur, *tum quia* illa conformitas non disponit ad operationem, sed consistit formaliter in hoc, quod est, non commisisse, aut omisisse aliquid contra legem; & in potentijs solum solent constitui ea, quæ disponunt ad operationem; *tum etiam* quia vt anima habeat hanc conformitatem, non est necesse, quod exerceat aliquam operationem, vt patet in anima pueri baptizati; ergo non pendet à potentijs, quæ sunt principia operationum, ad hoc vt sit subiectum eius: & *tandem*, quia hæc conformitas est effectus formalis gratiæ, in eo sensu, quem explicui dubio secundo; & gratia est immediate in essentia animæ.

Neque obstat, quod difformitas à lege, quæ conuenit peccato actuali, siue sit priuatio, siue positiuum, sit immediate in voluntate; *quoniam* est difformitas operationis, cuius immediatum subiectum est potentia.

Neque etiam obstat, quod priuatio conformitatis habitualis sit effectus peccati actualis; quod est

C in voluntate; *quia* non repugnat actui immanenti alicuius potentiæ, habere effectum in alia; vt patet in imperio voluntatis, & in alijs exemplis, quæ adduxi ad hoc explicandum, supra quæ. 81. art. 2. & multo minus repugnat, quod ex actu alicuius potentię resultet aliquis effectus, præsertim moralis, in substantia, vel essentia: vt ex promissione, quæ est actus intellectus, resultat obligatio, quæ est inmmediate in ipso homine.

SECVNDA PARS probatur, quia nitor & pulchritudo supernaturalis animæ consistit in dispositione conuenienti in ordine ad finem supernaturalem; & hæc dispositio non solum fit per habitum gratiæ, quæ est in essentia animæ, sed etiam per habitum charitatis, qui est in voluntate: ergo etiam est vtrobique priuatio huius nitoris. *Verum* quia id, quod principalius concurrit ad hunc nitorem, est gratia, quę est in essentia animæ; ideo etiam ibi est præcipue priuatio nitoris.

QVÆ-

QVÆSTIO LXXXVII.

DE REATV PÆNÆ.

ARTICVLVS I.

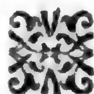
Vtrum reatus pænæ sit effectus peccati?

PRIMA CONCLVSIO. *Reatus pænæ est effectus cuiuscumque peccati.*

SECVNDA CONCLVSIO, *Qui peccat, potest incurrere triplicem pænam; vnam quidem à seipso, scilicet remorsum conscientiæ, quatenus agit contra naturale lumen rationis; & aliam à superiore homine, quatenus agit contra eius legem; & tertiam à Deo, quatenus agit contra legem diuinam.*

COMMENTARIVS.

QVOD ex quocumque peccato sequatur reatus pænæ est certum secundum fidem: nam Matthæi 5. ita dicitur, *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: qui autem dixerit racha, reus erit concilio; qui vero dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis*; quibus verbis aperte significatur, propter diuersas istas, & inæquales iniurias irrogatas fratribus, incurri etiam reatus inæqualium pęnarum; *Item* quia ex scriptura cōstat, quod peccata sequuntur pænæ in Dei iudicio, vt patet Deuteronomij 32. *mea est vltio, & ego retribuam eis in tempore*, ad Romanos 2. *tribulatio & angustia in omnem animam hominis operantis malum* & Matthęi 25. *Ite maledicti in ignem æternum.* Et etiam constat (vt bene inquit hoc loco CAIETANVS) non posse aliquem iuste puniri propter peccata, nisi propter ipsa sit dignus punitione: quod est habere reatum pænæ. *Et tandem* quia in Concilio TRIDENTINO, sessione 6. decreto de iustificatione can. 30. supponitur, propter peccatum mortale incurri reatum pænæ æternę; & definitur posse illo remisso simul cum culpa, remanere reatum pænæ temporalis.



A

SED DVBIVM EST.

Quid sit iste reatus pænæ?

AD hoc SCOTVS loco citato quęst. præcedenti, Dub. 2. respondet, dum, qui peccauit, ordinari à Deo ad pænam, & in hoc importari duo, scilicet *ordinationem actiuam*, quæ est actus Dei ordinantis & deputantis peccatorem ad pænam; & *passiuam*, quæ est relatio rationis, à qua ipse peccator dicitur ordinatus ad pænam; & hanc ordinationem passiuam consideratam, non quatenus est disconueniens subiecto, sed quatenus est obligatio ad pænam, esse reatum pænæ; Et idem videntur sentire alij ibidem citati, qui solum differunt ab SCOTO in hoc, quod dicunt, ordinationem passiuam non esse relationem rationis, sed denominationem extrinsecam conuenientem, peccatori, quatenus terminat actum Dei.

B

Alij vero dicunt, esse relationem rationis, resultantem immediate ex peccato actuali, à qua homo dicitur formaliter dignus pæna; cæterum non distinguunt eam à peccato habituali vel macula; sed dicunt, eam esse formaliter reatum, siue dignitatem ad pænam, & peccatum habituale; ita vt ab ipsa formaliter dicatur homo reus pænæ, siue dignus pæna, & esse in peccato, & fundamenta istorum adduxi loco citato.

C

DICO PRIMO, *Reatus pænæ, qui sequitur ex peccato, est debitum, vel obligatio, quam quis contrahit ratione peccati, ad patiendum pænam proportionatam ipsi peccato.* In hoc conueniunt omnes, & expresse DVRANDVS in secundo dist. 42. quæst. 3. & probatur, quoniam quidquid sit apud alios, tamen apud Theologos *reus pænæ* dicitur, qui est debitor pænæ; ergo & reatus pęnæ erit debitum pænę; & colligitur ex ratione, qua Diu. THOMAS probat, reatum pænę esse effectum peccati; nam si ex eo, quod aliquis peccando insurgit contra aliquem ordinem, est consequens, quod deprimatur à principio illius ordinis; & deprimi est pati pęnam; etiam fiet consequens, quod iure deprimatur, quod est ipsum manere obligatum ad patiendum pænam. *Item*, quia ita se habet in peccatis reatus ad pænam, sicut in bonis operibus dignitas ad præmium: ergo consistit

in aliquo titulo iustitiæ in ordine ad pœnam, quod in peccatore non potest esse aliud, quam obligatio ad patiendum eam.

Dico secvndo; *reatus pœnæ, hoc est, ista obligatio ad pœnam, quæ sequitur ex peccato, non est formaliter ordinatio passiua, qua peccator dicitur ordinatus à Deo ad pœnam, siue illa sit relatio rationis, siue denominatio extrinseca.* ita tenent Capreolvs in 4. dist. 14. q. 1. art. 3. in solutionibus ad argumenta Scoti contra tertiam conclusionem; & Soto, dist. 15. q. 1. art. 2. & probatur aperte, quia ex natura peccati sequitur hęc obligatio ad pœnam, ita vt peccator ratione sui peccati sit obligatus ad eam, quamuis à Deo non ordinaretur: ergo obligatio ad pœnam non consistit formaliter in hoc, quod est, peccatorem ordinari à Deo ad pœnam.

Confirmatur, quia, si Deus remitteret peccatori totam pœnam, & non culpam, nō ordinaret ipsum ad pœnam; & nihilominus ipse peccator esset obligatus ad pœnam; ergo esse obligatum ad pœnam non est ordinari à Deo ad ipsam.

Dico tertio, *obligatio ad pœnam, quæ nascitur ex peccato, & dicitur reatus pœnæ, non est aliquod accidens reale, siue absolutum, siue respectiuum, sed est titulus quidam moralis, qui formaliter & actu est quædam relatio rationis ad pœnam, & consequitur ad peccatum, supposita lege & regula superioris*; ita tenet Capreolvs loco citato; & probatur Prima pars, quia *in primis*, non est accidens absolutum quia hoc non potest produci à quocunque peccato, præsertim si sit puræ omissionis; neque etiam est relatio realis ad pœnam; quia pęna est futura, & non existit actu, & relatio realis postulat terminū actu existentem. Secvnda etiam pars probatur, quia *imprimis* quod sit titulus moralis, satis constat ex alijs obligationibus ad faciendum, vel patiendum aliquid; *quod vero* iste titulus sit formaliter, & actu relatio rationis, patet à sufficienti partium enumeratione, quoniam est aliquid de nouo adueniens, & non est reale, neque absolutum, neque respectiuum: ergo est aliquid rationis, & non aliud, quam relatio, quia importat habitudinem ad pœnam.

Sed obijcies, sequi ex hoc, quod reatus solum habeat esse per operationem intellectus; & rursum ex hoc sequi alia duo, scilicet, quod peccatori solum per operationem intellectus conueniat esse reum pœnæ, & quod cessante hac operatione nō sit reus pęnæ; *Respondetur* concedendo primam sequelam, sicut concedi solet de omnibus entibus rationis sumptis formaliter; & negando secundam, quoad vtramque partem; pro quo *aduerte* ex doctrina D. Thomæ q. 7. de potentia art. 11. esse duo genera relationum rationis: *primum earum*, quæ sunt per intellectum adinuentæ, & attribuuntur rebus intellectis, cuiusmodi sunt generis, speciei, prædicati & subiecti & aliæ similes. *Alterum earum*, quæ non sunt adinuentæ ab intellectu, sed ex quadam necessitate consequuntur modum intelligendi, cuiusmodi sunt relationes, quę ideo sunt rationis, & non reales, quia deest aliqua conditio ex requisitis ad relationem realem, & hæc conditio ponitur ab intellectu, nō quia intellectus affirmet eam conuenire rebus, quia sic deciperetur, sed quoniam quantum ad modum concipiendi, ita se habet circa res intellectas, ac si conueniret eis; verbi gratia, ad relationem realem requiritur, quod extrema sint actu entia, & distincta inter se, & ex natura sua mutuo ordinabilia & propter defectum cuiuscumque ex istis conditionibus, non est inter extrema relatio realis, vt constat in relationibus prioritatis secundum durationem, identitatis numericæ, & tertij generis; at vero quia intellectus ita se habet in modo concipiendi circa ista extrema, ac si eis conuenirent huiusmodi conditiones; vt cum confert quantum ad prioritatem, ea, quorum vtrumque, vel alterum non est actu; vel quantum ad identitatem, ea, quæ non distinguuntur; vel quantum ad rationem mensuræ & mensurabilis, aut termini & terminabilis, ea, quę non sunt mutuo ordinabilia: ideo tunc ad istum modum intelligendi consequitur necessario relatio inter hæc extrema. Et quamuis omnes istę relationes conueniant in hoc, quod indigeant operatione intellectus vt existant, eo modo quo existere possunt: tamen etiam differunt in hoc, quod *relationes primi generis* non attribuuntur rebus, neque denominant eas secundum suum esse, sed quatenus concipiuntur, & ita solū conueniunt eis, per operationem intellectus, & non denominant eas seclusa ista operatione, at vero relationes *secundi generis* attribuuntur rebus, & denominant eas, secundum esse quod habent à parte rei, & non quia concipiuntur, aut per operationem intellectus, & possunt etiam cessante hac operatione intellectus denominare eas, saltem ex parte fundamenti; alias Deus non esset formaliter creator, nec Dominus creaturarum nec prior eis, neque diuinæ personæ essent æquales, aut similes inter se, nisi per operationem intellectus; neque possent ista vllo modo reperiri seclusa operatione intellectus. Et ratio huius discriminis est, quia ad relationes *primi generis* requiritur operatio intellectus, tanquam fundamentum non solum vt existant, sed etiam vt attribuantur rebus: sed ad relationes *secundi generis* solum est necessaria operatio intellectus vt existant, non vt attribuantur rebus, quia ad hoc in ipsis rebus à parte rei est sufficiens fundamentum; Et quoniam relatio rationis, in qua dixi reatum consistere, pertinet ad istud secundum genus, quia ex natura rei consequitur ad peccatum; & non quia concipiatur ab intellectu: & solum dicitur *rationis*, propter defectum existentiæ sui termini; ideo non sequitur, quod solum denominet reum per operationem intellectus, neque quod peccator non sit reus seclusa operatione intellectus.

Dico qvarto, *obligatio ista non est formaliter malum culpæ*; probatur, quia malum culpę consistit in auersione à fine vel à lege; at vero ista obligatio consistit in relatione ad pœnam.

Et confirmatur, quia sæpe ablata tota culpa, manet reatus pœnæ, saltem temporalis, vt est definitum in Concilio Tridentino sess. 6. decreto de iustificatione, cap. 14. & can. 30. & sessio. 14. doctrina de Sacramento pœnitentiæ cap. 8. & can. 12. & sessione 25. in principio.

Sed obicies, quia per culpam homo est dignus pœna; ergo & obligatus ad eam, quia dignitas pœnæ est obligatio ad eam.

Confirmetur, reatus pœnę est quoddam malum hominis; quia est ipsi disconueniens: & non est malum pœnæ, quia potius est obligatio ad pœnam; ergo est malum culpæ, patet consequētia, quia

quia; vt docet D. THOMAS, 1. par. q. 48. art. 5.) omne malum in rebus voluntarijs est culpa, vel pæna.

Ad argumentum respondetur, antecedens esse verum de dignitate radicali, non de formali, cum qua identificatur obligatio.

Ad confirmationem, aliqui negant *minorem*, & ad probationem dicunt, quod obligatio ad pænam est quædam inchoatio pænæ. *Sed Respondetur* negando consequentiam: nam mihi videtur, reatum formaliter non esse culpam, vt probaui; neque pænam, *tum quia* in rigore antecedit pænam, *tum etiam quia* aliter Deus esset causa reatus, cum sit causa totius mali pænæ, saltem quando non habet rationem culpæ, quod tamen statim probabo esse falsum; & *tandem*, quia (vt D. THOMAS inquit ad secundum) pæna non est effectus peccati directe, sed dispositiue; at vero hominem esse reum pænæ, est effectus peccati directe. *Neque hoc est* contra illam diuisionem mali in culpam & pænam, quia etiam reatus pertinet ad eam, tanquam medium quoddam inter vtramque, quoniam ex parte termini reducitur ad pænam; & ex parte radicis, ad culpam; & principalius ad culpam, quia per se & immediate consequitur ad eam, tanquam ad causam sufficientem ex natura rei.

Et ex his sequitur Deũ non esse causam reatus huius quidquid sentiat SCOTVS loco citato, quãdo dicit, reatum esse ordinationem passiuam, quæ consequitur ad actum Dei: & *probatur*, quoniam iste reatus sequitur per se, & immediate ex peccato, quatenus est peccatum.

Neque obstat, quod possit aliquis propria voluntate, & sine propria culpa obligari ad pænam: vt, cum quis vult satisfacere pro alio, sicut Christus satisfecit pro nobis, *nam hic* loquimur de obligatione, quæ nascitur ex culpa; & quæ non nascitur ex culpa, non solet appellari reatus, secundum consuetum modum loquendi; & ita Christus, quamuis propria voluntate, sicut fideiussor, imo ex præcepto Dei, esset obligatus ad moriendum, & satisfaciendum pro nobis: non dicitur simpliciter reus pænæ.

CAPREOLVS in 4. dist. 14. q. 1. art. 3. in solutione ad secundum SCOTI contra tertiam conclusionem dicit, quod reatus est à Deo, tanquam à causa vniuersali, & prima; & à voluntate peccantis, vt à causa proxima, & propria; quia quod is, qui peccauit, habeat obligationem ad pænam, supponit duo; scilicet statutum esse, quod omnis transgrediens legem, sit obligatus ad pænam; & præterea, ipsum transgressum esse legem: & primum est à Deo, secundum à propria voluntate.

A

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum possit esse pæna peccati?

PRIMA CONCLVSIO. *Peccatum per se loquendo, hoc est secundum rationem formalem peccati, non potest esse pæna peccati.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Peccatum potest esse per accidens pæna peccati tribus modis, scilicet aut ex parte præcedentium; aut ex parte substantiæ actus, & concomitantium; aut ex parte subsequentium.*

TERTIA CONCLVSIO. *Peccatum quantum ad ista duo posteriora, non solum potest esse pæna alterius peccati præcedentis, sed etiam sui ipsius; at vero quantum ad primum non potest esse sui pæna, sed tantum alterius.*

COMMENTARIVS.

B CIRCA primam conclusionem est

DVBIVM.

Vtrum peccatum, quoad propriam rationem formalem (hoc est deformitatem & inordinationem siue hæc sic priuatio siue aliquid positiuum) possit esse pæna peccati?

§. 1. Sententiæ affirmatiuæ rationes.

PARTEM affirmatiuam sequuntur D. BONAVENTVRA in 2. dist. 36. art. 1. q. 1. RICHARDVS eadem dist. circa primum principale q. 1. GABRIEL. q. vnica art. 2. concl. 1. & 3. BASSOLIS q. vnica art. 1. & 2. & SCOTVS dist. 37. q. vnica, §. ad quæstionem tertiam; & hi omnes referunt pro ea MAGISTRVM in 2. dist. 36. c. 5. quoniam inquit, in nullo fieri præiudicium veritati,
C si quis dicat ipsa eadem, quæ peccata sunt essentialiter, esse pænas & punitiones peccatorum. *Aduertunt* tamen, inordinationem peccati non esse pænam & culpam secundum eandem rationem, sed secundum diuersas; nam *quatenus est à voluntate*, vt à causa actiua deficienti, est culpa, quia sic est voluntaria, quod requiritur ad culpam, quoniam est in potestate voluntatis vt causę actiuæ; at vero *quatenus est in voluntate*, vt in subiecto, est pæna, quia sic non est voluntaria, quia voluntas, in quantum subiectum, non habet formam sibi inhęrentem in sua potestate; imo potius est inuoluntaria, quod requiritur ad pænam, quia licet non repugnet actui elicito voluntatis, repugnat tamen inclinationi naturali. *Neque* ab isto modo explicandi has distinctas rationes in deformitate peccati differt *alter*, quem sequitur GABRIEL quæst. citata, artic. tertio Dubio primo, scilicet, quod dicatur culpa, quatenus opponitur iustitiæ; & pæna quatenus est disconueniens subiecto.

Neque etiam differt modus, quo authores statim citandi eas explicant, qui dicunt quod peccatum, vt est actio procedens à voluntate, est culpa; & vt est passio recepta in ipsa, est pœna. Hanc sententiam ita explicatam sequuntur ex Thomistis CONRADVS in hoc articulo, & contendit non esse diuersam ab ea, quam D. THOMAS sequitur in hac prima conclusione, & pro eadem refert ipsum D. THOMAM in secundo d.36.q.1.art.3. & CANVS lib. 1. de locis, cap. 4. in solutione ad 7.

Et probatur primo, quoniam priuatio boni conuenientis potest esse pœna: sed inordinatio peccati est priuatio boni conuenientis, scilicet iustitiæ, & conformitatis cum lege; ergo potest esse pœna.

Confirmatur, quoniam priuatio boni vtilis, scilicet honoris, & diuitiarum; aut boni delectabilis, potest esse pœna: ergo etiam priuatio rectitudinis debitæ; patet *consequentia*, quia rectitudo est bonum honestum, & bonum honestum est maius bonum, & magis conueniens naturæ rationali, quam bonum vtile, aut bonum delectabile.

Et hac idem argumentum fieri potest, si dicamus formale peccati esse aliquid positiuum: quoniam recipere id, quod positiue contrariatur bono conuenienti ipsi recipienti, etiam si sit minus bonum, & minus conueniens homini, quam bonum honestum, potest esse pœna.

Secundo nulla ex conditionibus requisitis ad pœnam deest huic inordinationi, aut deformitati; ergo potest esse pœna; probatur *antecedens* quoniam communiter solet dici, requiri ad pęnam duas conditiones, scilicet, quod sit malum eius, qui eam patitur; & quod sit inuoluntaria: & *de priori* satis constat conuenire deformitati peccati, quoniam est summum malum hominis; *de posteriori* videtur quod etiam conueniat ei, aut quod non sit necessaria; & *primum istorum* probatur, *tum quia* deordinatio solum est voluntaria indirecte, hoc est quatenus consequitur ad actum, qui est à nobis volitus; & hoc modo etiam pœna potest esse voluntaria, vt, cum quis, videns quod si interficiat alterum, incurret hanc vel illam pęnam, vult interficere eum; *tum etiam* quia, quamuis deordinatio sit voluntaria isto modo, scilicet consequenter, potest esse expresse inuoluntaria; vt cum is qui peccat, nollet deordinationem esse adiunctam actui peccati, imo & propterea tristatur, quod multis accidit; & ad pœnam satis est; quod sit hoc modo inuoluntaria; vt in exemplo proposito, si quis occidat hominem, sciens esse sibi paratum supplicium, quod nollet pati; tunc suppliciũ est ipsi voluntarium consequenter, & inuoluntarium expresse, & habet proprie rationem pœnæ; & *tandem*, quia illa deordinatio, licet non repugnet actui elicito voluntatis, repugnat naturali inclinationi ipsius. *Secundum* etiam probatur, *tum quia* sæpe pœnæ sunt directe & expresse voluntariæ, vt patet in actu peccati quoad suam substantiam, & cum quis voluntarie assumit pœnas ad satisfaciendum pro peccatis, aut optat, quod Deus sibi permittat exsequi prauam voluntatem; *tum etiam quia* sæpe patiuntur pœnas, saltem damni, qui non sunt inuiti aut repugnantes respectu earum, vt patet in pueris decedentibus cum peccato originali, & vniuersaliter in omnibus, qui ignorant damnum sibi inflictum.

Tertio, permissio peccati potest esse pœna, vt omnes fatentur cum D. THOMA in secunda conclusione: ergo etiam id, quod permittitur, scilicet ipsum peccatum, formaliter sumptum.

Confirmatur primo, quia obstinatio damnatorum, & induratio peccatorum, est pœna, quatenus à Deo permittitur in punitionem præcedentium peccatorum; ergo etiam peccatum, quatenus eodem modo permittitur.

Confirmatur secundo, quia Deus potest permittere peccatum in punitionem & vltionem culpę, vt omnes concedunt; ergo peccatum potest esse pœna; patet *consequentia*, quia sicut pręmium correspondet merito, ita pœna correspondet culpæ; ergo sicut quodcumque bonum propositum & respondens merito est præmium, ita quodcunque malum inflictum aut permissum in punitionem culpæ est pœna.

Vltimo probatur authoritate scripturæ & sanctorum, nam in primis in scriptura sæpe dicitur, Deum in vltionem & punitionem aliquorũ peccatorum permittere alia vt ad Romanos 1. cum Paulus retulisset idolatriam philosophorum, subiunxit: *propter quod Deus tradidit illos in desideria cordis eorum, in passiones ignominiæ, in reprobum sensum, vt faciant quæ non conueniunt, &c.* & ad hoc probandum faciunt alia testimonia adducta supra q.79. art. 1. Item sancti sæpe hoc dicunt sed peculiariter AVGVSTINVS, qui tom. 1. lib. 1. confessionum cap. 12. ita inquit, *iussisti enim, & sic est, vt pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus*, & lib. 2. retractionum, cap. 9. & lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. & tomo 8. super illud psalmi 57. *supercecidit ignis, &c.* dicit, peccatum, & id quod male fit, esse pœnam; & *tandem* hoc ipsum latissime probat tom. 7. lib. de natura & gratia cap. 22. & lib. 5. contra Iulianum cap. 3. & libro de gratia & lib. arbitrio cap. 20. & 21. Idem dicunt CHRYSOSTOMVS homilia de Adam & Eua, & GREGORIVS homilia 11. in Ezechielem, & lib. 25. moralium, cap. 12. qui etiam id probat ex scriptura & ISIDORVS l. 2. sententiarum de summo bono c. 39. num. 1.

§. 3. *Sententia negatiua, quæ est D. Thomæ, præfertur.*

SIT NIHILOMINVS CONCLVSIO, *Deformitas, aut inordinatio peccati, siue sumatur vt actio, hoc est, quatenus procedit à voluntate; siue vt passio, hoc est quatenus recipitur in ea; non potest esse pœna:* hæc est CAIETANI hoc loco, & CAPREOLI in 2. dist. 36. q. vnica. art. 5. in solutione ad secundum AVREOLI contra primam conclusionem & DVRANDI eadem dist. q. 2. & probatur in primis testimonio D. THOMÆ, qui expresse dicit, peccatum per se consideratum, hoc est quantum ad suam inordinationem, nullo modo posse esse pœnam peccati; vbi (vt aduertit CAIETANVS) frustra addidisset illa verba *nullo modo*, si aliquo modo, hoc est quatenus recipitur in subiecto, & habet modum passionis, posset esse pœna.

Secundo, pœna (vt colligitur ex doctrina D. THOMÆ articulo 1. huius quæstionis) ordinatur ad reparationem ordinis destructi per culpam; sed culpa siue sumatur vt actio; siue vt passio, non est medium aptum ad huiusmodi reparationem; ergo non potest esse pœna; probatur *minor*. quia

noua culpa, quomodocunque sumatur, est noua destructio illius ordinis; ergo non est medium aptum ad eius reparationem.

Ad hoc BASSOLIS, quæst. citata, art. 1. in solutione secundi argumenti; & GABRIEL art. 3. Dub. 4. respondent, quod culpa secundum diuersas rationes destruit, & reparat ordinem hominis ad legem: nam quatenus culpa est, destruit eum extrahendo hominem ab obedientia debita legi; at vero quatenus est disconueniens homini, reparat eundem ordinem, subijciendo hominem legi, non quantum ad obedientiam, sed quantum ad punitionem.

Sed contra, subiectio, quantum ad punitionem, deseruit ad reparandum ordinem obedientiæ, quatenus per eam fit quædam æqualitas, quę consistit in hoc, quod sicut homo per culpam extrahitur ab obedientia debita legi, ita per pœnam, quam patitur ab eadem lege, & ab eius authore, subijciatur ei, & deprimatur ab ipsa; ergo id, quod repugnat illi ordini, cuiusmodi est culpa, non est medium aptum ad reparandum ipsum: patet consequentia, quia per additionem contrarij & repugnantis non potest fieri æqualitas, sed potius augetur inæqualitas; sicut per nouum furtum non potest fieri æqualitas in materia iustitiæ, neque per nouam offensam amici potest fieri æqualitas in amicitia.

Tertio, de ratione culpæ est, quod sit voluntaria, vt egrediens à voluntate, tanquam à suo principio; ergo culpa non potest esse pœna; *antecedens* patet, quia solum imputatur ad culpam, quod est in potestate voluntatis, & solum dicitur esse in potestate voluntatis id, cuius ipsa est principium; & *consequentia* probatur, quia pœna per se, & quantum est ex sua natura, non habet, quod procedat à voluntate peccantis, vt à principio, sed potius quod proueniat ab extrinseco, ita vt peccans solum concurrat passiue, quamuis per accidens possit aliquando procedere ab ipso peccante, quasi à ministro superioris.

Quarto probatur ratione desumpta ex D. THOMA 1. parte quæst. 48. in corpor. & ad 4. & ex DVRANDO loco citato, quia de ratione pœnæ est, quod noceat agenti in seipso, hoc est in ijs, quæ pertinent ad eius integritatem; de ratione vero culpæ, quod noceat in sua operatione, hoc est in rectitudine, quam debet habere, cum agit: ergo distinguuntur inter se formaliter, & ex consequenti culpa secundum suam rationem formalem nō potest esse pœna. *Antecedens quoad priorem partem*, probatur, quoniam pœna consistit in passione alicuius disconuenientis vt colligitur ex testimonijs AVGVSTINI, quę hic refert CAIETANVS, & ex communi sententia Theologorum dicentium, quod propterea habet, quod per se, & quantum est ex natura sua, sit contraria voluntati, & ex ipsis terminis; & *quoad posteriorem partem* etiam probatur, quia solum imputantur nobis ad culpam defectus morales nostrarum actionum.

§. 3. *Quomodo peccatum vt pœna, est, sit à Deo.*

VLtimo, omnis pœna, qua peccata iuste puniuntur, est à Deo: sed inordinatio & deformitas peccati, siue sumatur vt actio, siue vt passio, non est, nec potest esse à Deo; ergo neutro modo potest esse pœna peccati.

A

Ad hoc tribus modis solet responderi ab authoribus oppositæ sententiæ: nam in primis SCOTVS quæst. citata. §. *ad primum*, respondet, peccatum, quatenus est pœna, esse à Deo, non vt ab affligente, aut efficiente positiue; sed vt à deserente voluntatem creatam propter demeritum præcedentis peccati.

Sed contra argumentor ex CAIETANO, quoniam pœna aliquo modo est à Deo, quo culpa non est ab ipso: sed culpa est à Deo, vt à permittente ipsam, & deserente voluntatem creatam; ergo pœna alio modo est ab ipso.

Confirmatur, quia si inordinatio peccati, quatenus est pœna prioris peccati, est à Deo; ergo etiam est statutum, & ordinatum à Deo, quod peccator afficiatur hac pœna in vindictam & punitionem prioris peccati: patet *consequentia*, quia pœna, quæ est à Deo, debet esse ab ipso, vt à legislatore, imponente & decernente ipsam in ordine ad finem proprium ipsius pœnæ, quæ est, punitio scelerum; at consequens videtur plusquam falsum, *tum quia* indecens est tribuere Deo id, quod nulli prudenti legislatori tribueretur; scilicet, quod statuat punire transgressionem suæ legis, & propriam offensam, noua transgressione, & noua offensa; *tum etiam quia* si Deus id statuit, ergo etiam voluit positiue in ordine ad illum finem, quod inordinatio peccati sit in peccatore, quia decretum diuini intellectus habet adiunctam volitionem; quod tamē non est concedendum, quia, quod inordinatio & malitia peccati sit in peccatore, est malum, & iniustum, & ex consequenti non potest esse positiue volitum à Deo.

B

Secundo respondent alij, concedendo, inordinationem peccati esse à Deo plusquam permissiue, scilicet aliquo modo positiue concurrente; non tamen quatenus est actio, sed quatenus est passio, quia secundum *priorem rationem* est culpa, & secundum *posteriorem* non est culpa, sed pœna; sicut passio Christi vt actio procedens à crucifigentibus ipsum, fuit culpa: tamen vt passio recepta in Christo, non fuit culpa, sed pœna satisfactoria pro nostris peccatis, & volita, atque intenta à Deo. Nō tamen explicant isti satis, an per concursum positiuū Dei ad huiusmodi pœnam, intelligant efficientiam aliquam positiuam, vel volitionem qua vult Deus peccatori illam passionem supposita actione mala ipsius, quam comitatur & sequitur. Hanc solutionem tribuit CANVS loco cito CAIETANO, qui super illud 2. Regum. 12. *Ecce ego suscito super te malum de domo tua*; ita inquit: *est sermo, non de malo culpæ, sed de malo pœnæ; Deus enim non est author peccati vt sic, sed quatenus pœna est peccantis, vel alterius*, & super illud cap. 16. *Dominus præcepit ei vt malediceret David*, sic ait: *agnoscit, & fatetur David, maledictionem illam*, quatenus pęnalem, sibi procedere à Deo propter peccata sua.

C

Sed imprimis hæc solutio immerito tribuitur CAIETANO, propter ista verba: nam in eis solum dicit, peccatum posse esse pœnam peccantis, vel alterius; & non explicat, an loquatur de ipso, quantum ad inordinationem sumptā passiue, vel potius quantum ad alia mala, quæ ad ipsum consequuntur, cuiusmodi sunt labor, infamia, & similia. *Et præterea* contra ipsam sic argumentor, inordinatio, peccati etiam vt recepta in anima, est

formaliter iniustitia & iniquitas; ergo etiam secundum istam rationem non potest esse à Deo plusquam permissiue; *consequentia* patet, quia Deus non est causa iniustitiæ & iniquitatis; & *antecedens* probatur, quia homo dicitur formaliter iniustus, & malus ab inordinatione peccati, prout est in ipso.

Confirmatur, quia sequitur, Deum velle, quod inordinatio peccati recipiatur in anima; quod impugnari potest omnibus testimonijs, quibus solet probari, Deum non posse velle peccatum.

Confirmatur secundo, quia non potest aliqua causa concurrere ad receptionem huius inordinationis in anima, nisi concurrat ad processionem ipsius ab eadem anima; sed Deus non potest concurrere ad processionem, plusquam permissiue, vt etiam authores oppositæ sententiæ fatentur: ergo neque ad receptionem, probatur maior, quia receptio habet intrinsecam dependentiam à processione ex voluntate, neque potest fieri nisi ipsa mediante: ergo quod non est causa processionis ex voluntate, non potest esse causa receptionis in ipsa.

B *Neque fauet* illi solutioni exemplũ crucifixionis Christi; *quia* non erat formaliter ipsa malitia peccati, neque bonitas moralis satisfactionis, sed materiale, quod denominabatur iuxta exigentiam voluntatis, à qua habebat esse voluntariam; & quia vt actio habebat esse voluntariam à voluntate crucifigentium, à qua procedebat, quæ erat mala; & vt passio recepta in Christo habebat esse voluntariam à voluntate Christi, quæ erat bona; ideo *secundum priorem* rationem fuit peccatum, & mala; & *secundum posteriorem* rationem fuit bona, & opus satisfactionis. At vero inordinatio peccati est essentialiter & formaliter ipsa malitia peccati, ideoque siue consideretur vt procedens à voluntate, siue vt recepta in ipsa, non potest esse bona, sed semper est mala, quia semper retinet eandem essentiam. Et ratio huius est, quia idem materiale per ordinem ad diuersa potest habere distinctas & oppositas denominationes: non tamen id, quod est vltimum formale respectu alicuius denominationis: vt, eadem albedo dicitur similis & dissimilis respectu diuersorum, non tamen eadem similitudo in quantum est similitudo.

C *Tertio* respondet Canus loco citato, & cum eo aliqui ex recentioribus Thomistis, non omnem pœnam esse à Deo, sed solum illam, quæ ita est pęna, vt simul non sit culpa.

Sed hac solutio in primis est cõtra D. Thomam, qui 1. p. q. 48. art. 6. docet absolute, & absque vlla limitatione, malum pœnæ esse à Deo; & contra Augustinum, qui to. 1. lib. 1. retract. cap. 26. inquit, quod cum dixit, Deum non esse authorem mali, non est intelligendum de malo pœnæ; *quoniam malorum pœna, licet mala sit ipsis malis, tamen in bonis Dei operibus est; quia iustum est vt mali puniantur, & bonum est omne, quod iustum est.*

Et præterea videtur esse contra illud Isaiæ 45. *Ego Dominus creans malum.* & Amos. 3. *si est malum in ciuitate, quod Dominus non fecerit*; quibus locis per *malum* intelligitur pœna, vt Hieronymus, & omnes communiter exponunt.

Et tandem impugnatur hac ratione, si inordinatio peccati esset pœna peccati, responderet ei, quatenus est violatio diuini regiminis; ergo debet esse à Deo, iuxta doctrinam D. Thomæ art. 1. huius quęstionis.

Et Confirmatur, quia omnis punitio iusta transgressionis alicuius legis pertinet ad authorem ipsius legis; ergo etiam punitio peccati, quatenus est transgressio diuinæ legis, pertinet ad Deum.

Neque est admittenda distinctio Almaini tra. 3. moralium, cap. 29. in pœnam *inflictam* & *contractam*; quoniam quæcumque pœna, si sit punitio iusta transgressionis alicuius legis, debet prouenire ab authore ipsius legis, vel ab eo, qui gerit vices ipsius.

§. 4. *Dissoluuntur rationes contrariæ opinionis.*

A*D primum*, respondetur, negando maiorem, si intelligatur vniuersaliter, de priuatione cuiuscumque boni conuenientis; nam priuatio boni honesti, & moralis, non potest esse pœna, propter rationes adductas pro conclusione; & ex hoc patet solutio *ad Confirmationem*.

Ad secundum, respondetur negando antecedens, & ad probationem dicendum est, neutram conditionem conuenire inordinationi peccati; & ad id, quo probatur, primam conuenire ipsi, respondetur, quod (vt modo dicebam) non quodcumque malum potest esse pœna, sed requiritur, quod non sit malum morale; Et vt respondeamus ad id, quo probatur idem de *secunda*, *supponendum* est, quod, sicut dupliciter dicitur aliquid voluntarium, scilicet quia *procedit à voluntate vt à principio*, & *placet ipsi vt obiectum*; ita etiam potest dici inuoluntarium dupliciter, scilicet quia non procedit à voluntate; & quia est contra eam, & displicet ei; & *hoc supposito*, respondetur *primo*, ad pœnam requiri, quod sit inuoluntaria primo modo, & culpam non posse esse inuoluntariam illo modo, cum sit de eius ratione, procedere à voluntate peccantis vt à principio. *Neque* contra hoc habent vim ea, quæ objiciuntur in argumento: *quoniam*, quamuis inordinatio peccati aliquo modo sit expresse nolita, vt in priori exemplo; tamen procedit à voluntate, vt à principio; & pœna in illo casu non ita procedit à voluntate, sed solum dispositiue, & demeritorie; & quamuis aliquando pœnæ procedant à voluntate vt à principio, vt in alijs exemplis: tamen non id postulant, quatenus pęnæ sunt, vt dixi in 3. ratione, qua probaui conclusionem.

Secundo Respondetur, admittendo, requiri ad pœnam quod sit inuoluntaria secundo modo; hoc est, quod sit contraria voluntati, sicut dici solet ab omnibus communiter, & à D. Thoma 1. p. q. 48. art. 5. & 3. contra gentes c. 141. & ad id, quo probatur, etiam hoc posse conuenire culpę, saltem eo modo quo conuenit veris pœnis; respondetur cum D. Thoma in hoc posteriori loco, esse discrimen inter inordinationem peccati, & pœnam, si absolute & secundum se considerentur, quoniam inordinatio peccati, licet non sit volita directe, quia nemo intendens ad malum operatur; tamen non est contraria voluntati, quatenus est inclinatio to-

tio totius suppositi, quia non repugnat directe integritati & bonę dispositioni totius suppositi. At vero pæna, licet quandoque sit volita in ordine ad aliquem finem intentum à voluntate, vt cum aliquis volt infligere sibi pænam ad satisfaciendum pro suis peccatis: tamen si absolute, & secundum se consideretur, & sine ordine ad aliquem finem, semper est contraria voluntati, quia directe repugnat integritati suppositi; & ex hoc patet solutio ad id, quo probatur, non requiri conditionem istam ad pænam; quoniam in duobus primis exemplis pæna non est volita simpliciter, & secundum se, sed ex causa, scilicet *in primo* ad satisfaciendum; in *secundo* ad exequendam propriam voluntatem circa aliud obiectum distinctum à permissione, quę in illo casu est pæna; & in *tertio exemplo*, pæna, quantum est ex sua natura, est contraria voluntati, quamuis peculiari Dei prouidentia, aut propter ignorantiam fiat, quod non displiceat ei actu; Sicut etiam subtractio bonorum spiritualium est maior pæna, quam subtractio temporalium; & tamen hæc sæpe propter ignorantiam, aut prauum affectum hominum displicet actu magis quam illa. Hæc solutio placet etiam FERRARIENSI 3. contra gentes, cap. 158. quamuis non vtatur distinctione ista ex parte pænæ, sed ex parte ipsius voluntatis; quam dicit posse considerari duobus modis, scilicet *absolute*, & secundum suam naturam, aut *supposita* aliqua conditione, & sumendam esse priori modo, quando dicimus, pęnam esse contrariam voluntati, & non culpam.

Ad tertium, concesso antecedenti, neganda est consequentia; & ratio discriminis est, quia permissio est volita, & ordinata à Deo ad punitionem peccati præcedentis; peccatum vero non potest esse ita volitum.

Ad primam confirmationem Respõdetur, quod (vt D. THOMAS docet supra q. 79. art. 3.) induratio & obstinatio importat duo, scilicet subtractionem gratiæ, & motum animi humani inhærentis malo: & quantum ad primum, non est culpa, & est à Deo volita, & potest esse pęna; tamen quantum ad secundum est culpa, & non est à Deo volita, sed permissa; neque habet rationem pænæ.

Ad secundam confirmationem Respondetur, distinguendo antecedens; nam quod Deus permittat peccatum in punitionem alterius peccati, potest duobus modis intelligi; scilicet *ita vt* dicamus, Deum ordinare ipsam permissionem peccati in punitionem; *vel ita vt* dicamus, ordinare ipsum peccatum; & *priori modo* intellectum est verum, *posteriori* vero falsum, vt modo dicebamus; & ita neganda est consequentia; & ad probationem, dicendum est, non seruari paritatem inter bonum respectu meriti, & malum respectu culpæ, nisi malum sit volitum & ordinatum ad punitionem culpæ, sicut bonum est volitum & ordinatum ad præmium meriti

Ad vltimum Respondetur, testimonia illa scripturę & sanctorum exponenda esse iuxta secundam conclusionem articuli, vel de permissione, quæ præcedit peccatum, vel de malis, quę consequuntur ipsum, scilicet de infamia, anxietate, labore, infirmitate, & alijs similibus, Et hoc in testimonio Pauli videtur satis apertum ex illis verbis, *propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum*, quoniam in eis satis insinuatur, *traditionem* illam fuisse pænam peccatorum, de quibus Paulus loquebatur; & per *traditionem* intelligitur permissio incidendi in peccata, & subtractio auxiliorum, quibus impedirentur, vt dixi supra q. 79. art. 1. & eodem modo exponi possunt testimonia sanctorum; aut de malis consequentibus, quod ex verbis ipsorum poterit cognosci.

Neque obstat, quod in primo dicat AVGVSTINVS, animum inordinatum esse sibimet pænam, quoniam non est eius sensus, esse pænam quantum ad inordinationem, quę constituit peccatum in ratione culpæ; sed quantum ad perturbationem, & anxietatem, quæ sequitur ex ea.

CIRCA SECVNDAM conclusionem articuli, NOTA, quod primum modum ex illis tribus, quibus in ea dicitur, posse peccatum esse pænam peccati, impugnat SCOTVS q. citata, §. *sed iste modus*, quia sequitur ex eo, non esse in hominis potestate vitare illa peccata, quæ sequuntur ex permissione pænali; & ex consequenti non posse imputari homini ad culpam; & probat sequelam, quia ad vitandum peccata necessarium est auxilium Dei, & in eius subtractione consistit illa punitio, & illa pæna. *Sed respondetur* negando sequelam, & ad probationem, dicendum est, Deum non subtrahere auxilium, quod est simpliciter necessarium ad vitandum illa peccata; sed alia auxilia magis specialia, quibus impedirentur, vt explicui supra quæst. 79. & dicam latius in materia de gratia.

CIRCA TERTIAM conclusionem NOTA, quod cum dicit D. THOMAS, peccatum, quantum ad substantiam actus, posse esse pænam, non solum alterius peccati, sed etiam sui ipsius; non loquitur de ipsa substantia actus secundum se (quia sic non est posterior peccato, quod tunc committitur, nec distinguitur ab eo; sed concurrit ad eius constitutionem vt quid materiale, & ex consequenti non potest esse eius pæna) sed quantum ad tristitiam & molestiam, quæ sequitur, vel propter laborem, quem necesse est subire ad eius executionem; vel propter naturam ipsius actus, vt constat in actu inuidiæ, & iræ.

Ex conclusionibus huius articuli, & ex his, quæ circa eas dicta sunt, sequitur quid sit respondendum ad quæstionem, quam supra q. 79. art. 1. dixi explicandam esse isto articulo: scilicet, *an Deus sit causa peccati, quatenus est pæna peccati?* nam cum dictum sit, peccatum non esse pænam, quantum ad inordinationem, sed solum quantum ad antecedentia, & consequentia, & quantum ad substantiam actus; aperte sequitur, quod quamuis omnis pęna iusta peccati, sit à Deo, vt nos etiam diximus: non sit necesse concedere, quod Deus est causa peccati quantum ad inordinationem, vel formale peccati, sed solum quod est causa permissionis, & illorum effectuum, & substantiæ actus. Quomodo vero concurrat ad hæc omnia, explicatum est q. citata. art. 1. & 2.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ?

CONCLVSIO est affirmatiua. *Quæcunque peccata auertunt à Deo charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.*

COMMENTARIVS.

§. 1. *Diuisio pœnæ peccati, in pœnam damni & pœnam sensus, est de fide.*

NOTANDVM, peccato mortali respondere duas pœnas, *vnam damni*, & *alteram sensus*, vt dicemus articulo sequenti, & vtramque futuram esse æternam, ita vt nunquam habeat finem: & hoc est certum secundum fidem, vt patet Matthæi cap. 25. *clausa est ianua*; & postea; *ite maledicti in ignem æternum*; & in fine, *& ibunt hi in supplicium æternum*. 1. ad Corinthios 6. *an nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? nolite errare, neque fornicarij, neque idolis seruientes, &c. regnum Dei possidebunt*. 2. ad Thessalonicenses. 1. *qui pœnas in interitu æternas dabunt*. Isaiæ vltimo, *vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur*; quæ verba ad pœnas inferni referuntur Marci 9. vbi ita dicitur, *bonum est tibi introire in vitam claudum, quam duos pedes habentem mitti in gehennam ignis inextinguibilis, vbi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur*. Et Apocalypsis 14. *& fumus tormentorum eorum in sæcula sæculorum ascendet*. Et præterea idem ex Symbolo Athanasij habetur, & ex deffinitione Ecclesiæ, vt patet ex epistola SOPHRONII recepta in 6. synodo generali, act. 11. & ex Concilio LATERANENSI sub INNOCENTIO 3. & refertur c. firmiter de summa Trinitate & ex TRIDENTINO, sessione 6. decreto de iustificatione cap. 14. & 15. & can. 30. & sessione 14. can. 5. de Sacramento pœnitentiæ, & ex cap. *Maiores* de baptismo, & tandem habetur ex communi consensu fidelium, & ex traditione sanctorum; nam in hoc conueniunt AVGVSTINVS tom. 5. lib. 12. de ciuitate cap. 20. & lib. 21. cap. 2. 17. 18. 23. & 24. & tom. 8. super psalmum 49. in illa verba *ignis ante ipsum præibit*. GREGORIVS lib. 15. moralium, cap. 9. & lib. 4. dialogorum c. 43. HIERONYMVS in epistola ad Auitum cap. 1. & 5. & in epistola ad Pammachium cap. 3. quibus locis damnat vt errorem, asserere oppositum de dæmonibus; & in Apologia aduersus Ruffinum, & in cap. 3. Ionæ. CYPRIANVS in tractatu de resurrectione Christi. CHRYSOSTOMVS hom. 25. & 31. in epistolam ad Romanos in expositione morali, & homilia 9. in priorem ad Corinthios in principio. & hom. 2. in priorem ad Thessalonicenses in principio. THEOPHILVS Alexandrinus in epistola secunda paschali quæ habetur tom. 1. Bibliothecæ sanctorum patrum. THEOPHILACTVS in illud Lucæ 16. *& super hæc omnia inter vos & nos hiatus magnus firmatus est, vt hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde transcendere ad nos*. Ex quo loco dicit colligi aperte veritatem hanc: & super illud 2. ad Thessalonicenses 1. *qui pœnas luent interitum æternum*. OECVMENIVS ibidem & IVSTINVS martyr apologia 1. & 2. pro Christianis.

§. 2. *Excluduntur multi errores circa pœnas damnatorum.*

EX HAC veritate *possunt refelli plures errores* circa finem pœnæ damnatorum. PRIMVS est eorum, qui absolute dicebant, supplicia, tam hominum, quam dæmonum, habitura aliquando finem. Hunc errorem tribuunt ORIGENI HIERONYMVS in epistolis citatis, & in epistola ad Pammachium & Oceanum c. 1. & lib. 2. aduersus Pelagianos cap. 9. post medium, AVGVSTINVS tom. 6. lib. de hæresibus cap. 43. & tom. 5. lib. 21 de ciuitate Dei. c. 1. THEOPHILVS Alexandrinus loco citato, & THEOPHILACTVS locis citatis tribuit eum Origenistis, & ex recentioribus, CASTRO in opere aduersus hæreses, verbo *beatitudo* hæresi 3. & verbo *infernus* hæresi 2. *Verum est* quod alij conatur liberare Origenem ab hac nota, vtentes ad hoc communi illa excusatione, quod eius libri ab hæreticis, & maleuolis hominibus sint violati: ita PAMPHILVS martyr in apologia pro Origene, PICVS MIRANDVLANVS in apologia quæst. 7. SOTO in 4. dist. 45. q. 2. art. 2. & dist. 50. q. vnica art. 1. post quartam conclusionem, & alij ex recentioribus. Quam tamen excusationem impugnat HIERONYMVS in epistola ad Pammachium & Oceanum. c. 4. vbi, & in proœmio librorum aduersus Pelagianos, contendit, apologiam, quæ nomine sancti PAMPHILI citatur, non fuisse ab ipso conscriptam, sed desumptam ex quodam libro EVSEBII Cæsariensis à Didymo, vel ab alijs, quod etiam late probat MARIANVS VICTORIVS in epistola ad lectorem, quæ habetur ante eandem apologiam, in secunda parte tom. 9. operum D. Hieronymi. *Verum* in hoc non est multum immorandum, cum difficile sit, & parum necessarium, colligere ex operibus Origenis, quæ habemus, quid circa rem hanc senserit: qui voluerit videre testimonia eius, quibus videtur fauere vtrique parti, & interdum sequi vnam, & interdum alteram; legat SIXTVM SENENSEM lib. 5. bibliothecæ sanctæ. annot. 131. & collectanea de rebus Origenis, quæ eius operibus præfixit GENEBRARDVS.

NEQVE fauet huic errori HIERONYMVS, cum in illud ad Ephesios 1. *super omnem principatum & potestatem & virtutes*, dixit, *in angelis esse profectus, & honores, ascensiones, & descensiones, incrementa, & imminutiones*, vt ei obijcit RVFFINVS lib. 1. inuectiuarum contra ipsum HIERONYMVM; nam, vt aduertit SIXTVS SENENSIS lib. 6. bibliothecę sanctæ annota. 292. solum voluit significare, diuersa angelorum officia, imo ipse ita hæc exposuit loco statim citando ex apologia.

Neque etiam fauet ei in alijs testimonijs, quæ idem RVFFINVS ibidem obijcit ipsi: scilicet, in illud ad Ephesios 1. *vt simus in laudem gloriæ, qui ante sperauimus in Christo*; & in illud capitis 2. *vt ostenderet in sæculis superuenientibus, &c.* & in illud capitis 4. *ex quo totum corpus compactum & conglutinatum*, &c. nam in ipsis locis non loquitur ex

propria sententia, sed ex sententia aliorum, vt ipse dicit respődens ad has obiectiones, in apologia ad Pammachium & Marcellinum aduersus Ruffinum lib. 1. cap. 6. Et quod ipse senserit, pænas damnatorum nunquam finiendas, constat ex locis citatis, & ex lib 2. huius apologiæ, cap. 2. & ex commentarijs in caput tertium Ionæ peculiariter vbi id nonnullis argumentis confirmat, quæ refert Sixtus lib. 6. annotatione 290.

SECVNDVS error fuit eorum, qui saltem *pænas hominum* dicebant esse finiendas: quem RVFFINVS loco citato tribuit etiam HIERONYMO: quia glossa interlinearis in illud Isaiæ 14. *tu autem proiectus es, &c.* quæ desumpta est ex libro 5. commentariorum HIERONYMI, sic ait: *etsi omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu nunquam habebis.* Sed respondetur *primo*, HIERONYMVM loqui ex aliorum sententia, vt constat ex verbis ipsius lib. citato in illud capitis 14. *omnes reges gentium vniuersi dormierunt, &c.* quæ sunt ista: *Alij vero locum istum sic interpretantur: omnes animæ apud inferos aliquam requiem accipient, tu solus in extremas tenebras relegaberis*; vbi aperte refert aliorum sententiam. *Secundo* respondetur cum D. THOMA in 4. d. 46. q. 2. verba illa accipienda esse, vt dicta non absolute, sed ex suppositione cuiusdam impossibilis, ad exaggerandam magnitudinem peccati, in quod se diabolus vltro deiecit: vide SIXTUM. lib. 5. anno. 225.

TERTIVS error fuit eorum, qui dicebant, *Christianorum pænas* habituras esse finem: quem etiã errorem RVFFINVS loco citato, & quidam STANISLAVS Pannonia (vt refert SIXTVS Senensis lib. 6. bibliothecæ annota. 290. & lib. 5. annota. 229) tribuunt HIERONYMO, qui in fine commentariorum in Isaiam, ita inquit, *Peccatorum atque impiorum, & tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda, atque purganda sunt, moderatam arbitramur & mistam clementiæ sententiam iudicis*, & lib. 2. aduersus Pelagianos, cap. 9. post medium: sic ait: *Christianos, si in peccato præuenti fuerint, saluandos esse post pænas dicimus*, Sed respondetur cum SIXTO in eisdem locis, quod loquitur de igne & pænis purgatorij.

QVARTVS error fuit eorum, qui (vt refert AVGVSTINVS lib. citato de hæresibus cap. 79. & PHILASTRIVS in lib. de hæresibus in capite, cui titulus est, de Christi descensu ad inferos; & CASTRO verbo *infernus* hęresi secunda) dicebant, pænas eorum hominum, qui post Christi aduentum sunt damnati, futuras esse perpetuas; non vero pænas eorum, qui pręcesserũt, quoniam isti extracti sunt ab eis descensu Christi ad inferos. Qui error potest etiam impugnari testimonijs adductis, quia in eis fit sermo vniuersaliter, de omnibus hominibus: & *pręterea*, quia aliàs peioris conditionis sunt, qui sequuti sunt aduentum Christi, quam qui pręcesserunt.

VLTIMVS error est eorum, qui dicebant, pænas futuras esse æternas, non tamen habituras esse eandem, & æqualem semper intensionem: sed interdum maiorem, interdum minorem, & hac vicissitudine continuandas esse in perpetuum. Et quamuis hæc sententia in hoc differat à pręcedentibus, quod concedit ęternitatem pænarum; tamen etiam est error, quia cum dicuntur *æternæ*, significatur, quod habent quendam modum immu-

A tabilitatis, qui consistit in hoc, quod neque augentur, neque minuuntur; & cum dicuntur absolute *inextinguibiles*, significatur, quod nullo modo minuuntur, aut remittuntur; quoniam ignis, qui potest minui, non appellatur simpliciter inextinguibilis; quod probatur ex testimonijs adductis, quoniam in eis non solum significatur, pænas nõ esse finiendas, sed etiam non esse remittendas; & *præterea* ex illo Ecclesiastæ 11. *si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.*

SED aduertenda sunt duo: PRIMVM est, quod quando dicimus, pęnas damnatorum futuras esse æternas, loquimur secundum legem ordinariam Dei: nec disputamus, an ex particulari dispensatione ipsius habuerint in aliquo finem, sicut dici solet de anima TRAIANI, & de alijs; quoniam de hoc agunt Theologi in 4. dist. 45. vbi videndus est SOTO q. 2. art. 2. in solutione primi: ABVLENSIS 4. regum cap. 4. quæst. 57. & Sixtus Senensis lib. 6. bibliothecę sanctę annota 43. *Alterum* est, quod illud Isaiæ 24. *& congregabuntur in congregatione vnius fascis in locum, & claudentur ibi in*
B *carcere, & post multos dies visitabuntur*, solet adduci pro sententia Origenis, vt Hieronymus ibidem aduertit: sed ad hoc facile respondent, qui dicunt caput illud non intelligi de vastatione mundi tempore iudicij, sed de destructione Iudeæ, quæ facta est tempore captiuitatis, & potissimum de ea, quę facta est post Christi passionem: nam verbum *visitabuntur*, sumitur pro *liberabuntur*, & dicunt, Iudæos post primam vastationem liberatos fuisse, cum reducti sunt de captiuitate; & post secundam liberandos esse spiritualiter, cum conuertentur ad Christum. *Secundo* respondetur cum Hieronymo, ibi, fieri sermonem de detrusione malorum in locum inferni, quæ fiet tempore iudicij: & illis verbis, *& post multos dies visitabuntur*, significari, quod perpetuo punientur in hoc carcere; nam *visitatio* vt inquit Hieronymus, potest significare *remedium, & correptionem*, hoc est punitionem; & in isto loco significat *punitionem*; & *multi dies futuri* significant non numerum dierum, qui aliquando sit finiendus; sed permanentiam punitionis in tota duratione futura, vt sit sensus, *post multos dies*, id est, quantumlibet multi dies pertransierint, semper visitabuntur, hoc est punientur.

C SED restat difficultas,

§. 3. *An pæna æterna sit proportionata culpæ, an vero sit maior, quam culpa ipsa mereatur?*

ET VIDERI potest alicui hoc secundum, quia delectatio, & malitia peccati fuit breuissima; ergo pęna æterna secundum durationem non est proportionata ipsi; patet *consequentia*, quia infinitum nullam habet proportionem cum finito.

Confirmatur primo, quia glossa ordinaria in illud psal. 71. *ex vsuris & iniquitate redimet animas eorũ*, inquit, *vsuras esse peccata, quæ nobis, cum multo & magno fænore pænas pariunt, Deus enim plus exigit in pænis, quam commissum sit in culpis*, quę verba desumpta sunt ex Augustino in expositione eiusdem versiculi.

Confirmatur secundo, quia pęna culpæ ordinatur

ad pur-

ad purgationem ab ipſa culpa; ergo vt ſit proportionata culpæ, non debet eſſe maior, neque minor, quam ſit neceſſarium ad huiuſmodi purgationem; & ex conſequenti, non debet eſſe æterna; probatur *antecedens tum* inductione facta in omnibus pœnis humanis *tum etiam* quia alias eſſet volita ab infligente eam propter ſeipſum, hoc eſt, quia ex ea ſumit delectationem, quod repugnat diuinæ bonitati.

AD HOC DICO PRIMO, *quamuis pœna æterna non eſſet proportionata culpæ, ſed eſſet maior, quam culpa mereatur; non eſſet Deus iniuſtus, neque faceret iniuſtitiam peccatori; tamen pœna quantum ad id, in quo excederet demeritum culpæ, non haberet ſimpliciter rationem pœnæ*: PRIMA PARS patet, quia Deus ratione vniuerſalis dominij poſſet detrudere omnes homines in infernum, ſine ipſorum iniuria; ergo melius poterit peccatores. SECVNDA etiam patet, quia pœna ſimpliciter ſumpta importat ordinem ad culpam, vt D. THOMAS docet art. 7. huius quęſtionis: ſed exceſſus ille pœnæ in caſu poſito non importaret ordinem ad demeritum culpæ, ſed proueniret ſolum ex libera voluntate Dei; ergo non eſſet pœna ſimpliciter.

DICO SECVNDO *ſatis eſt, quod lege & voluntate Dei ſit ſtatuta pœna æterna contra culpam mortalem, vt huiuſmodi pœna ſit proportionata demerito ipſius culpæ, & ſecundum ſe totam habeat ſimpliciter rationem pœnæ*. Probatur, quia ſatis eſt, vt dicamus hoc de pœna ſtatuta per legem humanam; quod talis lex facta fuerit à legiſlatore prudenti & recto: ergo, à fortiori eſt dicendum de pœna ſtatuta per legem Dei.

Confirmatur primo, quia lex & voluntas Dei eſt per ſe iuſta.

Confirmatur ſecundo, quia de pręmio ęterno concedimus, eſſe proportionatum & ſecundum ſe totum habere rationem pręmij reſpectu meriti temporalis, quia voluntate & lege Dei eſt ſtatutum vt præmium talis meriti; ergo ſimiliter concedendum eſt, pœnam æternam eſſe proportionatam, & ſecundum ſe totam habere rationem pœnæ reſpectu peccati temporalis, quia voluntate & lege Dei eſt ſtatuta in punitionem talis peccati.

DICO VLTIMO, *ex parte ipſius peccati mortalis ſecundum ſuam naturam eſt aliquid, ratione cuius pœna æterna eſt ipſi proportionata: ita vt non excedat eius demeritum.* Huius concluſionis variæ ſolent aſſignari rationes, de quibus videndus eſt D. THOMAS 3. contra gentes cap. 144. ſed mihi ea videtur optima, qua ipſe D. THOMAS vtitur in hoc articulo in corpore, & articulo ſequenti ad tertium; & articulo 5. in corpore, ſcilicet, quod inordinatio peccati mortalis, quantum eſt de ſe, eſt æterna; ergo etiam reatus pœnæ eſt æternus, quantum eſt de ſe; ergo etiam pœna ei correſpondens eſt æterna; patet *vtraque conſequentia*; quia reatus pœnæ ſequitur ex inordinatione, ſiue ex peruerſione ordinis; (vt D. THOMAS docuit articulo primo huius quæſtionis) & ideo quamdiu manet peruerſio ordinis, neceſſe eſt quod maneat reatus, & conſequenter etiam pœna; quia non poteſt finiri pœna manente reatu, hoc eſt obligatione patiendi eam; & *antecedens* probatur à D. THOMA, quia inordinatio peccati mortalis excludit ab anima Deum in ratione finis vltimi, quia eſt auerſio ab ipſo; ergo, quantum eſt de ſe, eſt irreparabilis, & ex conſequenti æterna; *hanc conſequentiam* probat D. THOMAS, quia ſemper defectus, quo ſubtrahitur principium, eſt irreparabilis naturaliter, vt patet in morte, qua ſubtrahitur principium vitæ; & in cæcitate qua ſubtrahitur principium videndi; At finis vltimus eſt principium ordinis, & ſubiectionis in volunntate, & in potentijs quæ ab ipſa mouentur, & ita habet quaſi quoddam dominium reſpectu omnium motuum, qui à voluntate procedunt. Poteſt etiam facilius probari illud *antecedens*, quia homo ſine gratia non poteſt offerre aliquid in compenſationem violatæ ſubiectionis ad Deum, & eius legem; & gratia excluditur per peccatum mortale.

SED OBIICIES contra hanc rationem, quod iuxta eam, tota ratio æternitatis pœnæ ex parte peccati ſumitur ex auerſione, quia ex ea ſumitur ratio æternitatis ipſius peccati; ergo non explicatur in ea id, quod ex parte peccati eſt cau[illegible] æternitatis pœnæ ſenſus: ſed ſolum id, quod eſt cauſa æternitatis pœnæ damni, patet *conſequentia*, quia (vt D. THOMAS docet articulo ſequenti) pœna ſenſus reſpondet conuerſioni, & pœna damni auerſioni.

Reſpondetur primo negando antecedens, & ad probationem dicendum eſt, quod quamuis ratione diſtinguamus auerſionem à conuerſione in peccato mortali, vt quædam tribuamus vni, & non alteri; tamen hoc non fit præſcindendo vnam ab altera, ſed per quandam appropriationem; nam auerſio actualis, & conuerſio non poſſunt à ſe inuicem pręſcindi, ſed ſunt vna conuerſio auerſiua, & vnum malum, vt dixi de peccato commiſſionis in communi ſupra quæſt. 71. artic. 6. & iſtud malum eſt, quantum eſt de ſe, irreparabile.

Secundo Reſpondetur negando conſequentiam, & ad probationem dicendum eſt, illam doctrinam D. THOMÆ intelligendam eſſe ſecundum quandam accommodationem, quia etiam auerſio punitur pœna ſenſus, vt ibi explicabo.

Sed obijcies rurſum, quia ex illa ratione videtur ſequi, quod æternitas pœnæ non reſpondeat peccato actuali ſecundum ſe, quia ſic non eſt æternum; ſed quantum ad maculam vel peccatum habituale, quia ſic durat, & permanet in homine.

Ad hoc aliqui videntur concedere ſequelam, quibus videtur fauere D. THOMAS articulo ſequenti ad tertium, vbi inquit, quod duratio pęnæ reſpondet durationi culpæ, non ex parte actus, ſed ex parte maculæ; & CONRADVS in hoc articulo circa ſolutionem primi refert pro iſta ſolutione SCOTVM in 4. diſtinctione vltima circa finem in ſolutionibus argumentorum, cum quoad eius explicationem diſtinguit duo in pœna, ſcilicet acerbitatem ſeu intenſionem; & durationem: & primum dicit cadere ſub demerito peccati, non autem ſecundum, ſed reſpondere durationi ipſius.

Sed mihi hæc ſolutio non placet, quia negari non poteſt, quod æternitas pœnæ cadat ſub demerito peccati; quia etiam ipſa æternitas pertinet ad pœnam, & ex conſequenti reſpicit demeritum

culpæ,

culpæ; & ita concedimus, propter peccatũ mortale esse aliquem dignum pœna æterna, & nõ propter peccatum veniale; & esse dignum pęna est mereri eam; & Matthæi 25. peccatores propter sua peccata damnantur, non solum ad pœnam absolute, sed etiam ad *pœnam æternam*, dicitur enim, *ite maledicti in ignem æternum*, & subiungitur ratio, *esuriui enim & non dedistis mihi manducare, &c.* quæ ratio non esset sufficiens, nisi eiusmodi peccatis deberetur pęna æterna. Neque etiam potest negari, quod totum demeritum sit in actuali peccato, sicut totum meritum gloriæ est in actu bono: quia solum meremur gloriam, aut pœnam, per actus bonos, aut malos, huius vitæ; quod etiam colligitur ex illo loco citato, vbi propter actus huius vitæ redditur præmium, & suppliciũ, æternum; nam bonis dicitur, *esuriui & dedistis mihi manducare, &c.* malis autem, *esuriui & non dedistis mihi, &c.* A

Quare aliter respondetur, negando sequelam, & ad probationem dicendum est, quod peccatum actuale quoad actum internum, & affectum peccantis, est virtualiter ęternum: *primo* quoniam qui tale peccatum committit, censetur virtute velle totum statum, & perpetuitatem eius: & præterea, quia, vt inquit S. THOMAS 3. con. gentes cap. 44. ratione 4. qui præfert fruitionem temporalem boni temporalis fruitioni æternę vltimi finis, multo magis vellet frui in æternum illo bono temporali. B

Et ex hoc patet solutio ad argumentum propositum in principio huius difficultatis; quoniam dici potest, quod delectatio & malitia peccati actualis, licet sit actu breuis, tamen virtualiter, & quantum ad affectum peccantis, est æterna: & ideo in iuditio Dei, (vbi, vt inquit San. THOMAS voluntas pro facto reputatur, quia Deus inspicit hominum corda) punitur pœna æterna.

Ad primam confirmationem, respondetur cum D. THOMA in 4.d.46.q.2.art.2. verba illa glossæ nõ esse intelligenda de excessu pœnę ad culpam, quantum ad demeritum culpæ, sed quantum ad eius durationem: quia pro delectatione momentanea infligitur pœna æterna.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod (vt D. AVGVSTINVS refert tom.5. lib.21. de ciuitate Dei cap.13.) quidam Platonici, quos etiam sequutus est Virgilius, existimauerunt, omnes pœnas adhiberi ad emendationem eorum, qui peccauerunt: & consequenter omnes esse purgatorias, & terminabiles; sed decepti sunt, quia sæpe pœnæ non infliguntur ad emendationem, sed vt debitus ordo seruetur in rebus per hoc, quod tanta pœna infligatur vnicuique, quanta debetur suis operibus; quod non solum est verum in pœnis inferni, sed etiam in aliquibus pœnis, quæ in hac vita infliguntur ab hominibus: vt patet cum quis interficitur, aut mulctatur exitio perpetuo. *Item* quamuis pœnæ, non solum quando statuuntur, sed etiã quando infliguntur, ordinarentur ad emendationem morum: non esset necessarium intelligi hoc respectu eorum, qui eas patiuntur; quia possunt ordinari ad emendationem aliorum, iuxta illud Prouerb. 19. *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* ita D. THOMAS loco citato, & DVRAND. in 4.d.46.q.2. ad 2. C

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccato debeatur pœna æterna, vel infinita secundum quantitatem?

PRIMA CONCLVSIO. *Peccato ex parte auersionis respondet pœna damni, quæ est infinita, in quantum est amissio infiniti boni.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Ex parte inordinatæ conuersionis respondet pœna sensus, quæ est finita.*

COMMENTARIVS.

CIRCA primam conclusionem est

I. DVBIVM.

Vtrum pœna damni sit æqualis respectu omnium peccatorum mortalium?

§. *Sententiæ affirmatiuæ authores & argumenta.*

AD hoc respondent affirmatiue PALVDANVS in 4.d.22.q.1. conclusio. secunda, DVRANDVS eadem dist. & q. num.8. CAPREOLVS q.2. art.3. in solutione ad obiectiones DVRANDI, & alij; quorum sententia probatur PRIMO, quoniam pœna damni consistit in priuatione totali diuinæ visionis: sed priuatio totalis non suscipit magis & minus, vt sæpe diximus supra: ergo neque pœna damni, & ex consequenti est æqualis respectu omnium peccatorum.

SECVNDO, pœna damni est infinita, vt D. THOMAS docet in hac conclusione: sed vnum infinitum non est maius alio; ergo neque vna pœna damni est maior alia; & ex consequenti semper est æqualis.

Confirmatur, quia D. THOMAS in argumento. *Sed contra*, supponit vt certum, quod, si peccato respondeat pœna infinita secundum quantitatem, sequatur, pœnas omnium peccatorum mortalium esse ęquales.

VLTIMO, alias sequeretur, quod pœna damni, quæ respondet peccato originali in paruulis, sit grauissima; & maior quam illa, quæ respondet multis peccatis actualibus adultorum; probatur *sequela*; quoniam puer est auersus à Deo per peccatum Adæ, & habet auersionem habitualem similem illi, quæ fuit in Adam: ergo pœna damni, quę respondet peccato originali in paruulo, est ea, quæ respondebat peccato Adę; quoniam pęna damni commensuratur auersioni, vt D. THOMAS docet in hoc articulo: Sed pœna damni quę respondebat peccato Adæ, necessario debuit esse grauissima, & maior quam illa, quæ respondet multis peccatis actualibus reliquorũ hominum, si pœna

damni

damni habet gradus, iuxta grauitatem peccatorum; quoniam etiam illud peccatum fuit grauissimum, & maius multis peccatis actualibus aliorum hominum; ergo idem dicendum est de pœna damni respondente peccato originali in paruulis.

§. 2. *Sententia negatiua vt verior eligitur.*

SED RESPONDETVR, *mihi oppositum videri verius*, scilicet, *quod pœna damni in ratione pœnæ non sit æqualis respectu omnium peccatorum; sed maior aut minor, iuxta maiorem aut minorem malitiam peccatorum*. Ita tenent ABVLENSIS in cap. 25. Mathæi q. 640. SCOTVS in 4. d. 16. q. 1. art. 1. & d. 50. q. vnica art. 4. SVPPLEMENTVM GABRIELIS in 4 dist. 44. q. 3. art. 1. conclu. 2. & ALMAINVS cap. vltimo Moralium. Et probatur *primo*, quoniam alias sequitur, quod paruuli in limbo puniantur tanta pœna damni, sicut adulti in inferno: quod videtur absurdum, quia inter pœnas damnatorum præcipua est pœna damni; ergo qui habent maiorem culpam, cuiusmodi sunt adulti, etiam ista pœna debent magis puniri, quam qui habent minorem culpam, cuiusmodi sunt pueri.

Secundo, meritis inæqualibus bonorum operum respondet præmium essentiale inæquale: ergo etiam de meritis inæqualibus malorum operum debet respondere pœna damni inæqualis; patet *consequentia*, quia sicut se habet meritum in bono opere ad præmium essentiale, ita se habet demeritum in malo opere ad pœnam damni.

Tertio, auersiones à Deo in peccatis mortalibus sunt inæquales, ergo etiam pœnæ damni respondentes peccatis ratione auersionum sunt inæquales: probatur *antecedēs*, *tum quia* auersiones actuales in peccatis mortalibus sunt ipsorum conuersiones auersiuæ, vt supra dixi; & auersiones virtuales commensurantur actualibus conuersionibus; quia tanto magis censetur aliquis auerti à Deo, quanto conuertitur ad obiectum, quod ipsi magis displicet: & similiter tanto censetur magis nolle finem vltimum beatitudinis, quanto conuertitur ad opus, quod magis impedit eius consecutionem.

SED difficultas est

§. 3. *Penes quid attendenda sit inæqualitas in eiusmodi pœna?*

AD HOC, SVPPLEMENTVM GABRIELIS loco citato respondet, quod pœnes maiorem vel minorem quantitatem gloriæ, debitam ratione meritorum, aut gratiæ, à qua quis cecidit: ita vt in eo sit maior pœna damni, cui aliquando fuit debita maior gloria ratione meritorum, & gratiæ, & ABVLENSIS cap. citato q. 639. refert hanc sententiam, & non omnino reprobat eam.

Sed mihi non placet, quia sequitur ex ea, quod, qui post plura merita cecidit in aliquod peccatū mortale non multum graue, cum quo mortuus est habeat maiorem pœnam damni; quam qui pauca, aut nulla habuit merita, & lapsus est in plurima peccata mortalia grauissima; ex quo vlterius sequitur, quod non seruetur rectus ordo iustitiæ in pœnis damni, siquidem leuiori culpæ respondeat

A maior pœna, quam grauiori.

Quod si obijcias argumentum, quo authores huius sententiæ eam confirmant, scilicet, carentiam boni non habere rationem pœnę, nisi quatenus est priuatio boni debiti: & consequenter, non esse maiorem pœnam, nisi quatenus est priuatio maioris boni debiti, & gloriam non esse debitam nobis nisi ratione meritorum & gratię; *respondetur*, quod, vt carentia beatitudinis in nobis habeat rationem pœnæ, non est necesse, quod beatitudo sit nobis debita ratione meritorum nostrorum, aut gratiæ, alias non esset pœna in eo, qui non haberet merita neque gratiam: sed satis est, quod sit quasi debita naturæ humanæ, ratione eleuationis, & ordinationis ad finem supernaturalem, in quo non importatur proprie debitum morale, sed aptitudo proxima ad habendam beatitudinem.

Secundo alij dicunt, inæqualitatem hanc, attendendam esse pænes inæqualitatem peccatorum, ex quibus demeritorie, aut dispositiue prouenit priuatio visionis Dei; ita vt, tunc ista priuatio sit maior pœna, quando prouenit ex maioribus peccatis. Hanc sententiam sequitur SOTO & ALMAIN. locis citatis, & omnes illi, quos supra retulimus sentire, priuationem gratiæ, quatenus est culpa habitualis, suscipere magis & minus, per ordinem ad peccata, à quibus procedit: *verum est* tamen, quod isti authores differunt inter se in reddenda ratione huius solutionis; nam SOTVS dicit, rationem esse, quod priuatio diuinæ visionis tanto magis torquet, quanto prouenit ex grauioribus peccatis, in quo non differt à sententia, quā sequemur vt statim dicam; At vero ALMAIN. dicit, rationem esse, quod pœna importet ordinem ad culpam, & ideo tanto est maior in ratione pœnæ, & peior patienti eam, quanto imponitur propter grauiorem culpam; & tandem *posteriores* dicunt, rationem esse, quod vniuersaliter omnes priuationes suscipiunt magis & minus per ordinem ad suas causas, quia quanto maiora & plura impedimenta apponuntur acquisitioni formæ, tanto subiectum est magis elongatum à forma, & ex consequenti magis priuatum ea; & ita dicunt, fieri, vt propter multitudinem, vel grauitatem peccatorum, vnus dicatur magis priuatus diuina visione, quam alius.

C *Sed neque* hæc sententia mihi placet, nam *ex ratione, quam assignat* ALMAIN. solum potest colligi, quod pœna accidentalis sit maior; sicut ex eo quod idem gradus gloriæ detur propter plura merita, aut propter plures titulos, non sequitur quod præmium essentiale sit maius, sed solū quod præmium accidentale, hoc est gaudium aliquod accidentale maius; & *ratio posteriorum* non sufficit, vt ipsa priuatio diuinæ visionis sit maior aut minor; quia priuationes, si sint totales, ita vt nihil relinquant in subiecto de forma sibi opposita, non suscipiunt magis & minus, etiam per ordinem ad suas causas, vt supra probaui; & est expressa sententia D. THOMÆ supra quæst. 73. art. 2.

Ideo tertio respondetur cū SCOTO & ABVLENSI locis citatis pœnam damni non solum continere carentiam diuinæ visionis, sed etiam nolitionem eiusdem carentiæ, & tristitiam ex ea consequentem: & ratione huius nolitionis & tristitiæ

posse

posse suscipere magis & minus, quamuis ratione carentiæ, aut priuationis, sit æqualis in omnibus; potest etiam addi; priuationem ipsam posse aliquo modo dici inæqualem in damnatis non quidem in ratione priuationis, sed in ratione pœnę: quia habet rationem pœnæ quatenus, quantum est ex se, est causa displicentiæ, & tristitię in voluntate: & ita vt sit inæqualis in ratione pęnæ, satis est, quod quatenus est causa tristitiæ, sit inæqualis.

Et si quæras, vnde proueniat, quod æqualis carentia diuinæ visionis sit causa tristitiæ inæqualis? *respondetur*, quod partim prouenit ex *inæqualitate peccatorum*; partim ex *dispositione diuinæ iustitiæ*, nam ex *inæqualitate peccatorum* prouenit, quod quanto aliquis ex hac vita discedit cum pluribus & grauioribus peccatis: tanto videat se esse in maiori odio, & inimicitia Dei, & ex consequenti priuari beatitudine à Deo, vt à maiori hoste & inimico.

Item videt, se, quantum est ex parte causarum, propter quas excluditur à beatitudine, esse firmius exclusum ab ea; & *tandem* videt, se, propter grauiores culpas puniri illa pœna; & istorum omnium consideratio auget in ipso tristitiam, & cruciatum: quoniam & pati pœnam à maiori inimico, & hoste, & dedisse causam maioris immutabilitatis in ipsa pœna, & causam non qualemcumque, sed turpiorem, & fœdiorem, est causa maioris tristitiæ, & cruciatus, etiam in hac vita; & hoc plane est quod sentit SOTO loco citato; Et præterea prouenit ex *dispositione diuinæ iustitiæ*, quoniam Deus in vindictam scelerum facit, quod damnatus non possit suam mentem separare à consideratione istarum rerum, & quiescere in amore sui absolute, & insuper alijs modis nobis occultis facit, quod eadem exclusio à beatitudine sit vni magis molesta, quam alteri.

§. 4. *Soluuntur argumenta primæ sententiæ.*

AD *primum* respondetur, quod pœna damni, licet ratione priuationis sit æqualis, tamen ratione tristitiæ est inæqualis. *Item* etiam ratione priuationis est inæqualis, quatenus huiusmodi priuatio est pœna, & est causa tristitiæ & cruciatus.

Ad secundum respondetur, quod pœna damni solum est infinita secundum quid: tamen simpliciter est finita; nam duo sunt in pœna damni, vt dixi, scilicet priuatio beatitudinis, & tristitia consequens; & priuatio solum est infinita, secundum quid, scilicet quatenus priuat Deo, qui est bonum quoddam infinitum, non tamen est infinita simpliciter, quia non priuat Deo vt est in seipso, sed vt est participabilis à creatura per visionem finitam & limitatam; & similiter tristitia habet quendam modum infinitatis, quia est de infinito bono amisso; tamen simpliciter est finita, *tum quia* est actus elicitus à creatura, & à creatura non potest elici actus infinite intensus; *tum etiam quia* non est de amissione Dei in se, sed de amissione participationis finitæ & limitatæ.

Ad Confirmationem respondetur, D. THOMAM loqui de infinitate intensiua; quoniam de ea agit in hoc articulo, vt recte aduertit CONRADVS; & loquendo de ea est verum, quod vnum infinitum non est maius alio.

A

Ad tertium respondetur, negando sequelam, & ad probationem, dicendum est, quod pœna damni commensuratur auersioni actuali, quoniam in peccato actuali consistit tota ratio demeriti, vt dixi; cæterum non commensuratur ei sumptæ absolute, sed quatenus est voluntaria; & quoniam auersio peccati Adæ, quod deriuatur ad eius posteros, non fuit voluntaria ipsis per propriam voluntatem, sed per voluntatem capitis; ideo ex hac parte multum minuitur in eis grauitas huius pęnæ, & ita non est in ipsis causa tristitię, aut cruciatus, vt dixi supra q. 81. in fine, cum agebam de pœna peccati originalis.

CIRCA eandem conclusionem, & simul *circa secundam*, est

II. DVBIVM.

B

An pœna, quæ respondet peccato mortali, sit de facto finita in intensione?

POTEST hoc disputari de vtraque pęna scilicet damni, & sensus; quoniam etiam pœna damni habet suum modum intensionis, secundum quem potest esse maior & minor; vt explicui dubio præcedenti. Et *pars negatiua* probatur primo de pęna damni, quoniam hæc respondet auersioni: sed auersio est infinita; ergo etiam pœna damni. *Maior* patet ex prima conclusione; & *minor* probatur, quia quantitas malitiæ auersionis sumitur ex dignitate, & perfectione obiecti, à quo peccator auertitur, vt videtur colligi ex doctrina D. THOMÆ supra quæst. 73. art. 9. vbi docet, malitiam peccati aggrauari ex dignitate personæ, contra quam peccatur; sed qui peccat mortaliter auertitur à Deo, qui est infinitæ dignitatis; ergo malitia auersionis, quæ est in peccato mortali, est infinita.

C

Secundo probatur, idem de pęna sensus: quoniam ista pœna respondet conuersioni, sed conuersio in peccatis mortalibus habet infinitam malitiam: ergo respondet ei pœna sensus infinita; probatur *minor tum quia* conuersio non est mala nisi vt adiuncta auersioni; ergo si auersio est infinite mala etiam conuersio; *tum etiam quia* conuersio peccati mortalis infinite excedit in malitia conuersionem peccati venialis, ergo habet infinitam malitiam.

Confirmatur primo, quia, si pœna sensus debita peccato mortali esset finita, sequeretur, quod aliquod peccatum veniale posset æquari alicui mortali in pœna sensus: aut saltem plura peccata venialia simul sumpta; consequens videtur esse falsum, quia sicut inter quæcumque peccata venialia, & vnum mortale, nulla est proportio quoad culpam: ita nulla debet esse proportio quoad pęnam.

Confirmatur secundo, quia saltē videtur hoc cōcedendum esse de pœna sensus, quæ respondet aliquibus peccatis mortalibus; nam *imprimis*

odium Dei, quantum ad conuersionem, habet infinitatem ex parte obiecti, quia conuersio in peccato est actus positiuus, qui terminatur ad obiectum: & in odio Dei actus terminatur ad infinitum obiectum, scilicet ad Deum, & est contra ipsum. Et præterea actus, quo quis vult occidere infinitos homines, aut furari infinitum aurum, habet infinitam malitiam, quoniam obiectum habet infinitas partes non communicantes, quarum quæuis potest dare actui positiuo certum gradum malitiæ.

Vltimo probatur de vtraque pęna simul, quoniam peccato mortali, quod durat per vnum instans, respondet aliqua pœna damni & sensus; ergo si continuetur per vnam horam, respondebit ei vtraque pœna infinita: patet consequentia, quia in vna hora sunt infinita instantia.

SED respondetur, *vtramque pœnam esse de facto finitam secundum intensionem*. Et de pęna damni, in qua erat maior difficultas, satis probatum est hoc in solutione secundi argumenti dubij præcedentis; & de pœna sensus probatur nunc, quoniam *neque ignis* inferni, aut quidquid aliud torqueat damnatos in inferno, potest efficere in eis aliquid, quod non sit finitæ intensionis; *neque dolor*, qui inde nascitur, potest esse infinitæ intensionis, cum sit actus potentiæ appetitiuæ finitæ.

Verum aduerte, esse (quantum ad modum finitatis) discrimen, inter pœnam damni, & pœnam sensus; quoniam *pœna damni*, licet secundum intensionem sit finita, ex parte tamen obiecti habet quandam infinitatem secundum quid, vt explicui loco citato: at vero *pœna sensus* non solum est finita secundum intensionem, sed etiam ex parte obiecti, quoniam obiectum pœnę sensus sumptæ pro ipso dolore est ea dispositio, quæ ab igne vel alio corpore torquente fit in damnato, quatenus est ipsi damnato mala & disconueniens; & huiusmodi dispositio non potest esse infinite disconueniens damnato.

AD PRIMVM respondetur, quod auersio est infinita solum secundum quid ex parte obiecti, quoniam est recessus ab obiecto infinitæ dignitatis & bonitatis: tamen secundum intensionem, & simpliciter, est finita, quoniam commensuratur conuersioni, & affectui peccantis, vt dixi dubio præcedenti, & forsan explicabo magis quæstione sequenti, & ita seruatur proportio inter hanc auersionem; & pęnam damni, quę ei respondet; quoniam etiam pœna damni est infinita secundum quid ex parte obiecti, quia est amissio boni infiniti, & tristitia de hac amissione, & est finita simpliciter, vt explicui loco citato.

Ad secundum respondetur negando minorem: & ad *primam* probationem dicendum est, quod neque auersio habet infinitam malitiam, nisi secundum quid, scilicet ratione obiecti, vt dixi: & ad *secundam* respondetur *concedendo antecedens* in hoc sensu, quod malitia peccati mortalis distat infinite à malitia venialis, ita vt quantumcumque crescat malitia peccati venialis intra propriam latitudinem, nunquam adæquabit malitiam peccati mortalis, quia semper erit culpa leuis: & *negando consequentiam*, quia vt vnum extremum excedat alterum infinite in aliquo prædicato, ita vt non possit habere cum eo ęqualitatem, non requiritur, quod habeat illud prædicatum in gradu infinito; sed satis est, quod habeat ipsum cum aliquo modo, ad quem alterum extremum non potest pertingere intra propriam latitudinem; vt patet in charitate viæ & patriæ, saltem quantum ad actum; & in perfectione viri & pueri; aut lucis matutinæ, & meridianæ; & in alijs multis exemplis; & ita contingit in comparatione hac peccati mortalis & venialis; quoniam peccatum mortale habet malitiam cum modo quodam sufficienti vt sit culpa grauis; & iste modus non potest conuenire peccato veniali intra propriam latitudinem, vel ratione suæ speciei, vel propter defectum conditionum, quę requiruntur ex parte materiæ, aut modi operandi.

Ad primam Confirmationem aliqui respondent, negando sequelam, quia licet pœna sensus respondens peccato mortali sit finita, tamen aliquo modo est alterius rationis à pœna peccati venialis, & ideo quantumcumque ista crescat, nunquam poterit æquare eam: & ad hoc explicandum vtuntur exemplis paulo superius adductis. *Sed melius respondetur* concedendo sequelam, si secludamus pœnam remorsus conscientiæ, & solum fiat comparatio inter pœnas, quæ proueniunt ab igne, vel alio corpore, & non quantum ad durationem, sed quantum ad acerbitatem & intensionem, & ratio huius est quod istæ pœnæ non sunt diuersarum rationum secundum speciem, neque vna illarum includit inseparabilem imperfectionem in suo genere, qua careat altera; sicut contingit in exemplis adductis; & ideo cum ambæ sint finitæ quantum ad acerbitatem & intensionem, non debet negari, quin sint proportionabiles, & quod vna possit æquare alteram; ita respondent CAIETANVS quæst. sequenti art. 4. & CONRADVS ibid. & art. 5. huius quæstionis circa solutionem primi. DVRANDVS in 4. dist. 21. quæstione 2. ad primum CAPREOLVS in secundo dist. 5. quæst. vnica, artic. 3. ad 7. vbi refert pro eadem sententia GREGORIVM imo & D. THOMAM qui reuera multum ei fauet articulo sequenti, ad primum; vbi inquit, peccatum mortale & veniale non differre in infinitum ex parte conuersionis ad bonum commutabile; quoniam eodem modo dici poterit quod pœna sensus respondens conuersioni peccati mortalis non differt in infinitum ab ea, quæ respondet conuersioni peccati venialis, & ex consequenti est ei proportionabilis; & quæst. sequenti art. 4. in corpore, vbi loquendo de istis pœnis sensus, inquit, quod forte non sunt improportionabiles quantum ad pœnam ignis.

Ad secundam Confirmationem, respondetur, quod neque de illis peccatis est concedendum respondere eis pœnam sensus infinitam intensiue; & ad id; quod obijcitur de odio Dei, respondetur *primo*, quod pœna sensus non respondet conuersioni, & actui peccati præcise quatenus terminatur ad obiectum; sed quatenus terminatur cum tali affectu peccantis, & tanto conatu, & cum tanta intensione; quod videtur significari in illis verbis Apocalypsis 18. *quantum glorificauit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum*. Et quoniam hæc omnia in odio Dei sunt finita,

finita, ideo pæna sensus, quæ ei respondet, est finita, quamuis obiectum ipsius sit infinitum. *Secundo* respondetur cum CAIETANO, quod odium Dei ex parte actus, siue conuersionis, solum habet infinitatem ex parte *obiecti quod* odio habetur, quoniam hoc obiectum est Deus, qui est infinitus; non tamen ex parte *obiecti quo*, hoc est rationis formalis sub qua Deus odio habetur; quoniam, cum obiectum odij sit malum verum, vel apparens, non potest Deus odio haberi nisi sub ratione mali apparentis; & quia non potest apprehendi vt malus, nisi quatenus priuans bono commutabili amato, & ista ratio est finita, sicut ipsum bonũ commutabile est finitum: ideo Deus, quantum ad rationem formalem *sub qua* est obiectum odij, non habet infinitatem; & hæc solutio colligitur aperte ex doctrina D. THOMÆ 22. q. 34. art. 1.

SED contra obijciunt aliqui, quia grauitas cõuersionis non solũ sumitur ex ratione *sub qua*, sed etiam ex obiecto *quod*, est directe volitum; sed id quod directe vult, qui odio habet Deum, est, Deum non esse, quod est infinitum malum; ergo actus, qui est conuersio in odio Dei, habet infinitatem ex hoc obiecto.

Confirmatur primo, quia quando aliquis vult interficere proximum, quia priuat eum diuitijs, quas inordinate amat, tunc actus ille, vt est conuersio, non solum habet grauitatem ex ratione volendi, sed etiam ex re volita, scilicet ex morte proximi.

Confirmatur secundo, quoniam alias odium Dei non haberet maiorem malitiam, quam inordinatus amor boni commutabilis.

Ad argumentum respondetur, distinguendo *maiorem*: si enim sit sensus, grauitatem conuersionis sumi aliquo modo ex *obiecto, quod, vera est*; si tamen sit sensus, sumi ex ipso adæquate, & in gradu proportionato suæ naturæ, *falsa est*; quia obiectum quod, non terminat conuersionem, nisi vt limitatum in ratione obiecti per rationem terminandi. Et *ad minorem* dicendum est, quod licet, Deum non esse, si Deus sumatur absolute, & secundum se, sit malum infinitum; tamen si sumatur vt subest rationi, secundum quam est ei volitum, *non esse*, non est proxime & immediate infinitum malum, quia illa ratio non est infinita; & quia ita terminat actum siue conuersionem formalem odij, ideo neganda est *consequentia*. *Neque* obstat quod actus charitatis terminetur immediate ad Deum secundum se, quoniam Deo secundum se potest conuenire ratio boni, quam respicit actus charitatis, non tamen ratio mali, quam respicit odium.

Ad primam confirmationem respondetur, non esse eandem rationem de morte proximi in illo casu, & de Deo, vt est obiectum odij: quoniam proximus secundum se habet sufficientem rationem mali, vt possit esse volita ei mors per actum odij; at vero Deus, præcisa omni ratione finita, non potest apprehendi vt malus, sicut requiritur, vt possit terminare actum odij.

Ad secundam Confirmationem, respondetur, negando sequelam.

Ad id autem, quod in *argumento principali* obijcitur, de volitione occidendi infinitos homi-

A nes, respondetur negando, quod actus iste habeat infinitam malitiam; & ad probationem dicendum est, quod quamuis crescant in infinitum partes æquales ex parte obiecti, quarum quæuis de se sit sufficiens ad dandum actui certum gradum malitiæ, non sequitur quod actus, qui simul terminatur ad obiectum constans istis partibus, habeat infinitam malitiam: quia quanto plus augentur partes obiecti, tanto plus minuuntur in modo operandi conditiones requisitæ ad augmentum malitiæ, scilicet aduertentia intellectus, & conatus voluntatis, vt explicui supra cum q. 81. art. 1. agebam de peccato originali.

Ad vltimum respondetur, non respondere certam pænam singulis instantibus durationis alicuius peccati, nisi forte primo & vltimo; sed certum gradum pænæ respondere adæquate toti durationi, & proportionaliter partibus eius, quatenus in eis continentur instantia continuatiua, sicut dici solet de præmio respectu continuationis meriti, in materia de gratia & de charitate.

B CIRCA easdem conclusiones est,

III. DVBIVM.

An, dato quod de facto vtraque pæna sit finita intensiue, saltem quantum est ex natura & grauitate peccati mortalis sit infinita syncategorematice; ita vt nunquam possit peccatum mortale puniri tanta pæna secundum intensionem, vt quantum est ex parte suæ grauitatis & malitiæ, non sit dignum maiori?

AD HOC ALMAINVS tractatu 3. Moralium cap. 29. respondet *affirmatiue*, de pęna damni & sensus, vt ita explicet, qua C ratione Deus, etiam eos, qui sunt in inferno, puniat citra condignum, & probatur hæc sententia *primo*, quia nulla pæna damni aut sensus, quantumque sit magna, potest esse tantum malum, sicut quæcumque culpa mortalis; ergo quęcumque pæna exceditur à culpa mortali, & ex consequenti quæcumque pæna data, adhuc culpa mortalis est digna alia maiori; probatur *antecedens*, quia quæcumque culpa mortalis est infinite magis detestabilis, quam quæcumque pęna sensus aut damni.

Secundo, nulla pæna, quantumcunque magna est sufficiens ad satisfaciendum pro culpa mortali; ergo quacumque signata pæna adhuc culpa mortalis est digna alia maiori: probatur *consequentia*, quia pro culpa mortali debita est satisfactio, & iuste potest exigi à peccatore: ergo cum per nullam pænam possit reddi hæc satisfactio, sequitur quod quacumque signata adhuc est debita alia maior.

Tertio malitia peccati mortalis est infinita; ergo quantum est ex sua natura est digna pœna infinita syncategorematice; *consequentia* patet, quia nulla finita erit proportionata ipsi; & *antecedens* probatur, quoniam grauitas offensæ crescit ex dignitate personæ, contra quam committitur; vt D. THOMAS docet supra quæst. 73. art. 9. sed peccatum mortale est offensa commissa contra Deum qui est infinitæ dignitatis; ergo habet infinitam grauitatem.

Confirmatur; quia non minus crescit dignitas pœnę in offensa ex dignitate offensi, quam valor satisfactionis in opere satisfactorio ex dignitate satisfacientis: sed opus factum à satisfaciente infinitæ dignitatis habet infinitum valorem, vt patet in operibus Christi; ergo etiam offensa commissa contra Deum, qui est infinitę dignitatis, habet infinitum demeritum pœnæ.

PRIMA CONCLVSIO. *Peccato mortali de facto non respondet pœna infinita syncategorematice*; probatur, quia de facto solum respondet cuicumque peccato ea pœna, quę est taxata lege Dei: sed lege Dei taxatæ sunt certæ & definitæ pœnæ pro peccatis, sicut certa & definita præmia pro meritis; ergo pœna, quæ de facto respondet cuicumque peccato mortali, non est infinita secundum intensionem syncategorematice, sed habet certum & determinatum gradum.

SECVNDA CONCLVSIO: *Peccatum mortale, quantum est ex parte suæ grauitatis & malitiæ, non est dignum pœna, quæ sit infinita syncategorematice*; probatur *primo*, quia D. THOMAS in hoc articulo & cum eo omnes Doctores dicunt, peccato mortali deberi finitam pœnam secundum intensionem.

Secundo probatur ratione D. THOMÆ, quia peccatum mortale neque ratione conuersionis neque ratione auersionis est dignum pœna infinita syncategorematice: ergo nullo modo est dignum ea. *Consequentia* patet, quia nihil aliud est in peccato mortali, ratione cuius sit dignum pęna; & *antecedens* probatur, quia vtraque est finita intensiue, vt supra dictum est.

Confirmatur primo, quia si peccatum mortale esset dignum pœna infinita, maxime ratione auersionis, quæ habet quandam infinitatem, scilicet extrinsecam ratione obiecti: sed hoc non est dicendum, quia huic infinitati respondet alia similis in pœna damni, quia est amissio infiniti boni; ergo peccatum mortale nulla ex parte est dignum pœna infinita intensiue.

Confirmatur secundo, quia malitia peccati mortalis est simpliciter finita; ergo pœna infinita intensiue non habet proportionem cum ea.

Tertio, quia alias sequeretur, quod omnia peccata mortalia, quantum est ex parte suæ grauitatis & malitiæ, essent digna æquali pœna: quod videtur absurdum, quoniam habent inæquales deformitates, & malitias; & *antecedens* probatur, quia omnia sunt digna ęquali pœna quoad durationem, scilicet æterna; & iuxta oppositam sententiam essent digna pœna æquali secundum intensionem, quia in infinito non datur maius & minus.

SED QVÆRES, *an saltem per extrinsecam ordinationem Dei possit fieri, quod peccatum mortale esset dignum pœna infinita secundum intensionem syncategorematice?* vt, si Deus statueret infligere pro quocumque peccato mortali pœnam ita infinitam. *Respondetur*; quod si Deus hoc faceret, non esset iniustus, neque irrogaret vllam iniuriam peccatori, vt probaui articulo primo huius quæstionis in simili dubitatione de æternitate pœnæ. An vero id, in quo ista pœna excederet gradum respondentem peccato ex natura sua, haberet proprie rationem pœnæ, & peccatum esset dignum eo non explicatur ab omnibus eodem modo. *Nam aliqui* absolute affirmant, & *alij* absolute negant; & *mihi hoc* secundum videtur probabilius, quia ille excessus pęnæ non haberet fundamentum in demerito culpæ, vt loco citato dixi de æternitate; quare non infligeretur à Deo, tanquam à iudice puniente peccata, sed vt à Domino, vt si iustum immitteret in infernum. *Item*, quia alias sequeretur, quod idem esset dicendum de pœna peccati venialis, si Deus statueret, quod esset isto modo infinita.

Neque obstat, quod peccatum mortale habet infinitatem ex parte obiecti; *quia etiam* peccatum veniale suo modo habet eam; & præterea quia ista infinitas non est sufficiens fundamentū ad merendum pœnam infinitam intensiue, sed solum ad merendum pœnam, quę sit eodem modo infinita ex parte obiecti, cuiusmodi est pœna damni.

Neque etiam obstat, quod excessus in præmio, ratione cuius dicitur à Theologis, quod Deus præmiat vltra condignum, habeat proprie rationem præmij, & sit debitum meritis ex iustitia; quoniam præmij condignitas ad excessum potest prouenire ex liberalitate, qua acceptantur aliqua opera in ordine ad ipsum, supposito fundamento ex parte ipsorum operū, quamuis non sufficienti secundum se ad tantum præmium; At vero condignitas ad excessum pœnæ non potest prouenire ex liberalitate, quia non est liberalitas ordinare opus aliquod ad pœnam maiorem ea, qua secundum se est dignum. Quod si Deus diceret, se ea lege ordinare homines ad pœnam, vt pro quocumque peccato mortali punirentur infinita pœna secundum intensionem syncategorematice; imo etiamsi hoc acceptaretur ab hominibus: non haberet ille excessus pęnæ proprie rationem pœnę aut punitionis pro culpa; sed conditionis, aut tributi, cui homines subijcerentur à suo Domino, vt fierent participes illius ordinationis.

SED QVÆRES VLTERIVS, *an ea pœna, quam damnati de facto patiuntur in inferno, sit æqualis malitiæ & grauitati suorum peccatorum, atque adeo maxima, quam propter peccata merentur?* Respondetur negatiue, quia iuxta communem sententiam Theologorum cum Magistro in 4. dist. 46. *Deus punit citra condignum*. Verum neque id, quod dicimus, neque ista communis sententia debet ita accipi, vt credatur, remitti aliquid de pęna taxata pro peccato in lege diuina: quoniam lex Dei est immutabilis: sed sensus est, Deum taxare sua lege singulis peccatis minorem

pœnam, quam ipsa peccata mereantur. Et ita constat, qua ratione in punitione damnatorum seruetur misericordia & iustitia: misericordia quidem, non totaliter liberans, sed alleuians, vt inquit D. THOMAS 1. par. quæst. 21. art. 4. ad primum, quia Deus aliquid relaxat ex sua liberalitate & misericordia de pœnis, quas potuerat statuere pro peccatis, considerata ipsorum grauitate; & *iustitia vindicatiua*, licet non omnino rigorosa, in qua & seruatur forma iustitiæ commutatiuæ, in quantum vnusquisque recipit tantam pœnam, quantam ex lege diuina meretur; & *iustitia distributiua* in quantum pœna vnius tantum excedet pœnam alterius, quantum culpa fuerit maior quam culpa alterius. Et ita intelligitur illud Apocalipsis 18. *quantum glorificauit se, &c.* & illud Deuteronomij 7. *pro mensura peccati erit & plagarum modus*, & alia similia, in quibus significatur, pœnam futuram esse æqualem demerito culpæ, scilicet habita ratione eius, quod lege Dei est definitum.

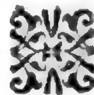
AD PRIMVM, concesso antecedenti neganda est consequentia, & habet apertam instantiam in peccato veniali, quia etiam est maius malum, & magis detestandum quam quæcumque pœna; & alias etiam lex humana posset punire leuissimas culpas pœnis acerbissimis; quare dicendum est, pœnam duobus modis posse considerari, scilicet vt malum quoddam, & vt remedium contra deordinationem culpæ per depressionem peccantis; & *priori modo* semper superari à culpa, quia est minus malum, & inferioris ordinis quam culpa, vt probat D. THOMAS 1. par. quæst. 48. art. 6. tamen *posteriori modo* non semper superari, sed posse adæquare ipsam, secundum proportionem: vt si pœna sit tanta, vt sufficiat ad eius punitionem, & ad tantam depressionem peccatoris, quantam ipse meretur propter peccatum; sicut passiones naturę substantialis non sunt æquales & proportionales ipsi absolute, quoniam sunt accidentia: & tamen in ratione proprietatum sunt æquales secundum proportionem, quia sunt tam perfectæ, quam exigit ipsa natura substantialis.

Ad secundum, respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam: & ad probationem, quidquid sit de antecedenti (quia forte non potest exigi à peccatore, quod satisfaciat pro peccato mortali, quia hoc est impossibile; sed solum quod operetur ex affectu satisfaciendi, quod facit, cum habet actum pœnitentiæ, de quo agendum est in materia de pœnitentia;) tamen neganda est consequentia, quia pœna non ordinatur ad hoc, *vt peccator* satisfaciat pro culpa mortali, sed ad hoc, vt satispatiatur, hoc est patiatur & deprimatur quantum exigit grauitas culpæ; & hoc potest fieri per pœnam infinitam secundum durationem, & finitam secundum intensionem, quamuis per eam non possit satisfieri. Ratio autem propter quam peccator non potest satisfacere, & potest satispati pro culpa mortali, est, quod ad satisfaciendum requiritur proportio inter satisfacientem, & eum, cui fit satisfactio, & hęc non potest reperiri in isto casu, propter impedimentum peccati mortalis; At vero ad satispatiendum non requiritur ista proportio, sed solum rei ad rem, hoc est pœnæ ad culpam, & hæc potest reperiri, & de facto reperitur, vt constat ex dictis.

Ad vltimum respondetur, negando antecedens, si intelligatur de infinitate simpliciter, & intrinsece; & non de infinitate secundum quid, & extrinsece, & ad probationem dicēdum est, quod ex infinita dignitate offensi, solum potest colligi, quod etiam offensæ conueniat aliqua infinitas, scilicet extrinseca & secundum quid; hoc est, quod quantū est ex illa parte, non possit esse maior: cum quo stat, quod non sit simpliciciter infinita, quia ex alijs partibus, scilicet ex obiecto, & circumstantijs, potest esse maior, vt illo loco dixi, & explicabo magis quæstione sequenti.

Ad confirmationem respondetur, negando maiorem; & ratio discriminis est, quod dignitas personæ offensæ non concurrit ad demeritum offensæ, vt principium ipsius, sed vt obiectum, hoc est in quantum terminat eius habitudinem, & est cōmune omnibus obiectis, quod non refundant in actus, quos terminant, totam dignitatem, aut indignitatem, quam possent ex natura sua refundere; sed modificatam, & limitatam, iuxta modum, quo actus terminantur ad ipsa, vt constat in genere naturæ, quando eadem veritas terminat assensus diuersarum scientiarum; & in genere moris, quando eidem personæ irrogantur diuersæ & inæquales iniuriæ: nam neque illi assensus habent æqualem dignitatem, etiam ex parte obiecti; neque istæ iniuriæ æquale demeritum, cuius ratio est quod per ordinem ad modum, quo actus attingit obiectum, diuersificatur ratio formalis *sub qua* in obiecto; At vero dignitas satisfacientis concurrit ad valorem satisfactionis ex parte principij satisfacientis, cuius concursus non potest modificari ratione operis satisfactorij, & ideo semper dignificat opus, quantum potest, & ex consequenti quādo est infinita, vt in Christo, reddit opus infinite dignum, & dat ei infinitum valorem meriti & satisfactionis.

Est autem aduertendum, non posse colligi ex hoc quod omnia opera meritoria iusti habeant ęqualem dignitatem ratione gratiæ, scilicet totam eam, quam gratia potest eis communicare: *quoniam* est hoc discrimem inter gratiam iusti, & dignitatem personæ Christi, quantum ad modum communicandi dignitatem operibus; quod *gratia* communicat eam cum subordinatione ad voluntatem, quia influit in actus media charitate, quæ hoc habet commune cum reliquis habitibus, quod agit dependenter à libertate voluntatis: at vero *dignitas personæ* Christi non concurrebat ad valorem suorum operum cum ista dependentia à voluntate, sed quasi naturaliter; & ideo nullo modo modificabatur quantum ad hunc concursum, & communicabat operibus totum valorem, quem poterat communicare, scilicet infinitum.



Circa easdem conclusiones est,

IV. DVBIVM.

An sit verum, quod pæna sensus respondet conuersioni ad bonum commutabile, & pæna damni auersioni à Deo?

Et ratio dubitandi pro *parte negatiua* est, quod sunt aliqua peccata, quæ carent conuersione ad bonum commutabile, vt patet in peccato odij Dei, in quo actus, qui habet rationem conuersionis, non terminatur ad bonum commutabile, sed ad Deum; & in peccato puræ omissionis, in quo sicut nullus est actus, ita nulla conuersio.

Et confirmatur primo, quia conuersio non est digna pæna, nisi ratione malitiæ, & inordinationis: sed si sumatur prout distinguitur ab auersione, nullam habet malitiam aut inordinationem; ergo vt sic non est digna aliqua pęna.

Confirmatur secundo, quia etiam auersio est voluntaria, quoniam alias non esset peccatum: ergo etiam ipsi debet respondere aliqua pæna sensus.

Sed respondetvr, *veram esse hanc doctrinam* D. Thomæ, quam etiam sequitur 3. par. q. 86. art. 4. & probat ex illo Apocalip. 18. *quantum glorificauit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum*; Est autem *aduertendum ad eius explicationem*, non esse eius sensum, quod sola conuersio puniatur pæna sensus, & sola auersio pæna damni: nam *neque auersio* & conuersio important duas malitias, quæ sint puniendæ duabus pænis, sed vnam tantum, cui respondet vna integra & totalis pæna, constans duabus partibus, scilicet pæna damni, & pæna sensus; *neque conuersio* potest separari ab auersione actuali, neque econtra, vt supra dixi: nam peccatum actuale, quatenus est appetitus boni auertentis à Deo, habet quod sit cõuersio & auersio; quia vt appetitus boni, dicitur conuersio; & quatenus bonum istud est auertens appetẽtem à Deo, dicitur auersio; Quare doctrina ista accipienda est secundum quandam accommodationem & appropriationem, quæ consistit in hoc, quod sicut homo conuertitur inordinate ad creaturas, ita ab ipsis creaturis crucietur; & sicut auertitur à Deo, ita etiam priuetur ipso Deo, & suis bonis.

Et ad argumentum respondetur, quod in odio Dei reperitur dupliciter conuersio; *primo* indirecte, & radicaliter, quoniam quod aliquis odio prosequatur Deum, prouenit ex eo, quod inordinate amat bonum aliquod commutabile (cui repugnat Deus) & in illo bono seipsum. *Secundo* directe, & formaliter, non tamen per modum prosecutionis, sed per modum fugæ, vt dixi supra q. 71. art. 5. vbi etiam explicui, qua ratione reperiatur his duobus modis conuersio in peccato puræ omissionis; quomodo vero in odio Dei ista secunda conuersio terminetur ad bonum finitum, explicatur hoc loco à Caietano, & nos eius sententiam retulimus Dub. 2. in solutione secundæ

A

confirmationis, secundi argumenti.

Ad confirmationes patet solutio ex sensu, in quo dixi, accipiendam esse hanc doctrinam D. Thomæ.

ARTICVLVS V.

Vtrum omne peccatum inducat reatum pænæ æternæ?

Conclvsio. *Peccatis, per quæ non tollitur ordo ad vltimum finem, non respondet pæna æterna, sed temporalis.*

COMMENTARIVS.

De pæna, quæ de facto respondet peccato veniali, & qua ipsum est dignum ex sua natura, dicemus quæstione sequenti; nunc autem solum est inquirendum circa solutionem ad tertium,

B

DVBIVM VNICVM.

An pæna, qua damnati punientur in inferno, pro peccatis venialibus, sit futura æterna?

Qvod Dvbivm potest habere duos sensus: Primvs est, *an quando peccatum veniale non est dimissum damnato in hac vita, quoad culpam, puniatur in inferno pæna æterna?* Secvndvs est, *an quando est dimissum quoad culpam, & non quoad pænam, sit hæc pæna futura æterna ratione status, quamuis esset tantum temporalis*, & de vtroque dicemus.

§. *De primo sensu.*

Aliqvi defendunt *partem negatiuam*, de quorum numero sunt Scotvs in 4. dist. 21. q. 1. Gabriel. dist. 16. q. 5. art. 3. Dub. 2. vbi approbat sententiam Scoti, quam retulerat art. 1. notab. 2. Vega li. 14. in Concilium Tridentinvm cap. 6. Ioannes de Medina, codice de pænitentia, tract. 2. capite, cuius titulus est, de confitendis peccatis venialibus in solutione quarti argumenti, & tractatu 3. q. 2. in fine. Navarrvs de pænitentia dist. 6. cap. 1. §. *Sacerdos.* num. 27. & 28. & Almainvs tractatu 3. moralium cap. 23. ait hanc sententiam esse probabilem; & probatur *primo*; quia veniale per se, & quantum est ex parte suæ grauitatis, non meretur pænam æternam; ergo nunquam Deus punit ipsum pæna ęterna; patet *consequentia*, ex illa sententia recepta ab omnibus Theologis, Deus punit citra condignum.

C

Confirmatur primo, quia culpa venialis ex eo quod sit in damnato, aut coniuncta cum mortali, non accipit maiorem grauitatem, quam sit illa, quæ ipsi conuenit secundum se: ergo neque est digna maiori pæna; & vlterius, ergo neque de fa-

ἀto punitur maiori pæna; patet *consequentia*, quia alias puniretur vltra condignum, & non citra, vt dicunt omnes Theologi.

Confirmatur secundo, quia secundum iustitiam humanam, si aliqua culpa sit digna pæna leui, non est punienda maiori pæna, quia coniungatur cum alia pæna grauiori; ergo similiter secundum iustitiam diuinam, si peccatum veniale de se tantum est dignum pæna temporali, non est puniendum pęna æterna, quia coniungatur cum peccato mortali in damnato.

Secundo, damnatus patiendo pęnam temporalem, quæ per se respondet peccato veniale, soluit totam pænam, quam debet pro tali peccato; ergo non est ab eo exigendum, quod patiatur amplius, scilicet æternam; *consequentia* patet quia secundum iustitiam, quam diximus seruari in punitione peccatoris, non est exigendum ab aliquo, quod patiatur plus, quam debet; & *antecedens* probatur, quia pro nullo peccato est debitum pati maiorem pænam, quam sit per legem statutum: ergo, qui patitur pænam lege statutam, soluit totam pęnam quam debet.

Confirmatur, quia si damnatus, patiendo illam pænam, non solueret totam pænam, quam debet, maxime, *quia* non patitur eam eo modo quo debet pati, scilicet in gratia, & amicabiliter: *aut quia* non remittitur ipsi culpa venialis, propter quam debet huiusmodi pænam; & neutrum istorum dici potest; vt de *primo* patet, quia aliud est pati pænam ad placandum Deum, & aliud pati ad soluendum pænam debitam; & quamuis ad primum requiratur gratia & amicitia; tamen ad secundum non requiritur, sed satis est, quod seruetur æqualitas rei ad rem, id est, quod tanta sit pæna, quam quis patitur, quanta est ea, quam debet, sicut in solutionibus aliorum debitorum. *Et de secundo* probatur, quia si offensæ contra regem commissæ correspondeat pæna abscissionis manus, satis est quod offensor patiatur huiusmodi pænam; etsi patiatur eam inuitus, & manens in inimicitia regis, vt rex non habeat ius secundum legem & iustitiam ad exigendum ab eo vlterius aliquam pænam.

SED NIHILOMINVS *opposita sententia est verior*, quam sequuntur D. THOMAS hoc loco & 3. par. q. 87. art. 4. & q. 7. de malo art. 10. & in 4. dist. 21. quæstione 1. artic. 2. quæstiuncula 3. RICHARDVS de Sancto Victore prima parte tracta. de differentia peccati mortalis & venialis RICHARDVS DE MEDIAVILLA in 2. dist. 42. circa secundum principale q. 2. ad 5. & in 4. dist. 16. circa quintum principale q. 2. & dist. 21. circa secundum principale q. 3. CAPREOLVS in vtraque distinctione q. 1. SOTO dist. 19. q. 1. art. 4. in fine. CAIETANVS in hoc articulo & loco citato ex 3. par. & tom. 1. opusculo. tract. 6. q. 2. ADRIANVS in 4. in materia de satisfactione. Et probatur ratione D. THOMÆ in solutione 3. quia quamdiu durat culpa peccati, tamdiu durat pæna, quæ ei respondet: sed peccatum veniale, quod non fuit dimissum damnato manet in æternum quoad culpam; ergo etiam quoad pænam.

AD HOC tribus modis responderi potest: *primo* cum SCOTO loco citato & dist. 15. q. 1. §. *de quarto*: negando maiorem, quia quamuis maneat culpa, non est necesse manere pænam;

A quoniam potest solui tota pæna, quæ pro culpa debetur, quando est temporalis quamuis culpa & offensa non remittatur, vt constat in exemplo pro opposito, in fine confirmationis secundi argumenti, quod est SCOTI in secundo loco. *Sed contra* quia reatus pænæ inseparabiliter comitatur culpam, in hoc sensu, quod non potest remanere culpa sine ipso, vt supra dixi, cum agebam de reatu pænæ: ergo impossibile est, quod alicui remittatur pæna debita pro aliqua culpa, & quod talis culpa maneat in ipso.

Confirmatur, quia pęna ordinatur contra inordinationem, & inæqualitatem culpæ; sed hæc inordinatio manet; quamdiu culpa, quoniam est ipsa culpa; ergo etiam manet pęna.

Secundo respondent SCOTVS, GABRIEL, & ALMAIN. locis citatis, committi petitionem principij in isto argumento: quia cum culpa habitualis manens ex peccato veniali actuali non sit aliud, quam reatus, & obligatio ad pænam: non erit aliud remitti peccatum veniale, quoad culpam, quam quoad pænam; siue tolli reatum pænæ; At vero in ergumento proposito supponitur vt cer-

B tum, non remitti in inferno culpam peccati venialis, & ex hoc concluditur, quod neque pæna remittatur; & ita ipsi dicunt, posse responderi, quod quia in inferno potest solui tota pæna debita pro isto peccato, ideo etiam ipsum peccatum, quoad culpam potest remitti, quia potest tolli totum id, quod habet rationem pænę, scilicet reatus.

Sed contra quia, (vt probaui supra q. 86. art. vltimo) culpa habitualis, quæ manet transeunte actuali, distinguitur à reatu pænę: & idem dicam de culpa habituali veniali, infra q. 89. art. 1. ergo non est idem, remitti culpam, & remitti pænam. *Item* falsum est, quod in inferno remittatur vllo modo ista pæpa, vt postea probabo.

Tertio respondent alij, posse in inferno remitti peccatum veniale quoad culpam.

Sed contra, quia *vel remittitur* ex sola liberalitate Dei, *vel* interueniente aliquo titulo iustitiæ ex parte peccatoris; sed neutro modo potest remitti sine gratia; ergo damnato, qui non potest habere gratiam, non potest remitti aliquo modo peccatum veniale quoad culpam; probatur *minor*, quia

C *in primis liberalitas* illa non habet locum, nisi in amico & grato; *& titulus iustitiæ* requirit etiam gratiam, quia *vel* est meritum de condigno, *vel* opus satisfactorium, & neutrum potest haberi sine gratia: *& de merito* admittunt omnes, & de satisfactione probatur ex illo Isaiæ 58. *quare ieiunauimus, & non aspexisti, humiliauimus animas nostras & nescisti? ecce in die ieiunij vestri inuenitur voluntas vestra, &c.* Ecclesiasti 34. *Dona impiorum non probat altissimus.* & 2. ad Corint. 13. dicitur quod *opera sine charitate nihil sunt, nihil prosunt*; prodessent autem plurimum, si ex iustitia valerent ad obtinendam remissionem peccati venialis.

Dices testimonia ista intelligi de satisfactione rigorosa, quæ secundum se sit æqualis, & sufficiens: & ad remissionem peccati venialis sufficere satisfactionem quandam imperfectam, quæ fundetur in acceptatione Dei.

Sed contra, quia ista acceptatio fit ex gratia, & liberalitate Dei.

Confirmatur, quia remissio culpę, etiam venialis, non fit, nisi propter merita Christi: ergo non conceditur damnatis; *antecedens* patet ex illo 1. Ioan. 2. *ipse est propitiatio, &c.* & ad Romanos 3. *quem proposuit propitiatorem*, & cap. 5. & ad Hebræos (vt bene probat Vega. lib. 15. in Tridentini. cap. 10.) & *consequentia* probatur, quia damnati, cum neque viuant vita gratię, neque habeant fidem supernaturalem, non possunt habere vnionem cum Christo, quæ sufficiat ad hoc, vt eis applicentur merita Christi in ordine ad remissionem peccati venialis: Alias etiam infidelibus extra ecclesiam remitterentur peccata venialia per merita Christi, quia saltem sunt membra Christi in potentia, quia possunt vniri ei per fidem; & charitatem; de quo D. THOMAS 3. par. quæst. 8. art. 3.

Ex his sequitur, quod si per impossibile decederet aliquis ex hac vita cum originali peccato & veniali siue mortali personali, puniretur pęna sensus æterna pro illo peccato veniali; ita D. THOMAS q. 5. de Malo art. 2. ad 1. & CAIETANVS 3. p. q. 87. art. 4. & probatur, quoniam est eadem ratio in isto casu, & in præcedenti, scilicet quod culpa manet in æternum; addidi tamen conditionem illam *si per impossibile*, quoniam iuxta sententiam D. THOMÆ, casus est impossibilis, vt dicam q. 89. art. 6.

AD PRIMVM, concesso antecedente neganda est consequentia, quia pæna, quæ per se deberet esse temporalis, fit æterna per accidens; quia culpa, propter quam infligitur, est etiam æterna per accidens, hoc est, non ex sua natura, sed propter conditionem subiecti repugnantem remissioni, scilicet propter peccatum mortale; & ad probationem, dicendum est, cum D. THOMA q. 7. de malo art. 10. ad 7. quod pæna peccati venialis in isto casu est citra condignum, non quantum ad durationem, sed quantum ad acerbitatem, & intensionem; quia potuisset Deus à principio statuere acerbiorem pænam contra hoc peccatum.

Ad primam confirmationem respondetur, quod peccatū veniale ex coniunctione cum mortali non habet maiorem grauitatem, sed irremissibilitatem: & ita non respondet ipsi pæna intensior, sed diuturnior, scilicet æterna; quia intensio pænæ respondet grauitati peccati, & æternitas irremissibilitati.

Ad secundam confirmationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, & ratio discriminis est, quia in foro humano vnum peccatum non fit irremissibile propter coniunctionem cum altero, sicut in foro diuino.

Ad secundum respondetur, negando antecedens; & ad probationem dicendum est, statutum esse in communi lege diuina naturali, vt quamdiu durauerit culpa, tamdiu duret pæna, quia tamdiu durat inæqualitas, & inordinatio peccati; & ex consequenti ratio, vt fiat ęqualitas iustitiæ per pænam; & quia peccatum veniale in nostro casu manet in æternum, ideo ratione illius legis debet puniri pæna æterna: & ideo nunquam est verum dicere, quod damnatus est passus totam pænam, quam ratione legis debet pati pro illo peccato.

Ad confirmationem respondetur rationem esse, A quod non remittitur culpa; & ad obiectionem contra hoc factam, respondetur, esse discrimen inter illam pænam & istam; quoniam leges humanæ, quæ continent pænas contra delicta, non respiciunt ipsa delicta quoad culpam internam, & eius permanentiam; sed quatenus inferunt dānum reipublicæ; & quia huic damno occurritur sufficienter per hoc, quod cōmittentes ea patiantur pænam quæ iudicata est proportionata ad emendationem eorum, & ad aliorum exemplum: ideo potest solui tota ista pæna, etiamsi feratur inuite, & culpa interna permaneat.

SED contra fundamentum harum solutionum potest obijci, quod æternitas culpæ habitualis nō est sufficiens ratio ęternitatis pęnæ, nisi contineatur virtualiter, & ex parte affectus peccantis, in peccato actuali: quoniam alias, æternitas pænæ non caderet sub demerito peccantis, quod esse falsum probaui art. 1. huius quæstionis; sed in affectu peccantis venialiter non continetur virtualiter æternitas culpæ habitualis, quia non potest conuinci, quod vult perpetuo manere in tali B peccato, cum huiusmodi peccatum non sit de se perpetuum, & irremissibile; ergo æternitas culpę habitualis non est sufficiens ratio ęternitatis pænæ.

AD HOC aliqui respondent, quod in affectu peccantis venialiter continetur æternitas culpæ habitualis non absolute, sed sub conditione, quod ista culpa coniungatur cum mortali. *Sed melius respondetur*, maiorem esse intelligendam de pæna, quæ est æterna per se, hoc est, quia peccatum est per se irremissibile, cuiusmodi est pæna respondens peccato mortali: non autem de illa, quæ solum est ęterna per accidens, hoc est, quia peccatum est irremissibile per accidens; & hæc de primo sensu.

§. 2. *De secundo sensu dubij propositi.*

PARTEM negatiuam sequuntur omnes illi, qui circa præcedentem sequuntur eam; quibus addi potest DVRANDVS in quarto dist. 21. quæst. 2.

SED MIHI verior videtur opposita sententia, cum D. THOMA, & reliquis adductis pro parte affirmatiua in primo sensu: itaque *pæna, quæ debetur* C *pro peccatis remissis quoad culpam, quamuis per se sit temporalis, tamen in inferno est æterna per accidens ratione status*. tamen fundamentum huius sententiæ *non est id quod* ibi assignauimus, scilicet culpam esse æternam: quoniam ex suppositione non manet culpa, sed pæna; *sed quod* solutio pęnæ apud Deum debet esse satisfactoria, & ad satisfaciendum Deo non satis est pati quomodocumque aliquam pęnam, sed requiritur pati eam volūtarie & in gratia, vt constat ex testimonijs adductis ad probandum, non posse extra gratiam satisfieri pro peccato veniali.

Confirmatur, quia in Concilio TRIDENTINO sessio. 14. doctrina de sacramentis pænitentiæ, & extremę vnctionis cap. 8. dicitur, *quod nostra satisfactio pro pæna temporali est per Christum*; & paulo inferius, *quod à Christo habet vim, & ab ipso offertur Patri, & per ipsum acceptatur*, quæ omnia supponunt vnionem nostram cum Christo per gratiā.

SED

Sed ad hoc respondent, qui sequuntur oppositam sententiam, quod, quamuis solutio pœnæ debitæ apud Deum non fiat in hac vita, nisi per satisfactionem: tamen in futura vita fieri potest per satispassionem; & ad satispassionem non requiritur, quod pœna feratur voluntarie, & in gratia; sed satis est, quod sit æqualis debito; hoc est quod sit tanta, quanta debetur; & dicunt, rationem huius discriminis esse, quod pœnę, quas patimur in hac vita, sint alterius ordinis à pœnis debitis pro peccatis; Et ideo, vt per eas soluamus, necesse est, quod interueniat acceptatio Dei; At vero pœnæ vitæ futuræ sunt per se statutæ contra culpas, & ideo si sunt æquales debito, non requiritur acceptatio, aut liberalitas Dei, vt per eas soluamus.

Sed contra quia quidquid sit de nomine, hoc est, an solutio pœnæ apud Deum semper sit dicenda *satisfactio*, an vero aliquando possit dici *satispassio*: tamen hoc certum est, quod passio debet esse talis, quod relinquat patientem liberum ab obligatione patiendi vlterius illam pęnam; & *hoc posito* argumentor sic; quamuis aliquis patiatur tantam pœnam, quantam debet apud Deum pro aliquo peccato, non potest liberari ab obligatione patiendi eam, nisi interueniente ex parte Dei acceptatione talis passionis in solutionem: Sed Deus non acceptat opera aut passiones eorum, qui sunt in inferno; imo neque existentium in peccato mortali; ergo quamuis isti patiantur tantam pœnam, quantam debent pro aliquo peccato, non liberabuntur ab obligatione patiendi eam; probatur *maior*; quia illa passio est debita Deo multis titulis, ergo nisi acceptetur à Deo in solutionem pro illa pœna, non potest sufficere ad liberandum hominem ab obligatione patiendi eam.

Item probatur hæc sentẽtia, quoniam alias sequeretur remitti aliqua ex parte pœnas damnatorum in inferno, contra testimonia adducta art. 1. huius quęstionis.

Et præterea, quia sequeretur posse nos orare pro damnatis, & applicare eis nostras operationes, vt liberentur à pœnis temporalibus debitis pro peccatis remissis in hac vita; imo & summum pontificem posse applicare eis indulgentias, sicut existentibus in purgatorio, si verè soluunt pœnas illas: consequens tamen videtur contra communem sensum Ecclesiæ.

Sed obijciunt authores oppositæ sententiæ, quia pœna, de qua loquimur, est temporalis; ergo cum Deus puniat citra condignum, non exiget pœnam diuturniorem; & sic aliquando pœna ista absoluetur, & manebit homo liber ab obligatione patiendi eam.

Respondetur, quod quamuis pœna ista per se sit temporalis, tamen per accidens sit æterna propter statum & conditionem subiecti, scilicet, quia est extra gratiam, sine qua nulla pœna potest compensari aut solui. *Neque* in hoc punit Deus vltra condignum; *quia* quantumcumque homo in illo statu patiatur illam pœnam, non liberabitur ab obligatione patiendi eam: & ita semper erit dignus ea; quomodo vero ista pœna sit citra condignum, patet ex solutione primi argumenti.

ARTICVLVS VI.

Vtrum reatus pœnæ remaneat post peccatum?

Conclvsio. *Remota macula culpæ potest remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.*

COMMENTARIVS.

Conclvsionem hanc negant Lvtherani, quorum fundamentum est, hominem iustificari per imputationem iustitię Christi, quæ cum sit infinita, & ita nobis imputetur, ac si esset nostra, sufficit vt remissa culpa, etiam condonetur tota pœna; & ita negant necessitatem satisfactionis in hac vita, & in futura locum purgatorij: sed fundamentum illud damnatur à Concilio Tridentino sessione 6. decreto de iusti. can. 11. & impugnari solet à Theologis infra, in materia de gratia. Et *præterea* etiam sententia damnatur eadem sessio. can. 30. & sessio. 14. in doctrina de sacramentis pœnitentiæ & extremæ vnctionis cap. 8. & 12. & sessio. 25. decreto de Purgatorio, & impugnari debet 3. p. q. 86. art. 4. vbi D. Thomas eandem quæstionem ex professo mouet.

ARTICVLVS VII.

Vtrum omnis pœna sit propter aliquam culpam?

Prima Conclvsio. *Pœna satisfactoria non semper respicit propriam culpam eius, qui patitur eam, sed aliquando culpam alterius.*

Secvnda Conclvsio. *Pœna simpliciter, quatenus habet rationem pœnæ, semper importat ordinem ad culpam propriam, aliquando quidem ad actualem, aliquando vero ad originalem.*

Tertia Conclvsio. *Pœna Medicinalis, (cuiusmodi est detrimentum, quod quis patitur in bonis externis, & in sanitate corporis propter salutem animæ, & propter gloriam Dei) non proprie habet rationem pœnæ, nec reducitur ad culpam, sicut ad causam; quamuis habeat fundamentum in peccato originali, quatenus propter ipsum necessaria sunt exercitia pœnalia, vt homo promoueatur ad argumentum virtutis.*

COMMENTARIVS.

Circa primam conclusionem Nota quod D. Thomas articulo præcedenti dicit, pœnam satisfactoriam diminuere aliquid de ratione pœnę, quia licet sit contra voluntatem absolute consideratam, non est tamen contra eam consideratam prout se habet hic & nunc: hoc est, supposita conditione, quod

intẽdat aliquem finem per passionem huius pœnę; & ita est simpliciter voluntaria, & secundum quid inuoluntaria. Vt autem esset simpliciter pœna, oporteret, quod simpliciter esset contraria voluntati; & propterea D. THOMAS condistinguit eam hoc loco contra *pœnam simpliciter*, & appellat *pœnam satisfactoriam*; & de ipsa docet duo, in hac conclusione; *primum est*, quod semper supponit aliquam culpam, & hoc est certum, quoniam satisfactio non habet locum, nisi supposito aliquo debito; *alterum est*, non semper supponere culpam in eo, qui patitur ipsam, sed quandoque in alio; & hoc est certum secundum fidem, vt patet in Christo, & etiam in iustis, qui possunt satisfacere pro peccatis aliorũ, vt probari solet in materia de satisfactione: & fundamentum (vt hic inquit D. THOMAS) est, vnio in charitate.

CIRCA secundam conclusionem *aduerte* DVRANDVM in 2. dist. 36. q. 3. negare eam, quia pueri non baptizati carent omni peccato actuali, & nihilominus patiuntur pœnas, scilicet dolores, & infirmitates corporis, de quibus videtur certum, quod non respondeant peccato originali, quia pertinent ad pœnam sensus, & peccatum originale non punitur pęna sensus.

Sed nihilominus sententia D. THOMÆ est vera, quia culpa & pœna sunt correlatiua, si loquamur de pœna simpliciter. *Item*, quia Deus, cum sit infinite misericors non immittit homini malum, nisi ad eliciendum ex eo maius bonum, vel ad vindictam pro culpa; & *tandem*, quoniam AVGVSTINVS tom. 1. lib. 1. retractationum cap. 9. ita inquit: *omnis autem pœna, si iusta est, peccati pœna est, & supplicium nominatur.*

Neque obstat argumentum DVRANDI, quoniam illa omnia sunt pœna peccati originalis, quia vel non pertinent ad pęnam sensus, sed reducuntur ad pœnam damni, vt aliqui dicunt; vel sunt pœna consequens, & concomitans priuationem iustitiæ originalis, vt dixi supra q. 83. in fine: at vero D. THOMAS hic loquitur de pœna, quæ est per se inflicta.

SED adhuc est *difficultas*, quoniam in legibus humanis sæpe statuuntur pœnæ contra eos, qui propter ipsarum transgressionem non incurrunt culpam aliquam: vt constat in statutis multarum religionum, & in multis legibus ciuilibus. *Respondetur*, quod pœnæ illæ non sunt proprie pœnæ; sed quantum attinet ad statuta religiosorum, sunt conditiones, cum quibus acceptatur libere status religionis, vt D. THOMAS inquit 22. q. 186. art. 9. & quantum attinet ad leges ciuiles, sunt conuentiones & pacta, vel (vt alij dicunt) onera, & tributa imposita à superioribus, ad custodiam suarum legum.

SED obijci potest, quia sapientiæ 12. ita dicitur, *cum ergo sis iustus, iuste omnia disponis: ipsum quoque, qui non debet puniri, condemnas, & exterum æstimas à tua virtute.* RESPONDETVR locum illum varie exponi; nam *primo* LYRANVS dicit, intelligi de pœna, quę non ordinatur ad punitionem, sed ad probationem, & medicinam; *Secundo* dicit IANSENIVS, intelligi de ijs, qui nõ habent peccata publica, propter quæ ab omnibus iudicentur digni pœna, & tamen habent peccata occulta, propter quæ apud Deum sunt digni pœna. *Tertio* dicunt *alij*, locum illum esse corruptum vitio librariorum, & legendum esse hoc modo, *ipsum quoque, qui non debet puniri, condemnare exterum æstimas à tua virtute*, vt sit sensus, esse alienum à Dei patientia, & virtute, damnare eum, qui non debet puniri; & ita legitur in omnibus græcis codicibus & in aliquibus Latinis, cui deprauationi potuit præbere occasionem terminatio verbi, *Condemnare*.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum aliquis puniatur pro peccato alterius?

PRIMA CONCLVSIO. *Pœnam satisfactoriam potest vnus portare pro peccato alterius, in quantum sunt quodammodo vnum ratione charitatis.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Pœna inflicta pro peccato, quatenus habet rationem pœnæ, non punitur vnus pro peccato alterius: sed vnusquisque pro peccato suo punitur.*

TERTIA CONCLVSIO. *Pœna corporali, hoc est pertinente ad bona corporis quatenus habet rationem medicinæ, potest vnus puniri pro peccato alterius, non solum à Deo, sed etiam ab hominibus.*

VLTIMA CONCLVSIO. *Pœna spiritali, hoc est, quæ fit detrimentum in bonis animæ, nullus punitur pro peccato alterius.*

DVBIVM I.

An in iudicio Dei puniantur filij pœna temporali propter peccata parentum?

DE QVO multa dicunt ABVLENSIS Matthęi 5. q. 330. & duabus sequentibus; & Iosue 6. q. 30. & 31. & cap. 7. q. 53. & 71. ADRIANVS quodlibet 12. CORDVBA lib. 1. q. 54. argumento quarto contra primam conclusionem. CASTRO lib. 2. de iusta hæreticorum punitione cap. 10. & 11. & COVARRVVIAS lib. 2. variarum cap. 8.

SED BREVITER DICO PRIMO, *Deum, quamuis quodcumque damnum temporale inferat filijs innocentibus malorum parentum, nullam eis irrogare iniuriam*. Probatur ex illo Sapientiæ 12. *quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti.*

DICO SECVNDO, *Deum de facto punire aliquando filios pœna temporali propter peccata parentum; & ciues alicuius ciuitatis propter peccata principis, aut alicuius de eadem ciuitate, vel congregatione*. Ita D. AVGVSTINVS tom. 4. lib. 5. quæstionum veteris testamenti, quo continentur quæstiones in Deuteronomium; q. 42. & lib. 6. qui continet quæstiones in Iosue, quęst. 8. & 9. & tom. 7. lib. 6. contra Iulianum cap. 10. quem sequuntur D. THOMAS hoc loco & 2. 2. quæst. 108. art. 4. ad primum & omnes authores citati. Et probatur, quoniam huius rei multa exempla habentur in scriptura. Vt Genesis. 9. Iosue.

6. & 7.

6. & 7. & lib. 2. Regum cap. 12. 21. & 24. & lib. 4. cap. 5.

Et Confirmatur, ex illo Exodi 20. & Deuterono. 5. *Ego sum Dominus Deus tuus fortis zelotes. visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem eorum, qui oderunt me.* & Exodi 34. *qui reddis iniquitatem patrum filijs, ac nepotibus, in tertiam & quartam progeniem.* & Ieremiæ 32. *qui facis misericordiam in millibus, & reddis inquitatem patrum in sinum filiorum eorum post eos.*

DICO VLTIMO, *nunquam Deum ita punire aliquem pro alieno peccato, quin ex parte eius, qui sic punitur, sit sufficiens causa, vel peccati, vel demeriti, vel alicuius vtilitatis*; ita tenent authores citati in principio, & D. THOMAS expresse in hoc articulo, nam solum dicit, posse aliquem puniri pæna temporali pro alterius peccato, quando huiusmodi pæna habet rationem medicinæ. Et probatur, quoniam *vel* pæna ista est medicinalis, vel ordinatur ad vindictam, & punitionem culpæ: *si primum*, ergo cedit in vtilitatem eius, qui patitur; *si secundum*, ergo supponit in eo culpam.

Neque satis est, quod supponat culpam in alio cum quo is, qui patitur pænam, coniungitur, vel vnione naturali, vt si sit eius filius; vel vnione ciuili, vt si sit eius conciuis, vel subditus; *quoniam* tota ratio huius pænæ est culpa; ergo, vt pæna sit communis necesse est, quod etiam culpa sit communis.

Confirmatur primo, quia hoc est magis consonum diuinę iustitiæ & misericordiæ.

Confirmatur secundo, quia multa sunt testimonia scripturæ, in quibus dicitur, Deum non punire iustos cum impijs: vt Gene. 18. Ecclesiastici 33. Ieremiæ 18. & Malachię 3.

Dixi tamen in hac conclusione sub disiunctione, causam, quæ præsupponitur ex parte eius, qui punitur, debere esse *vel peccatum vel aliquam vtilitatem* ipsius; quoniam aperte constat, non semper esse peccatum; vt secundi Regum duodecimo dicitur Dauidi: *verumtamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morte morietur.* Et tamen filius Dauidis nullum habebat peccatum: quia credendum est applicatum ei fuisse remedium ante mortem, quo mundaretur à peccato originali, cum mors esset prenunciata; & nullum potuerat committere actuale.

SED DIFFICVLTAS EST, *Quo modo cum testimonijs Exodi & Deuteronomij concilianda sint alia in quibus aperte dicitur neminem puniri propter peccata aliena sed vnumquemque propter propria?* vt Ezechielis 18. *anima quæ peccauerit; ipsa morietur*: & inferius, *filius non portabit iniquitatem patris, & pater non portabit iniquitatem filij; iustitia iusti super eum erit, & impietas impij erit super eum.* & Ieremiæ 31. *in diebus illis non dicetur vltra, patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obstupuerunt: sed vnusquisque in iniquitate sua morietur, omnis homo qui comederit vuam acerbam, obstupescant dentes eius.*

AD HOC respondent *aliqui*, locum Exodi, cum reliquis, debere intelligi de pænis temporalibus; & istum Ezechielis de pæna spirituali, & de morte animæ æterna; & dicunt, rationem huius esse, quod filius, secundum corpus, aliquid est patris; quoniam à patre habet corpus; at vero secundum animam non est aliquid patris, quoniam animæ non generantur à parentibus sed à Deo creantur. Quod etiam dicunt colligi ex ipsis verbis Prophetæ: *Ecce omnes animæ meæ sunt, vt anima patris, ita & anima filij mea est, anima quæ peccauerit ipsa morietur.* Hanc expositionem sequitur D. THOMAS supra quæstione 81. artic. 2. ad primum & citat pro ea AVGVSTINVM in epistola ad Auitum, quæ forte est epistola 75. ad *Auxilium* Episcopum.

SED HOC videtur difficile, quoniam in loco Ezechielis aperte fit sermo de morte corporali, quamuis sub ea possit spiritualiter intelligi mors animæ per peccatum, & æterna damnatio: quoniam Iudæi, cum dicebant, *patres nostri comederunt vuam acerbam, &c.* non querebantur se puniri in bonis animę, sed in bonis corporis & fortunæ, scilicet, quia ciuitas ipsorum erat vastanda, & ipsi ducendi in captiuitatem; quare etiam reprehensio, qua prohibetur ipsis vsus illorum verborum, debet intelligi de punitione in eisdem bonis; neque ex illis verbis; *ecce omnes animæ meæ sunt, &c.* colligitur bene oppositum; nam frequentissimum est in scriptura, per *animam*, intelligi totum hominem, vt constat Genesis 46. Exodi 12. Ieremiæ 32. & alibi sæpe.

SECVNDO respondere videntur, AVGVSTINVS tom. 3. in Enchiridio, GREGORIVS lib. 15. Moralium cap. 22. & LEO Papa Epistola 84. vel 86. ad Nicetam Aquilegensem Episcopum; locum Ezechielis continere promissionem factam legi Euangelicæ, quantum ad eos, qui ad ipsam pertinerent, per regenerationem baptismi; ita vt in ijs sit verum, quod filius non portabit iniquitatem patris; & locum Exodi intelligendum esse de non baptizatis.

Sed hoc quantum attinet ad expositionem Ezechielis, satis impugnatum est ratione facta contra præcedentem solutionem; verũ est, quod testimonium Ieremiæ videtur continere promissionem factam legi Euangelicæ, vt ibi aduertit HIERONYMVS.

TERTIO respondent alij, locum exodi intelligi, non de quibuscunque filijs vniuersaliter; sed solum de ijs, qui imitantur peccata parentum, & ex consequenti habent propria peccata, propter quæ sint digni pæna; & ita non repugnare testimonio Ezechielis, in quo solum dicitur, quod vnusquisque punietur propter propria peccata. Addunt tamen, quod dum filij puniuntur, dicuntur puniri ipsorum parentes: quia filij sunt aliquid patris; & ita exponunt illum locum Exodi AVGVSTINVS tom. 6. lib. contra Adimantum manichæum cap. 7. GREGORIVS loco citato HIERONYMVS super Ezechielem, qui ait, colligi hoc ex illis verbis, *qui oderunt me.* quibus videtur significari, Deum non punire filios tertiæ & quartę generationis, quia patres eorum peccauerunt: sed quia ipsi peccando oderunt Deum; & THEODORETVS q. 40. in Exodum.

SED hæc expositio non satis videtur quadrare illi testimonio; nam ibi statim subditur: *&*

faciens

faciens misericordiam in millia, his qui diligunt me; sed hæc verba intelliguntur de patribus diligentibus Deum; & ita Iudæi postulabant à Deo misericordiam propter patres; ergo etiam præcedentia intelliguntur de patribus odientibus Deum. *Item*, quia, iuxta expositionem hanc, non explicatur, qua ratione visitet Deus peccata parentum: nam peccata, propter quæ iuxta eam punit filios, non sunt peccata parentum, sed ipsorum filiorum.

QVARTO respondent alij, locum Ezechielis intelligi de pœna mortis corporalis; & non de alijs pœnis temporalibus, de quibus intelligitur locus Exodi.

Sed etiam hoc habet difficultatem: quia sæpe in scriptura dicitur, vastatum esse integrum populum, aut peste infectum, aut magnum numerum hominum perijsse, propter vnius peccatum: vt constat ex testimonijs adductis pro secunda conclusione.

Neque potest responderi, omnes habuisse tunc peccatum actuale, vel originale, propter quod digni essent illa pœna; *cum in tanta* multitudine incredibile sit, non fuisse aliquos iustos, vel ex adultis; vel ex paruulis; & in exemplo adducto de filio Dauid est hoc satis notum. Dicere vero, quod hæc pęna infligebatur pueris propter peccata parentum, & non adultis: videtur voluntarium.

Neque fauet huic solutioni illud decretum Deuteronomij 24. *Non occidetur filius pro patre*, nā vt AVGVSTINVS docet quæst. 42. in Deutero. citata pro secunda conclusione, sensus est, quod non occidetur ab homine; non tamen quod non occidetur à Deo, aut eius iussu.

QVARE ALITER respondetur, cum MASIO in capite 6. Iosue; ADRIANO & CORDVBA locis citatis; locum Ezechielis intelligendum esse de pœna temporali, siue sit mors corporalis, siue alia quacumque, quatenus habet rationem punitionis, & vindictæ; & locum Exodi de quocumque etiam pœna temporali, non tamen determinate, quatenus habet rationem punitionis; sed indifferenter quatenus interdum infertur in punitionem, & interdum in medicinam. *Pro quo aduerte*, quod pœna, quæ à Deo infligitur filijs propter peccata parentum, aliquando supponit ex parte filiorum culpam, propter quam sint ea digni: & tunc habet rationem punitionis, & respectu culpæ ipsorum filiorum, & respectu culpæ parentum; quia culpa filiorum habet sufficiens demeritum, vt ita puniatur: & culpa parentum est motiuum, vt de facto puniatur; quia nisi pręcessisset, aut non ita punirentur, aut non tam cito. Et in isto casu manifestum est, quod filius portat propriam iniquitatem, vt dicitur apud Ezechielem, & punitur propter peccata parentum, vt dicitur in Deuterono. *Aliquando* vero ista pęna non supponit in filijs culpam, sed ordinatur ad ipsorum vtilitatem, quatenus per eam, si sit mors corporalis, extrahuntur omnino ab occasionibus peccandi; si vero sit alia calamitas, liberantur ab aliquibus occasionibus, & erudiuntur circa aliqua sibi necessaria; & tunc respectu filiorum non est proprie pœna, aut punitio, sed medicina; quia pœna proprie sumpta aut punitio, supponit culpam; & medicina indigentiam, ad cuius remedium ordinetur; & respectu parentum est proprie pœna, quia supponit in eis culpam, quæ (vt dixi) est motiuum, sine quo non inferretur filijs omnino, aut non tam cito; Et in isto casu etiam est manifestum, quod peccata parentum puniuntur in filijs, vt dicitur in Exodo: quia illa pœna habet rationem pœnæ respectu illorum; & quod ipsi filij non portant iniquitates parentum, quia non afficiuntur pęna proprie dicta, aut punitione, sed potius recipiunt medicinam, & remedium.

QVOD SI VLTERIVS QVÆRAS, *cur in Exodo apponantur illa verba, vsque in tertiam & quartam generationem; cum Deus vltra istas generationes puniat filios habentes peccata propter quæ sint digni pœna, aut etiam immittat illis damna temporalia in medicinam*? Respondetur *primo* cum D. THOMA hic, ad primum, rationem esse, quod secundum communem cursum soleant parentes viuere vsque ad istas generationes, & ita vsque ad eas possint videre pœnas filiorum, & cruciari propter eas. *Neque obstat*, quod aliquando moriantur ante; *quoniam* manent in memoria hominum; & in ea reputatur malum ipsorum illud malum, quod patiuntur eorum filij. *Aut secundo* dici potest cum HIERONYMO super Ezechielem, addita esse illa verba ad significandum magnitudinem diuinæ misericordiæ, quæ tanta est, vt, cum Deus ad bene faciendum filijs propter bonitatem parentum nullum habet terminum, sed extendatur in millia: tamen ad puniendum eos, propter peccata parentum, habet terminum, & non extenditur vltra tertiam, vel quartam generationem.

SED restat explicandum,

DVBIVM ALIVD.

An iudicio humano possint filij puniri aliqua pœna temporali propter peccata parentum?

AD QVOD respondetur ex doctrina D. THOMÆ secunda secundæ quæstione 108. artic. 4. ad secundum quod non possunt puniri pœna sensus, siue flagelli, verbi gratia. morte, mutilatione, & verberatione; bene tamen pœna damni temporalis, verbi gratia infamiæ, & priuationis diuitiarum; & hac non directe, hoc est ita vt immediate imponatur ipsis filijs: sed indirecte, & mediate, quia directe & immediate imponitur patri, & ab eo consecutione quadam deriuatur ad filios, vt cum pater priuatur diuitijs, aut notatur infamia, etiam filius consequenter priuatur hæreditate & fit infamis, quia non potest filius succedere patri in bonis, quibus est priuatus, neque bona filij fama, quæ pendet ex bona fama patris, potest persistere, patre infamato. Et ita D. THOMAS inquit, quod filius in iudicio humano solum punitur propter

pecca-

peccatum patris in bonis, in quibus pendet ab ipso; ex quo fit, vt non puniatur in bonis, quæ possidebat sine dependentia à patre, cum pater incidit in peccatum: quod etiam aduertit DVRANDVS in 2. dist. 32. quæst. 1. num. 7.

EX HIS *sequitur*, deceptum fuisse NICOLAVM de Lira, super illud Deuteron. 24. *non occidentur patres pro filiis &c.* vbi inquit, posse filios, qui omnino carent culpa, interfici iudicio humano propter peccata parentum.

Neque obstat, quod Iudicum vigesimo, decem tribus pugnantes contra tribum Beniamin, occiderint non solum viros, sed etiam mulieres, & pueros innocentes; quamuis Scriptura non reprehendat factum istud; *nam* responderi potest, decem tribus potuisse illud facere, si aliter non potuerunt obtinere victoriam, ad quam habebant ius, quia in bello iusto licite occiduntur innocentes indirecte, hoc est ad remouendum impedimentum victoriæ, ad quam respublica quæ gerit illud bellum, habet ius; quod si aliter potuerunt obtinere victoriam, non possunt excusari à peccato, quamuis scriptura non damnet factum ipsorum.

Neque etiam obstat, quod Iosue 7. pro furto Acham interficiantur cum ipso filij eius, & filiæ innocentes; quoniam vel dici potest, cum quibusdam Hebræis, (quos ipse LIRANVS & MASIVS referunt) tantum fuisse interfectum Acham, quamuis cum eo ducti fuerint filij eius ad spectaculum terroris causa; vel cum AVGVSTINO quæ. citata in lib. Iosue, occisos fuisse filios, non iudicio humano, sed diuino, cuius Iosue fuit executor.

SECVNDO *sequitur* cũ CASTRO (loco citato) male in l. *quisquis* cum militibus C. ad legem Iuliam; dici, quod *ex imperatoria lenitate conceditur vita filiis eorum*, qui regiam læserunt maiestatẽ: quoniam hoc non fit ex lenitate, sed est debitum ex iustitia. *Neque obstat*, quod Papa in cap. *Pergentis* de hæreticis; dicat, secundum legitimas sanctiones filiis istorum solummodo ex misericordia conseruari vitam; quod etiam refert 6. quæ. 1. cap. *si quis cum militibus* quoniam ibi Papa non approbat istam sententiam, sed solum refert eam, vt ex eo, quod secundum leges, filij eorum, qui læserunt regiam maiestatem, puniuntur priuatione paternæ hæreditatis, colligat maiori ratione sic esse puniendos filios hæreticorum.

A

CIRCA VLTIMAM conclusionem *aduerte*, intelligendam esse tam in iudicio diuino, quam in humano; & tam in hac vita, quam in futura: itaque neminem Deus priuat, tam in hac vita bonis spiritualibus, quam in futura vt à beatitudine æterna, propter parentum peccata, sed propter propria: & ita intelligitur, quod dicit scriptura, *vnumquemque recepturum mercedem secundum opera sua*: & quod dicit Concilium TRIDENTINVM sessione sexta, decreto de iustificatione cap. 11. & 13. *Deum neminem deserere nisi prius deseratur ab ipso*; Quod tamen non est intelligendum secundum potentiam absolutam Dei, sed secundum ordinariam; nam de potentia absoluta bene posset Deus priuare filium nũc aliquibus donis supernaturalibus, & postea beatitudine, propter peccata parentum: quamuis ipse nullum haberet peccatum, neque in hoc irrogaretur ei aliqua iniuria, vt dixi in principio huius articuli de pænis temporalibus; *verum est* tamen, quod in hoc casu priuatio illa non haberet proprie rationem pænæ respectu filij, neque *punitiua*, quia hæc supponit culpã in eo, qui punitur, neque *medicinalis*, quia non habet rationem medicinæ, vt D. THOMAS docet vniuersaliter de priuatione bonorum spiritualium.

B

SED DIFFICVLTAS est circa rationem, quam assignat hic D. THOMAS, scilicet pænas spirituales non esse medicinales: quoniam hoc videtur falsum, quia permissio est pęna spiritualis, cum consistat in substractione peculiaris auxilij; & tamen est medicinalis, quia ordinatur ad maius bonum animæ, scilicet, vt is, qui permittitur cadere, resurgat humilior, & cautior. *Respondetur*, quod permissio non habet per se, quod possit ordinari ad maius bonum spiritale, sed ex diuina gratia, & misericordia; & de hoc plura dicit hic CAIET.

C

QVÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum veniale conuenienter diuidatur contra mortale?

Conclvsio eſt affirmatiua.

COMMENTARIVS.

Circa qvam & vt melius intelligatur tota iſta quæſtio, in qua D. Thomas agit de diſtinctione peccati mortalis à veniali: explicandum eſt in primis quid per has voces intelligamus, ne propter varias earum acceptiones decipiamur. Ex D. Thoma in hoc articulo Vega, Castro & alijs infra citandis, peccatum dicitur *mortale* metaphoricè, ad ſimilitudinem morbi qui inducit mortem corporalem; nam eadem ratione peccatum, quod infert mortem animæ, ſiue ſpiritualem, dicitur mortale; & quoniam mors ſpiritualis eſt duplex, vna dicitur *prima*, quæ conſiſtit in priuatione gratiæ, per quam anima viuit ſpiritualiter, de qua dicitur Sapient. 16. *homo autem occidit quidem per malitiam animam ſuam*, & in Concilio Tridentino ſeſſione quinta, decreto de peccato originali §. 2. *peccatum appellatur mors*; & *altera* dicitur *ſecunda*, quæ eſt æterna damnatio, de qua fit mentio Apocalypſis 2. & 20. & Pſalmo 48. dicitur *mors depaſcet eos*; ideo peccatum mortale ſumitur pro peccato, quod eſt cauſa vtriuſque mortis, ſcilicet priuationis gratiæ, & damnationis æternæ, ſaltem quantum ad reatum. At vero peccatum *veniale* tribus modis dici poteſt (vt D. Thom. docet art. ſequenti) primo ex euentu, ſcilicet quia obtinemus eius veniã, in quo ſenſu Avg. to. 5. lib. 21. de ciuitate Dei cap. vlt. inquit, *verba illa dimitte nobis debita noſtra valere contra peccata illa, à quibus fidelium vita in melius pœnitendo mutata diſcedit, & tamen ſemper dicit valere contra peccata venialia*, & to. 4. libro de vera & falſa pænitẽtia cap. 18. ſic ait: *quædam ſunt peccata mortalia & in pænitentia fiunt venialia*, & Ambros. lib. de paradiſo cap. 14. peccatum Euæ dicit veniale, & ſic ait, *veniabilis culpa, quam ſequitur profeſſio delictorum*. Secvndo ex cauſa, vel modo, quo committitur, ſcilicet, quia modus iſte eſt talis, vt propter ipſum facile condonetur peccatum: qua ratione peccata ex ignorantia, vel infirmitate dicuntur venialia, etiamſi ſint mortalia, & grauiſſima; ſic Paulus, qui fuerat blaſphemus, & perſecutor, inquit 1. ad Timoth. 1. *miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci*. Tertio, quia eſt adeo leue, vt neque priuet gratia & charitate, neque inducat reatum pænæ æternæ: & hoc tertio modo ſumimus nunc ipſum, quoniam ſic cõdiſtinguitur à peccato mortali, vt conſtat ex explicatione ſui nominis.

Hoc svpposito eſt

DVBIVM PRIMVM.

Vtrùm de facto ſint quædam peccata mortalia, quæ & priuent gratia Dei, & inducant reatum pænæ æternæ: & alia venialia, quæ neutrum horum efficiant.

§ 1. *Varij errores.*

In qvo fvit primus error Iovintani qui, (vt referunt Avgvstinvs to. 5. lib. de hereſibus cap. 82. & Hieronymvs lib. 2. contra Iouinianum) ſequutus Stoicos, dicebat, omnia peccata eſſe æqualia, & conſequenter nullum eſſe diſcrimen peccati mortalis & venialis.

Deinde errauerunt *alij hæretici*, qui admittebant, aliquam eſſe differentiam inter peccata mortalia & venialia, non tamen eam, de qua propoſitum eſt dubium: nam dicebant, omnia peccata ſecundum ſe eſſe mortalia, & tamen propter conditionem aliquam perſonæ peccantis fieri, vt quædam illorum ſint venialia; quia propter eam non imputãtur ad pænam ęternam; In hoc conueniunt poſt Vviclephvm multi ex hæreticis noſtri temporis, quamuis differant in explicando conditionem hanc. Nam Vviclephvs (vt referunt Thomas Vvaldensis tom. 2. de Sacramentis cap. 154. & aliquibus ſequentibus, & Alphonsvs à Castro in opere aduerſus hæreſes, verbo *peccatum*, hæreſi 12.) dicebat, omnia peccata reproborum eſſe mortalia, quia nullum eorum dimittatur eis; & omnia prædeſtinatorum eſſe venialia, quia dimittantur, Lvtherus (vt refert idem Castro hæreſi decimo & vndecimo) dicebat, omnia peccata in infidelibus eſſe mortalia; & omnia in tenatis eſſe venialia, præter infidelitatem; quia putabat omnia peccata ex ſe eſſe mortalia, & tamen ex miſericordia Dei nullum

imputari renatis ad primam, præter infidelitatem; in quo sequuntur LVTHERVM MELANCTHON & BVCERVS (vt refert CASTRO ibid. hæresi. 10. & PRATEOLVS in elencho hæreseum verbo BVCERVS numero 2.) quamuis MELANCTHON (vt refert STAPLETONIVS lib. 12. de Iustificatione cap. 7.) addat, in renatis etiam esse mortalia omnia peccata, quæ ipsi scientes & prudentes, hoc est, ex malitia committunt: & idem alij tribuunt BVCERO. Tandem CALVINVS (vt etiam referunt CASTRO hæresi 11. & VEGA lib. 14. super Concilium Tridentinum cap. 3. negauit omnino, esse aliquod peccatum quod de se sit veniale: & quamuis isti authores non tribuant ei, quod senserit, posse aliquod peccatum fieri veniale propter conditionem subiecti: tamen STAPLETONIVS libr. citato, cap. 8. dicit, eum in hoc partim conuenisse cũ VVICLEFO, qui dicebat omnia peccata in electis esse venialia, & partim cum LVTHERO, qui dicebat hoc prouenire ex eo, quod peccata condonantur per fidem; dissentiebat tamen ab eo, quia dicebat, electos nunquã excidere à fide, & ideo nunquã effundere spiritum sanctum, neque peccare mortaliter.

B *Fundamentum* istorum hæreticorum, quãtum ad id, in quo conueniunt, scil. omnia peccata secundũ se esse mortalia, sunt illa testimonia scripturæ, quibus absolute & sine distinctione dicitur, peccatum inferre mortẽ animæ: vt ad Rom. 5. *Et stipendium peccati mors*, & Ezechielis 18. *anima, quæ peccauerit, ipsa morietur*. Item illa, in quibus propter violationem cuiuscunque præcepti comminatur Deus maledictionem; vt Deuteron. 24. *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit*; & exclusionem à regno cælorum, vt Matthæi 5. *qui soluerit vnum de mandatis istis minimis, & docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno cælorum*.

Quantum vero ad id, in quo differunt: scilicet, ad conditionem ex parte subiecti, sufficit vt peccatũ, quod secundum se est mortale, fiat veniale; habent varia fundamenta; nam VVICLEPHVS videtur supponere, rationem peccati mortalis consistere in hoc, quod imputetur ad pœnam æternam, & nullum peccatum ita imputari prædestinatis; & econtra reprobis nullum remitti; & reliqui supponunt, iustificationem nostram consistere in fide, C vel in fiducia, & ita solum appellant peccatũ mortale, illud, quod potest excludere hanc iustitiam; quod quidam dicunt solum fieri per infidelitatem, alij per quodcunque peccatum commissum scienter, & ex malitia.

§ 2. *Vera sententia.*

PRIMA CONCLVSIO. *Dantur aliqua peccata, quæ non solum de se, sunt mortalia, hoc est, possunt priuare gratia, & inducere reatum pœnæ æternæ: sed etiam de facto efficiunt vtrumque, independenter ab omni conditione peccantis.* Hæc est certa secundum fidem: & quantum ad priorem partem admittitur ab hæreticis, vt constat ex dictis. Sed quantum ad vtramque probatur, quia sæpe in Scriptura dicitur, esse aliqua peccata talis generis, quod, qui ea committunt, *non possidebunt regnum Dei*; vt ad Ro-

A manos 1. primæ ad Corinthios 6. ad Galathas 5. ad Ephesios 5. *Item* de aliquibus peccatis dicitur, quod, qui ea committunt, *non intrabunt in regnum cælorum*; & *quod mittentur in gehennam ignis*, vt Matthæi 5. 18. & 25. & primæ Ioannis 3. & alibi sæpe.

Et est aduertendum, non dici in his testimonijs, quod ista peccata *possunt inducere* hos effectus in animam, scilicet exclusionem à regno cælorum, & damnationem, ad gehennam: sed quod *de facto inducunt eos*, & hoc nullo habito respectu ad conditionem peccantis, scilicet quod sit prædestinatus, vel reprobus, fidelis, vel infidelis.

Confirmatur primo, quia, si peccata ista secundum se sunt inductiua priuationis gratiæ, & reatus æternæ pœnæ, repugnat, (saltem secundum potentiam ordinariam) diuinæ bonitati & iustitiæ, quod de facto non inducant vtrumque effectum; dicere vero, quod non inducunt istos effectus, quia non imputantur à Deo, & remittuntur, est aperta contradictio; quia remissio peccati supponit imputationem; nam peccatum quod mihi nullo modo imputatur, hoc est neque ad culpam neque ad pœnam non indiget remissione.

Confirmatur secundo, quia, si propter aliquam conditionem peccantis, impeditur, ne huiusmodi peccata habeant in eo effectum, quem de se possent habere; *vel* ista conditio erit prædestinatio, vel fides: PRIMVM dici non potest, quia de multis prædestinatis constat, commisisse aliqua peccata, quæ ipsis sunt imputata ad culpam, & consequenter ad pœnam; vt constat de Dauide, cui, postquam confessus est suum peccatum, dicens, *peccaui Domino*, respondit Nathan, *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, 2. Regum 12. & de D. Petro, qui *fleuit amare* propter suum peccatum. Matthæi 26. & de D. Paulo, qui 1. ad Timothæum 1. postquam dixit, se fuisse blasphemum, persecutorem & contumeliosum; sic ait: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*; & de muliere peccatrice, latrone & alijs; & tandem de primo parente, cuius primum peccatum fuit proculdubio in ipso mortale, in sensu explicato, cum & de ipso dicat Concilium TRIDENTINVM sessione quinta, decreto de peccato originali, § primo, quod propterea amisit sanctitatem, & iustitiam, & incurrit iram, & indignationem Dei, & mortem, & captiuitatem sub potestate diaboli; & de nobis, quod ratione illius peccati traducitur ad nos peccatum, quod est mors animæ; *tum etiam* quia ista sententia supponit alium errorem; scilicet quod reprobis nunquam remittuntur peccata, quantumcunque vtantur Sacramentis, quod est contra ea, quæ in Scripturis, & Concilijs traduntur de virtute Sacramentorum ad efficiendam remissionem peccatorum, & est damnatum in Concilio TRIDENTINO sessione sexta, decreto de iustificatione cau. 17. vbi damnatur, qui dixerit, iustificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere; & reliquos omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed non accipere gratiam. *Neque etiam potest dici* SECVNDVM, quoniam Matthæi decimo-octauo ita dicitur: *si peccauerit in te frater tuus, &c.*

Et postea, *dic ecclesiæ, si ecclesiam non audierit, sit tibi tanquam Ethnicus & publicanus*. Vbi aperte fit sermo de fratribus pertinentibus ad ecclesiam, & ex consequenti habentibus fidem; & tamen de ijs dicitur, quod possunt ita adhærere peccato, vt neque per correptionem fraternam emendentur; & Matthæi 24. Christus de Præposito malo, qui percutit conseruos, comedit, & bibit cum ebriosis &c. sic ait, *veniet Dominus eius in die, qua non sperat, & diuidet eum, partemque eius cum hypocritis ponet*. Vbi de præpositis Ecclesiæ agi docent HILARIVS, HIERONYMVS, CHRYSOSTOMVS, & communiter expositores in eum locum. Et Paulus 1. ad Cor. 1. dicit se scribere Ecclesiæ Dei, & consequenter fidelibus; & tamen cap. 5. sic ait, *auditur inter vos fornicatio, & talis fornicatio, qualis nec inter gentes &c.* vbi aperte loquitur de peccato mortali, nō solū sumpto illo peccato secundum se, sed etiam respectu eius, qui commisit ipsum: quoniam præcepit, quod tollatur per excommunicationem, & tradatur Sathanæ. Et *tandem*, quoniam habere fidem, aut esse renatum, non minuit grauitatem peccati, sed potius auget: & ita peccata Christianorum, cæteris paribus, censentur grauiora, quàm peccata infidelium; quoniam habent maiorem cognitionem obligationis non peccandi, & sunt deuincti maioribus beneficijs.

Ex HIS sequitur *primo*, cōtra VVICLEPHVM, esse hæreticum, dicere, per nullum peccatum excludi de facto gratiam in prædestinatis, neque induci reatum æternæ pœnæ; quoniam ex Scriptura constat, esse aliqua peccata, per quę de facto fit vtrumque, & ista fuisse commissa ab aliquibus prędestinatis.

Secundo sequitur, contra LVTHERVM, esse etiam hæreticum, dicere, quod in renatis sola infidelitas inducat priuationem gratię, & reatum pœnę æternæ: probatur, quoniam de alijs peccatis dicit Scriptura, inducere vtrumque effectum, & ita est definitum in Concilio TRIDENTINO sessione 6. decreto de iustifi. can. 27.

Tertio sequitur, contra MELANCTHONEM, esse etiam hæreticum, dicere, quod in renatis sola peccata commissa scienter, & ex malitia, sunt mortalia: probatur, quia peccatum Dauidis fuit ex passione; & peccatum Petri ex infirmitate & timore; & peccata Pauli fuerunt ex ignorantia, vt constat ex ipsius verbis: & tamen peccata ista in eis fuerunt mortalia; & idem essent si eodem modo committerentur à quibuscunque baptizatis.

SECVNDA CONCLVSIO: *præter ista peccata mortalia, reperiuntur alia venialia, quibus secundum se, & seclusa omni conditione ex parte peccantis, aut non imputatione ex parte Dei, conuenit non priuare gratia, nec inducere reatum æternæ pœnæ, quemadmodum mortalia faciunt*. Hæc etiam est certa secundum fidem: & probatur PRIMO ex Scriptura, in qua multa dicuntur, quibus hoc aperte significatur: nam *inprimis* dicitur, esse aliqua peccata, quæ non sunt punienda pœna æterna: vt Matthæi 5. ita dicitur, *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio; qui autem dixerit fratri suo Racha, reus erit Concilio, qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis*. Vbi cum Christus soli postremo delicto comminetur pœnā gehennæ ignis, videtur aperte docere, priora delicta non esse punienda tanta pœna. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. de eo, qui superædificat lignum,

A fœnum, & stipulam, sic ait: *si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem*; quod cum de peccatis venialibus, & de igne purgatorij intelligatur, iuxta communem sententiam Sanctorum (vt cum D. THOMA dicemus artic. 2. quæstionis sequentis) significatur aperte in isto loco, huiusmodi peccata non esse punienda igne æterno, sed temporali. *Secundo*, dicitur in Scriptura, esse aliqua peccata, quæ non excludunt gratiam, iustitiam, & puritatem, quæ opponitur peccato mortali: quod colligitur ex illis testimonijs, in quibus, etiam de iustis perseuerantibus in iustitia & gratia Dei, dicitur, quod committunt aliqua peccata: vt prouerbiorum 24. *Septies in die cadet iustus, & resurget*. Eccles. 7. *non est homo iustus in terra, qui faciat bonum, & non peccet*. 1. Ioannis 1. *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*; vbi Ioannes loquitur aperte de iustis, cum connumeret seipsum, & Ioannis 13. dixit Christus, *qui lotus est non indiget, nisi vt pedes lauet, sed est mundus totus*. vbi Apostolos dixit esse

B mundos totos, scilicet, à peccato mortali; & tamen indigere lotione pedum, hoc est affectuum à peccatis venialibus; & ita AVGVSTINVS in expositione eiusdem loci sic ait: *qui lotus est non indiget, nisi vt pedes lauet, quoniam qui iam à peccatis mortalibus mundatus est, tantū indiget detergere puluerem venialium peccatorum adhærentem pedibus, id est affectibus nostris, quamdiu sumus in hac vita mortali*. *Tertio* dicitur in Scriptura, esse aliqua peccata, quæ non inferunt mortem animæ: vt Iacobi 1. *Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum: peccatum vero, cùm fuerit consummatum, generat mortem*; vbi Iacobus supponit, reperiri peccatum aliquod in motibus concupiscentiæ, antequam sit peccatum perfectum, & completum; & solum de completo dicit, generare mortem.

Neque possunt hæretici respondere ad hæc testimonia, esse intelligenda de istis peccatis, non absolute, & secundum se: sed quando non imputantur à Deo propter aliquam conditionem peccantis, scilicet quia est prædestinatus vel re-

C natus; *nam in eis* constat aperte fieri sermonem de huiusmodi peccatis secundum se, & respectu cuiuscunque peccantis.

SECVNDO potest probari ista conclusio testimonijs Conciliorum, nam in Concilio MILEVITANO cap. 6. 7. & 8. damnantur, *qui dixerint, in iustis non esse peccata, & iustos non vere dicere, dimitte nobis debita nostra; aut dicere hoc pro alienis peccatis tantum, non pro proprijs*; Quæ omnia non possunt intelligi, nisi de peccatis venialibus, cum mortalia gratiam & iustitiam excludant: Et in TRIDENT. sessione 6. decreto de iustificatione cap. 11. ita dicitur: *licet in hac mortali vita, quantumuis sancti & iusti, in leuia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant: non propterea desinunt esse iusti*, & sessione 14. doctrina de sacramentis pœnitentiæ, & extremæ vnctionis cap. 14. dicitur, *nos teneri ad confitendum omnia peccata mortalia: nam venialia, quibus à gratia Dei non excludimur, taceri citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt*.

TERTIO probari potest testimonijs Sanctorum, dicentium, iustum in hac vita non posse vitare omnia peccata venialia; quæ referenda sunt in materia de gratia.

§ 3. *Euertitur fundamentũ errorum contrariorum.*

AD FVNDAMENTVM hæreticorum, respondetur, *duo priora* testimonia non esse intelligenda de omnibus peccatis, sed solum de mortalibus: quoniam non continent vniuersales propositiones, sed indefinitas. Et ex alijs testimonijs constat, esse aliqua peccata, scilicet venialia, quæ non inferunt mortem animæ; & *ad tertium* testimonium dicendum est, per *præcepta minima* non intelligi illa, quæ obligant solum sub veniali, sed illa, quæ obligant sub mortali; quoniam ibi fit sermo de præceptis decalogi; appellauit autem Christus ista mandata *minima, vel respectu sui* qui tunc ea dedit, aut interpretatus est; quia (vt ait CHRYSOST. homil. 16. in Matthæum) *conditurus legem seipsum humiliat, & mediocria de seipso loquitur, vt nos quoque doceat seruare mediocritatem; vel quia inter* mandata, quædam sunt minora alijs: sicut etiam inter peccata, quæ per ipsum prohibentur, quædam sunt minora alijs; & voluit docere, etiam minorem transgressionem, sufficere vt aliquis vocetur minimus, in regno cælorum. Neque est inconueniens, quod per *minima peccata*, intelligamus minora; nam Apocal. 2. per *primam charitatem*, & 1. ad Timoth. 5. per *primam fidem*, solet intelligi prior; *vel tertio*, quia, quamuis ipsa essent maxima, tamen ab hominibus reputabãtur minima; & Scriptura sæpe loquitur de rebus secundum æstimationem, & consuetudinem vulgi, vt multis locis declarat MARTINEZ, lib. 9. hypotyposeωn regula 2.

DVBIVM SECVNDVM

Est inter Catholicos: *supposito* quod inter peccatum mortale & veniale sit ista differentia, quod *veniale* secundum se, & non propter aliquam conditionem ex parte peccantis, habeat non inducere priuationem gratiæ, neque reatum pænæ æternæ, sicut facit peccatum mortale,

An id habeat ex natura sua, vel ex sola misericordia Dei?

§ 1. *Sententia ponens peccata esse venialia ex sola Dei misericordia.*

AD HOC, IOANNES DE GERSON 3. parte tractatus de vita spirituali, lect. 1. corollario primo, ALMAINVS tract. 3. moralium cap. 20. & ROFFENSIS art. 32. contra Lutherum, dicunt, quodcumque peccatum, quantum est ex se, & natura sua, esse mortale, & mereri separationem à Deo, & cruciatus æternos: sed ex benignitate, & misericordia Dei fieri, vt quædam peccata imputentur solum vt venialia, & neque separent à Deo, neque priuent gratia, neque puniantur pæna æterna.

A *Et* probatur hæc sententia PRIMO, quia quodcunque peccatum est offensa Dei; ergo meretur pænam æternam inferni; probatur *consequentia, tum quoniam* omnis offensa Dei est digna annihilatione, ergo à fortiori est digna pęna æterna, quæ est minus malum, quam annihilatio; *tum etiam quia*, quo persona, quæ offenditur, est maioris dignitatis, eo ipsa offensa est digna maiori pęna; ergo si persona, quæ offenditur, sit infinitæ dignitatis, offensa erit digna infinita pæna: sed quodcunque peccatum est offensa commissa contra Deum, qui est infinitæ dignitatis, & maiestatis; ergo quodcunque peccatum est dignum infinita pæna, &, ex consequenti pæna æterna inferni.

SECVNDO, vt DIVVS THOMAS docet quæstione præcedenti artic. 5. peccatum veniale adiunctum mortali, aut si sit in statu, in quo non possit remitti quoad culpam, punitur pęna æterna, ergo quantum est ex se, & natura sua, est dignum huiusmodi pæna.

Confirmatur, quia, si existens sine gratia in puris naturalibus peccaret venialiter, non haberet
B principium vt deleri posset peccatum veniale; ergo hoc peccatum, quantum est ex sua natura, & seclusa Dei misericordia, est irremissibile, & ex consequenti meretur pænam æternam.

TERTIO, quodcunque peccatum habet malitiam infinitam, ergo ex se est mortale, & dignum pæna æterna: probatur *antecedens, tum quia* pro nullo bono, etiam infinito, assequendo, & pro nullo malo pænæ, etiam infinito, vitando: est committendum aliquod peccatum, quantumcunque sit leue: sed hoc non potest aliunde prouenire, nisi quia quodcunque peccatum habet infinitam malitiam, quam nullum malum pænæ potest adæquare; ergo quodcunque peccatum habet infinitam malitiam; *tum etiam* quia quodcunque peccatum est contra Deum, qui est infinitum bonum, & habet infinitam dignitatem.

QVARTO probatur testimonijs Sanctorum; nam HIERONYMVS epistol. 14. quæ est ad Celantiam matronam, cap. 1. sic ait: *& sane nescio, an possimus leue aliquod peccatum dicere,* quod
C in Dei contemptum admittitur, & AVGVSTINVS tomo quarto, lib. de vera & falsa pænitentia, cap. 8. inquit, *peccata venialia esse leuia ex Dei misericordia*, vbi satis insinuat, esse magna ex natura sua. Et BASILIVS in regulis breuioribus, in responsione ad interrogationem 293. sic ait; *primo quidem scire illud conuenit, differentiam hanc maiorum & minorum (scilicet peccatorum) nusquam in nouo testamento reperiri: siquidem vna est, & eadem sententia aduersus qualibet peccata, cum Dominus dixerit, qui facit peccatum, seruus est peccati*. Et CHRYSOSTOMVS in sermone de leuium peccatorum periculis, suadens, declinanda esse omnia peccata, non solum enormia, sed etiam leuia, ita inquit: *Maxime cum quidquid leue quis dixerit, comparatione prioris est leue*; vbi aperte dicit, nulla peccata esse natura sua leuia, sed solum comparatione aliorum grauiorum. Et homil. 40. ad populum inquit, *non esse leuius peccatum furari duos obolos, quam magnam auri quantitatem*.

VLTIMO probari poteſt argumentis D. THOM. quia peccatum veniale importat auerſionem à Deo, tanquam à fine vltimo; & *praeterea*, eſt contra legem Dei, ergo reſpondet ipſi pœna damnationis æternæ. Verum de antecedēti quoad vtramque partem dicemus dubio ſequenti.

§ 2. *Eſſe aliqua peccata venialia ex ſua natura.*

SED HIS non obſtantibus *oppoſita ſententia eſt verior*: imo aliqui ex recentioribus cenſent, hāc eſſe pluſquam temerariam: in hac concluſione conueniunt RICHARDVS de ſancto Victore, tractatu de differentia peccati venialis à mortali, vbi ait, quod peccatum veniale eſt reatus, cui, quātum eſt de ſe, fide mediante, nunquam debetur æterna damnatio; & D. THOM. hoc loco, vbi inquit, peccatum veniale eſſe reparabile, non ſolum per comparationem ad virtutem diuinam, ſed etiam per principium interius, & in 2. diſt. 42. qu. 1. art. 4. & quæ. 7. de malo art. 1. SCOTVS in 4. diſt. 21. q. 1. DVRANDVS in 2. diſt. 42. qu. 7. & CAPREOLVS eadem diſt. quæſt. vnica.

Et probatur PRIMO quia Sācti, & vniuerſi Theologi, vt probent, aliquod peccatum eſſe tantum veniale, non id colligunt ex diuina miſericordia, ſed ex natura rei, conſiderata grauitate materiæ, & deliberatione peccantis.

Secundo, quia qualis eſt proportio offenſæ commiſſæ contra hominem, ad gratiam & amicitiam cum ipſo homine; talis eſt offenſæ commiſſæ contra Deum, ad gratiam & amicitiam cum Deo: ſed offenſa, quam vnus homo committit contra aliū, ſi ſit leuis, & parui momenti, non eſt digna priuatione gratiæ, & amicitiæ; ergo ſimiliter offenſa, quam homo committit contra Deum, ſi ſit leuis, cuiuſmodi eſt verbum otioſum, & riſus immodicus, non erit digna priuatione gratiæ, & amicitiæ diuinæ.

Confirmatur, quia apud homines, quod propter leuem offenſam, aut amicus non excludat amicū ab amicitia, aut pater filium à paterna domo, non tribuitur miſericordiæ offenſi, quin potius oppoſitum tribueretur crudelitati: ergo idem dicendum eſt de Deo, cum non excludit hominem propter leuem offenſam à loco filij adoptiui, aut ab amicitia.

Neque poteſt reſponderi, nullam offenſam, quæ ab homine committatur contra Deum, eſſe leuem; *quoniam cum fides* hoc non doceat, & lumen naturale (conſiderata lenitate materiæ in multis peccatis, & pronitate noſtra ad malum, atque impoſſibilitate ad euadendum omnia peccata venialia, quamuis ſingula vitare poſſimus,) dicat oppoſitum, dicendum eſt huiuſmodi peccata eſſe leues offenſas.

SECVNDO, ſi peccata venialia ex natura rei ſunt digna priuatione gratiæ, & pœna æterna: ergo habent malitiam & inordinationem dignam iſta priuatione & pœna, ergo de facto incurritur iſta priuatio, & reatus huius pœnæ; prima conſequentia patet, quia peccatum non eſt dignum pęna, niſi ratione malitię & inordinationis, vt patet ex quæſtione præcedenti; & *ſecunda* probatur, quoniam alias non eſſet verum, quod Scriptura ſæpe dicit, ſcilicet, *vnumquemque recepturum mercedem aut pœnam ſecundum opera ſua.*

Ad hoc dupliciter reſponderi poteſt; *primo*, A quod, quamuis peccata venialia habeant malitiam, quę de ſe ſit digna pœna æterna: tamen Deus ſua benignitate noluit taxare ad eorum punitionem tantam pęnam, quamuis potuiſſet; ſed minorem, ſcilicet temporalem; ſicut quæſtione præcedenti diximus, ipſum, reſpectu omnium peccatorum, taxaſſe pœnas citra condignum: & quando dicimus, vnumquemque recepturum mercedem aut pœnam ſecundum opera ſua, intelligitur, ſuppoſita taxatione mercedis, aut pœnæ, facta per legē Dei.

Sed contra, quia quamuis Deus à principio taxauerit pęnas citra condignum culparum, vt dixi quę. præcedenti: tamen ſeruauit proportionem ad grauitatē cuiuſq; culpæ; nullam autē proportionem ſeruaſſe, ſi ad punitionē culpæ, quæ pro ſua grauitate erat digna pœna ęterna, taxaſſet ſolum pœnā tēporalem: quia ſicut pœna tēporalis non habet proportionem cum æterna (quoniam finiti ad infinitum nulla eſt proportio) ita neque habebit eam cum grauitate culpæ, cui pœna æterna eſt ita proportionata; ergo non eſt dicendum, quod Deus taxauerit pœnam temporalem aduerſus eam culpam, B quę ratione ſuæ grauitatis erat digna pœna æterna.

Confirmatur, quia, vt Deus taxet contra aliqua peccata pœnam æternam, & contra aliqua temporalem, ſupponitur aliqua ratio ex parte ipſorum peccatorum: ſed hæc non eſt alia, niſi quod malitia illorum eſt digna pœna æterna, & malitia iſtorum ſolum eſt digna pœna temporali; ergo non eſt dicendum, quod aduerſus peccata, quæ habent malitiam dignam pœna æterna, taxauerit pœnam temporalem.

Secundo reſponderi poteſt, quod, quando dicitur, peccata venialia eſſe ex natura rei digna pœna æterna; non eſt ſenſus, quod de facto habent malitiam, propter quam ſint digna tali pœna: ſed quod poſſint eam habere, quia poſſent à Deo prohiberi vt mortalia, & ſub illa pœna; quod facile intelligetur ſi ſuppoſuerimus, omnia, quæ Deus prohibuit creaturis vt peccata, oblata fuiſſe diuino intellectui; & Deum potuiſſe omnia prohibere, vt mortalia, & ſub pœna æterna: & tamen vſum fuiſſe benignitate, & miſericordia in hoc, quod tantum C prohibuit hoc modo quędam eorum, & alia prohibuit vt peccata venialia, & ſub pœna temporali.

Sed neque hæc ſolutio eſt ſufficiens, *primo*, quia iuxta eam non defenditur, quod peccata venialia ſint ex natura ſua digna pœna æterna, ſed ſolum quod poſſent eſſe digna iſta pœna, quia poſſent prohiberi vt mortalia, & ſub illa pœna. *Item*, quia, vel Deus poſſet prohibere omnia peccata vt mortalia, & ſub pœna æterna *lege naturali*, vel *poſitiua*: PRIMVM dici non poteſt, *tum quia* ratio naturalis dictat, aliqua peccata nō eſſe prohibenda vt grauia delicta, & non eſſe digna æterna: ergo idem dictat lex naturalis, prout eſt in Deo, quoniam ratio naturalis eſt eius participatio; *tum etiam quoniam* alias de facto eſſent prohibita omnia peccata vt mortalia, & ſub pœna æterna: quia lex naturalis non eſt libera, & indifferēs in ordine ad rectitudinem, vel obliquitatē eorum, quæ ad ipſam directe pertinent: vt, non poteſt non dictare, homicidium factum priuata authoritate, & ſine neceſſitate propriæ, vel alienæ defenſionis, & cum alijs conditionibus, eſſe malum, & eſſe malum malitia mortali;

alias

alias peccata, quæ sunt directe contra ius naturæ, non essent intrinsece mala mortaliter, sed possent non esse mala, aut omnino, aut mortaliter; vt explicui supra quæ. 71. art. 6. circa solutionem quarti argumenti, ex doctrina D. THOMÆ, & CAIETANI infra quæ. 100. art. 8.

Quod si propter hoc dicas, omnia peccata esse de facto prohibita vt mortalia: sed diuina misericordia fieri, vt solum imputentur ad pænā temporalem; *incides* in priorem solutionem, quia si de facto sunt prohibita vt mortalia, ergo de facto habent malitiam mortalem; *non enim potest dici*, fieri diuina misericordia, vt lex naturalis iam posita, & dictans actu omnia peccata esse mortalia, solum obliget sub veniali in aliquibus casibus, scilicet peccatorum venialium: *quoniam* obligatio legis naturalis, quātum ad id, quod dictat, est omnino immutabilis, & indispensabilis, non solum in toto, sed etiam in parte, vt D. THOMAS docet loco citato, & qu. 94. art. 5. & ita nulla gratia, aut dispensatione, fieri potest, vt homicidium, in casu explicato, non sit peccatum, & peccatum mortale; quia sicut non potest fieri de malo bonum, propter immutabilitatem legis naturalis, ita propter eandem rationem non potest fieri de malo mortaliter, malum venialiter, nisi per accidens, propter defectum deliberationis ex parte agentis. *Neque etiam potest dici* SECVNDVM, scilicet, quod Deus posset præcepto positiuo prohibere peccata venialia, vt mortalia, & sub pæna æterna; & vt hoc ostendam, *supponendum* est, quod, quamuis Deus posset, vt Dominus, statuere pænam æternam contra peccata venialia; tamen non posset id facere vt iudex, & in vindictam & punitionem ipsorum peccatorum; neque talis pæna vt æterna haberet proprie rationem pænæ, quoniam excederet grauitatē culpæ, vt constat ex ijs, quæ dixi, qu. præcedenti, ar. 4. dubio 3. in alia difficultate simili, de infinitate intensiua pænæ respectu peccati mortalis. Quod tamen intelligendum est respectu omnium peccatorum venialium, nam in particulari, bene posset Deus, vt iudex, prohibere aliquod peccatum, (quod ex parte materiæ videretur leue) sub pæna æterna, ita vt talis pæna haberet proprie rationem pænæ; quia possunt occurrere circumstantiæ, & rationes particulares, ad postulandum ab homine obedientiam stricte circa illam materiam: & ita præsupponeretur in transgressione malitia sufficiens ad pænam æternam.

Ex hoc posito, argumentor sic, si Deus prohiberet peccata venialia sub pæna æterna, non haberet proprie rationem pęnę tota ea ratio illius pænæ, sed solum aliqua eius pars temporalis: ergo, etiam facta illa prohibitione, differrent peccata venialia à mortalibus in ordine ad pænam, & ex consequēti, discrimen istud, prout nunc reperitur, non prouenit ex misericordia, qua Deus noluit vti illa prohibitione; patet *ista consequentia*, quia etiam posita prohibitione reperiretur.

Confirmatur, quia (vt dixi loco citato) quamuis Deus posset punire peccatum mortale pæna infinita in potentia secundum intensionem, est verum dicere quod peccatum mortale ex natura sua non est dignum huiusmodi pæna: & quod non prouenit ex sola misericordia Dei, quod non puniatur ea; ergo similiter, quamuis Deus posset in sensu explicato punire peccatum veniale pæna

A æterna, erit verum dicere, quod peccatum veniale non est ex natura rei dignum pæna æterna, & quod non prouenit ex misericordia Dei, quod non puniatur ea.

Verum hic aduerte, quod VEGA cap. 16. supra citato, & cum eo alij, admittunt, quod, si Deus prohiberet omnia peccata venialia sub pæna æterna, omnia essent mortalia: in quo meo iudicio, aperte decipiuntur; quoniam ex æternitate pænæ non potest colligi, quod peccatum, contra quod statuitur, sit mortale, nisi proprie habet rationem pænæ: sicut propter eandem rationem, ex eo, quod Deus vellet aliquem iustum pati æternas pænas (quod, vt supremus Dominus, posset facere) non posset colligi, in tali iusto esse peccatum mortale.

§ 3. *Respondetur argumentis alterius sententiæ.*

AD PRIMVM respondetur, concesso antecedenti, (si seruetur proportio in gradu inter offensam & peccatum, ita vt peccatum veniale, sit offensa etiam venialis) neganda est consequentia: & *ad primam probationem*, negandum est, quod quæcunque offensa Dei, etiam venialis, sit digna anni-B hilatione: nam peccatum mortale habet peculiariter, quod, quantum est de se, etiam seclusa suppositione ordinis diuinæ iustitiæ de æterna punitione malorum, sit dignum huiusmodi pæna propter auersionem à Deo quā importat, vt explicat CAIET. quæst. pręcedenti, art. 4. circa solutionem ad primum. Et *ad secundam probationem*, concesso antecedenti, (si cætera sint paria) neganda est consequētia: & possunt assignari plures instantię; nam *imprimis*, opus bonum, quo est de meliori obiecto, eo est melius, & magis meritorium, cæteris paribus: nec tamen propterea sequitur, opus, quod est de obiecto infinite bono, vt est amor Dei, habere infinitam bonitatem, & infinitum meritum; *item*, peccatum odij, quo est de meliori persona, eo est grauius; & tamen odium Dei non habet infinitam grauitatem, quamuis Deus sit infinite bonus. *Præterea*, quanto nocumentum, quod intenditur, est maius, tanto peccatum est grauius, & maiori dignum pæna secundum intensionem: & tamen non sequitur, quod actus, quo quis vult inferre damnū C infinitis hominibus (verbi gratia, occidere eos) sit infinite malus, & dignus infinita pæna secundum intensionem, sicut neque actus, quo quis vult prodesse infinitis hominibus, est infinite bonus, neque dignus infinito præmio. Et quod nulla ex istis consequentijs valeat, patet, quoniam alias nullus ex istis actibus, in eo, in quo crescit ratione obiecti infiniti, haberet proportionem cum alio eiusdem rationis terminato ad obiectum non infinitum: vt, amor Dei cum amore proximi, odium Dei cum odio proximi; voluntas occidendi infinitos homines, cum voluntate occidendi vnum, aut duos; & sic de reliquis. ratio autem negandi has, & similes consequentias, (vt explicui quæ. præcedenti, art. 4. dubio 3. in solutione confirmationis vltimi argumenti;) est, quod incrementum bonitatis, malitiæ, meriti & demeriti, siue dignitatis pænæ, in actibus, non sumitur adæquate ex dignitate obiecti considerati secundum se: sed seruata proportione ad modum, quo attingitur moraliter per ipsos actus; & quia per actus non attingitur infinite (*tum quia* affectus operantis non est infinitus,

tum etiam quia reliquæ conditiones, quæ ex parte actus concurrunt, vt sic attingat obiectum, non habent infinitatem) ideo, quamuis crescente dignitate obiecti, crescant aliquo modo illæ conditiones in actibus, non sequitur, quod si dignitas obiecti crescat infinite, etiam conditiones illæ crescant infinite.

SED OBIICIES, sequi ex hoc, quod malitia peccati mortalis non sit infinita; & ex consequenti, quod non debeatur ei pœna æterna; & probatur sequela, quia non habet vnde sit infinita, nisi quia est contra infinitam bonitatem, quod tamen iuxta solutionem hanc non sufficit.

Respondetur primo, quod quamuis malitia peccati mortalis non esset infinita, non sequeretur, quod non deberetur ei pęna æterna: quia æternitas pœnæ non respondet infinitati malitiæ, sed irremissibilitati, quæ peccato mortali conuenit positiue ex natura sua, vt supra explicatum est. *Secundo* respõdetur, ex illa solutione solum sequi, quod malitia peccati mortalis non sit infinita simpliciter, & intrinsece; non tamen, quod non habeat quandam infinitatem obiectiuam, quatenus est contra infinitum bonum, quæ solum est *infinitas extrinseca*, & secundum quid, vt explicui loco citato in argumento: *an vero etiam malitia peccati venialis sit isto modo infinita*, dicam in solutione tertij.

AD SECVNDVM respondetur, quod in casu antecedentis, non respondet per se peccato veniali pœna æterna, hoc est propter eius grauitatem, aut quia sit per se irremissibile; sed per accidens, hoc est, quia de facto non remittitur culpa, sed manet in æternum, propter coniunctionem cum mortali, vt loco ibidem citato explicui, & ideo neganda est consequentia.

Ad confirmationem, respondent *aliqui*, quod homo in puris naturalibus haberet aliquem modum obtinendi remissionem peccati mortalis, non ex iustitia, neque ex gratia gratum faciente; sed ex quadam liberali prouidentia, consentanea illi statui naturæ; & ideo peccatum veniale in illo statu non esset per se irremissibile, & ex consequenti neque dignum pœna æterna: quia tunc homo carens peccato mortali, quamuis haberet peccatum veniale, esset bene ordinatus respectu finis vltimi, hoc est non auersus ab eo, sed subditus ipsi ratione suę naturæ, & media quadam amicitia naturali, & ideo haberet principium intrinsecum ad tollendam inordinationem peccati venialis. *Secundo* respondetur, quod, si homini in illo statu non remitteretur peccatum mortale, cui esset coniunctum veniale, neque veniale ipsum remitteretur, & ex consequẽti puniretur pœna æterna; cæterum vtrumque esset per accidens ratione irremissibilitatis peccati mortalis, & non proueniret ex natura peccati venialis; & ita non sequitur, quod peccatum veniale per se, & ex natura sua, sit dignum pęna æterna.

AD TERTIVM respondetur, negando antecedens, & *ad primam probationem* neganda est minor, quia, quod peccatum veniale pro nullo bono assequendo, aut malo vitando sit faciendum, non prouenit ex eo, quod eius malitia sit infinita; sed ex eo, quod intrinsece habet esse illicitum, supposito quod sit peccatum, & ideo implicat, quod propter aliquam rationem possit licite fieri. *Ad secundam probationem* respondetur, quod, quamuis peccatum mortale dicatur infinitum malum obiectiue, & extrinsece, propter infinitatem Dei offensi per ipsum: non sequitur quod etiã isto modo peccatum veniale dicatur infinite malum; & ratio discriminis est, quod peccatum mortale ita est contra Deum, vt omnino auertat ab eo, & dissoluat amicitiam cum ipso: peccatum vero veniale nec auertit à Deo, nec dissoluit eius amicitiam; & ideo infinitas obiectiua, aut extrinseca, quæ solum conuenit peccato ratione auersionis, (vt D. THOMAS docet quæst. præcedenti art. 4. in corp. & ad 2.) reperitur simpliciter & absolute in peccato mortali, & non in veniali, nisi valde impropriè, quatenus est offensa, quamuis leuis, contra Deum.

AD QVARTVM respondetur, HIERONYMVM illis verbis solum voluisse significare, peccatum veniale esse graue, & non contemnendum, cum eo offendatur maiestas Dei; esse tamen graue in suo ordine, scilicet infra peccata mortalia, quæ dissoluunt amicitiã cũ Deo, & sunt digna pœna æterna; & eodem modo exponendum est *primum* testimonium CHRYSOSTOMI; & *ad secundum* dicendũ est, intelligi de eo, qui habet intentionem furandi plura, si posset: tamen reipsa solum furatur duos obolos, quia non plus reperit, vt patet ex contextu; & ad testimonium AVGVSTINI respondetur, quod AVGVSTINVS dicit, peccata venialia esse parua ex Dei misericordia, non secundum se, sed quoad effectum, quem neglecta possunt inducere; nam quando negliguntur, possunt esse causa peccati mortalis, & ex misericordia Dei prouenit, quod nõ negligamus ea: ideoque dixit, esse parua ex Dei misericordia, scilicet quoad effectum; & quod hic sit eius sensus, constat ex ipsius verbis, quæ sunt eiusmodi: *Hæc peccata, etsi sint parua per Dei misericordiam, fiunt magna in peccatoribus negligentia: nullum enim peccatum adeo paruum est, quod non crescat neglectum.* Et ad testimonium BASILII *respondet* VEGA libro citato cap. 5. non esse ab ipso conscriptum, quoniam super caput quintum Isa. & hom. in psal. 114. & homil. in initium prouerbiorum, agnoscit discrimen inter peccata venialia & mortalia. *Sed fallitur* VEGA, quoniam tota illa responsio habetur eodem modo in operibus græcis BASILII; quare *aliter respondetur*, BASILIVM loqui de peccatis mortalibus; & ex his dicere, nullum esse paruum; & patet hoc, quoniam dicit, vtendum esse remedio correptionis fraternæ procedendo per omnes gradus traditos in euangelio cum illis, qui vt manerent in aliquibus peccatis, vtebantur hac excusatione, quod essent parua. *Potest etiam dici ad omnia ista testimonia*, quod sancti ex magno affectu diuini amoris sæpe loquuntur secundum quandam exaggerationem; & dicũt, non esse censendum leue id, quo Deus quomodocunque offenditur.

AD VLTIMVM respondetur, peccatum veniale non importare auersionem peccantis ab vltimo fine: & quod quamuis sit contra aliquam legem, non est contra legem, cuius obseruatio sit necessaria ad consecutionem vltimi finis, vt postea explicabo.

TER-

DVBIVM TERTIVM EST

Supposito quod peccatum mortale & veniale distinguntur ex natura rei

Quid sit id, in quo primo distinguantur?

§ 1. *Peccatum veniale est contra aliquam legem, & contra aliquod præceptum.*

AD CVIVS SOLVTIONEM *aduerte*, quod, (vt colligitur ex doctrina Diui Thomæ superius quæst. 72. artic. 5. & hoc loco) quadruplex solet constitui discrimen inter peccatum mortale, & veniale; *primum* est, quod peccatum mortale inducit priuationem gratiæ, & reatum pœnę æternæ: & peccatum veniale non excludit gratiam, & inducit reatum pœnæ temporalis; *Secundum* est, quod peccatum mortale est contra legem & præceptum: & peccatum veniale est præter legem; *Tertium* est, quod peccatum mortale importat inordinationem circa finem: & peccatum veniale circa media; *Vltimum* est, quod peccatum mortale importat conuersionem ad creaturam, vt ad vltimum finem, & auersionem à Deo vt ab vltimo fine: & peccatum veniale neutram importat; & de his omnibus explicandum est sequentibus conclusionibus, quomodo sint intelligenda, & quo ordine conueniant istis peccatis.

SIT PRIMA CONCLVSIO. *Quamuis peccatum mortale & veniale differant inter se in hoc, quod veniale ex natura sua habet non inducere priuationem gratiæ, & reatũ pœnæ æternæ; tamen hoc discrimen non est primum eorum, quæ inter ipsa reperiuntur.* PRIMA pars patet ex dictis dubio præcedenti; & SECVNDA probatur, quia obligatio ad pœnam consequitur culpam, & est posterior ipsa, vt dixi quęstione præcedenti: ergo etiam obligationes siue reatus ad pœnas distinctas, & inæquales, consequuntur ad culpas distinctas, & inęquales, & ex consequenti non potest sumi ex ipsis prima distinctio inter culpas.

SECVNDA CONCLVSIO. *Peccatum veniale reipsa est contra aliquam legem, & contra aliquod præceptum: quamuis quantum attinet ad modum loquendi non sit dicendum simpliciter, & sine addito, quod sit contra legem aut contra præceptum.* IN PRIORI PARTE conueniunt, CAIETANVS in fine huius articuli, & superius quæst. 72. artic. 5. & tomo primo opusc. tractatu 25. DVRAND. in 2. dist. 42. q. 6. in solutione ad primum. ADRIA. quodlibet. 6. art. 2. VEGA lib. 14. in Concilium Tridentinum cap. 13. Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 5. Nauar. in manuali præludio 7. num. 11. & præludio 9. num. 7. PIGHIVS libr. 4. ecclesiasticæ hierarchiæ cap. 2. & VICTORIA in relectione de potestate ciuili, num. 18. & 19. & probatur PRIMO, quia vel peccatum veniale prohibetur aliqua lege, vel non: *si primum*, ergo est contra aliquam legem, scilicet contra illam, qua prohibetur; *Si secundum*, ergo non est malum morale, neque peccatum; patet consequentia, quia (vt dicitur ad Romanos

A tertio) *vbi non est lex* (scilicet prohibens, vel præcipiens) *non est præuaricatio*; & *præterea*, quia (vt probaui superius, quæst. 18.) malitia moralis non potest reperiri sine violatione alicuius legis.

Confirmatur quoniam AVGVSTINVS (vt retuli superius quæst. 71. art. 6.) definiens vniuersaliter peccatum, tam veniale, quam mortale, inquit, esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: & hanc definitionem acceptant vniuersi Theologi. & AMBROS. lib. de paradiso c. 8. inquit, *esse præuaricationem legis diuinæ, & cælestium inobedientiam mandatorum.*

SECVNDO, peccata venialia sunt contra rectam rationem, nam recta ratio dictat, non licere mendacium iocosum, & prodigalitatem; & idem est de reliquis: sed recta ratio prohibens aliquid, aut dictans, non esse licitum, est lex Dei, vel ostendit ipsam, iuxta illud ad Romanos 2. qui *ostendunt opus legis scriptum in mentibus eorum*; ergo sunt contra legem Dei.

TERTIO aliqua lex prohibet quodcunque mendacium, iuxta illud Leuit. 19. *non mentiemini*, & Ecclesiastici 7. *noli velle mentiri omne mendacium.* Item aliqua lex prohibet verbum otiosum, quoB niam alias non esset reddenda ratio de eo in iudicio, sicut dicitur Matthæi 12. & *præterea*, quodcunque præceptum decalogi, sicut prohibet peccatum mortale in sua materia, ita etiam prohibet peccatum leue; vt, præceptum non furandi non solum prohibet graue furtum, sed etiam leue: ergo quodcunque peccatum veniale ex istis est contra aliquod præceptum, scilicet contra illud, quod prohibetur.

VLTIMO, vel peccatum veniale est contrarium legi, vel consonum, vel neque contrarium, neque consonum; *si primum*, habetur intentum; *si secundum*, ergo bonum est, quia vel est consonum vt consilium, vel tanquam id, quod pręcipitur; *Si tertium*, ergo nihil amplius habet in ordine ad legem, quàm opus indifferens, siue sit indifferens in specie, siue in indiuiduo.

SECVNDA ETIAM pars, in qua conueniunt CAIET. & VEGA locis citatis. PETRVS SOTO, tractatu de discrimine peccatorum lectione sexta in fine, & alij, probatur *primo*, quoniam in ScriC ptura nomen legis, aut præcepti absolute sumptum, solet tribui solum præceptis, quorum obseruatio est necessaria ad consecutionem vitæ æternę, & ad permanendum in charitate, & dilectione Dei: sed peccata venialia non sunt contra huiusmodi præcepta; ergo non est dicendum simpliciter & sine addito quod sint contra præceptum, aut contra legem; Probatur *maior*, nam Matthæi 19. dicitur: *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*. Ioann. 14. *si diligitis me, mandata mea seruate*, 1. Ioann. 2. *qui dicit, se nosse eum*, (scil. per fidem charitate formatam) *& mandata eius non custodit, mendax est.*

Confirmatur, quoniam ad Romanos 13. dicitur quod, *qui diligit proximum, legem impleuit*, & postea; *plenitudo legis est dilectio*; & tamen potest quis dicere, quod diligit proximum, quamuis violet illud præceptum, quo prohibetur peccatum veniale; & Iacob. 2. *quicunque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus*; quod tamen non potest dici de eo, qui offendit in illo præcepto, cui opponitur peccatum veniale.

Secundo probatur ratione, quia, quamuis nomen præcepti interdũ ſumatur pro præcepto obligante ſub mortali, & interdum pro eo quod ſolum obligat ſub veniali: tamen per antonomaſiam, & ſecundum excellentiam ſumitur *priori modo*; ergo ita debet accipi, quando ponitur abſolute, & ſine aliquo addito: & ex conſequenti, peccatum, quod non eſt contra præceptum ita ſumptum, non debet dici ſimpliciter, & ſine addito contrarium præcepto, aut legi; patet conſequentia, quia ſecundum communem vſum loquendi ſolet obſeruari iſta regula in vocibus ſignificantibus duo, vnum ſecundum excellentiam, & alterum minus principaliter: vt quando ponuntur abſolute, & ſine aliquo addito, ſumantur pro magis principali.

SED CONTRA priorem partem obijci poteſt, quia DIVVS THOMAS in ſolutione ad primum huius articuli, ita inquit, *venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id, ad quod lex per præceptum obligat, ſed facit præter legem.*

Confirmatur primo, quia ex teſtimonijs adductis prima parte concluſionis, videtur colligi, quod ſolum illud peccatum ſit contra legem aut præceptum, quod eſt contra charitatem.

Confirmatur ſecundo, quia hæc prima pars videtur repugnare ſecundæ: ſi enim peccatum veniale eſt contra aliquam legem, ergo vera eſt propoſitio, in qua abſolute & ſine addito dicitur, ipſum eſſe contra legem, quia *ab eo quod res eſt &c.*

AD HÆC varie ſolet reſponderi. Nam CAIETAN. dicit dupliciter poſſe intelligi, quod peccatum aliquod ſit contra legem: *primo*, quia non conformatur præcepto; *ſecundo*, quia ita aduerſatur præcepto, vt ſit contra finem intentum in ipſo præcepto: & *priori* modo peccatum veniale eſſe contra legem, quia non conformatur legi pertinenti ad virtutem, cui opponitur; at vero *poſteriori* modo non eſſe *contra* legem, ſed *præter*, quia finis cuiuſcunque legis eſt dilectio Dei, & proximi. vt colligitur ex Paulo 1. ad Timoth. 1. & peccatum veniale non eſt contrarium huic dilectioni.

Sed hæc ſolutio difficultatem habet, quoniam ad legis obſeruationem ſatis eſt, quod actus, qui in ipſa præcipitur, fiat quoad ſubſtantiam, quamuis non fiat propter finem. & extrinſecum intentum in lege, & ita ſolet dici, cum DIVO THOMA infra quæſt. 100. artic. 9. ad ſecundum, quod finis legis non cadit ſub obligatione legis; ergo ſimiliter, vt lex violetur, ſatis eſt, quod non fiat id, quod per ipſam præcipitur, aut quod fiat id, quod prohibetur, quamuis per hoc non deſtruatur finis extrinſecus legis; ſed bonum charitatis eſt finis extrinſecus aliorum præceptorum: ergo quamuis nihil fiat contra hoc bonum, poſſunt violari præcepta, & ex conſequenti poteſt fieri aliquid contrarium ipſis, quia violatio cuiuſcunque præcepti eſt contraria ipſi.

Secundo reſpondet PETRVS SOTO, diſtinguendo duplex genus præceptorum, *vnum eorum*, quæ ſunt de neceſſarijs ad conſeruandum ordinem charitatis ad Deum, & ad proximum; & *alterum eorum*, quæ non ſunt de neceſſarijs, ſed de vtilibus ad hunc finem: & reſpectu *primi generis* dicit, peccatum veniale non eſſe *contra* præceptum, ſed *præter*; tamen reſpectu ſecundi, eſſe contra præceptum, & poteſt hoc explicari ex DVRANDO loco citato vbi inquit, quod ſicut in republica ciuili, *quædam* præcipiuntur, aut prohibentur, ſine quibus bonum ipſius reipublicæ, ſcilicet pax & tranquillitas publica, conſeruari non poteſt; & *quædam*, ſine quibus non tam bene: ita Deus quædam præcipit, aut prohibet, ſine quibus charitas inter ipſum. & homines non poteſt conſiſtere, & hæc præcipit vt omnino neceſſaria ad beatitudinem; *quædam* vero vt vtilia, vt charitas melius conſeruetur, quia oppoſita impediunt feruorem charitatis, & diſponunt ad amiſſionem ipſius charitatis, & hæc non præcipit aut prohibet tanquam neceſſaria ad beatitudinem, ſed tanquam vtilia; & doctrina DIVI THOMÆ, & teſtimonia adducta ex ſcriptura prima concluſione, intelliguntur tantum de præceptis neceſſarijs ad beatitudinem.

Sed neque hæc ſolutio videtur ſufficiens, quia vlterius reſtat in ea explicandum, cur peccata, quę vere ſunt præcepta ſecundi generis, non dicantur contraria præceptis?

Aliter ergo Reſpondetur, DIVVM THOMAM loqui de pręcepto ſimpliciter, & ſine addito, vt cõſtat ex ipſius verbis. & eodem modo reſpondetur *ad primam confirmationem*, & ita nos ſolum adduximus illa teſtimonia ad probandum ſecundam partem concluſionis.

Ad ſecundam confirmationem reſpondetur, non eſſe idem, *quod* peccatum veniale ſit contra aliquod præceptum; & *quod* ſit contra præceptum: quoniam in priori propoſitione peccatum ponitur cum aliquo addito, & in poſteriori ſine addito. & ſimpliciter; & ideo quamuis concedatur *prior*, non ſequitur debere concedi *poſteriorem*, quare ſimpliciter & abſolute concedimus, peccatum veniale eſſe contra aliquod præceptum, aut contra aliquam legem: & negamus eſſe contra præceptũ, aut contra legem. Verum ADVERTE quod quamuis peccatum, quod non eſt veniale ex genere ſuo, ſed ſolum propter paruitatem materię, aut defectum deliberationis prohibeatur eodem præcepto, quo mortale; (vt, eodem præcepto prohibentur furtum mortale, & veniale) tamen illud præceptum non dicitur præceptum ſimpliciter, & ſine addito, quatenus extenditur ad furtum veniale; ſed quatenus prohibet furtum mortale, & eius obſeruatio neceſſaria eſt ad ſalutem, & reſpectu ipſius ita ſumpti, furtum veniale non dicitur *contra*, ſed *præter* legem.

§ 2. *Peccatum veniale non eſt contra conſilium.*

EX HAC concluſione ſequitur, decipi SCOTVM in 2. diſt. 21. quæſt. 1. GABRIELEM in 4. diſt. 16. quæſt. 5. art. 1. notab. 1. & in 2. diſt. 22. quæſt. 1. art. 3. dubio primo, & BASOLIS quæſtione prima, dubio primo, qui dicunt, in hoc diſtingui peccatum mortale & veniale, quod mortale ſit *contra* præceptum, ſine cuius obſeruatione nequit obtineri vltimus finis, & veniale contra conſilium; *quia*, vt dictum eſt in ipſa, peccatum veniale eſt contra aliquod præceptum, & quodcunque præceptum diſtinguitur à conſilio: quia præceptum eſt

de bono

Digitized by Google

de bono cum aliqua obligatione, & ex consequenti, cuius oppositum est malum; at vero consilium est de bono sine aliqua obligatione, & ex consequenti, cuius oppositū nō est malum, de quo discrimine plura dicit CAIET. to. 1. opusc. tract. 25.

Confirmatur, quia (vt CAIET. inquit superius q. 72. art. 5.) nullus dicit, peccare aliquem, quia non faciat ea, quæ pertinent ad consilia: v. g. quia non ingrediatur religionem, aut non seruet cælibatum, sed ducat vxorem; imo oppositum constat ex Paulo 1. ad Corinth. 7. vbi cum dixisset *de virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do:* subiunxit, *si autem acceperis vxorem, non peccasti; & si nupserit virgo non peccauit.* Verum est quod aliqui contendunt, SCOTVM non vti nomine consilij in significatione stricta, qua distinguitur ab omni præcepto: sed in alia magis lata, qua distinguitur solum à præcepto strictè sumpto, & comprehendit ea omnia, quæ non obligant ad aliquid, tanquam necessarium ad salutem, siue sint præcepta obligantia sub veniali, siue consilia, quæ nullam inducunt obligationem sub peccato. Sed quicquid senserit SCOTVS: hæc acceptio consilij est nimis lata, & parum in vsu.

SED OBIICIES, posse aliquid esse peccatum, in quantum est contra consilium; quoniam actus, quo quis vult oppositum eius, quod est de cōsilio, v. g. non ingredi religionem, aut non pænitere, quando non tenetur, non est bonus, quia non habet vnde cohonestetur; & tamen solum est malus, quia est contra consilium, nam ex suppositione non opponitur alicui præcepto; ergo actus in quantum opponitur consilio, potest esse malus.

Respondetur, quod actus iste ex obiecto est indifferens, & in indiuiduo erit bonus, si habuerit bonum finem; sin minus, erit malus, sicut actus otiosus: non tamen præcise in quantum est contra consilium pænitendi, aut ingrediendi religionem; sed quia est contra præceptum, saltem apponendi bonum finem nostris actibus.

TERTIA CONCLVSIO. *Peccatum mortale & veniale non differunt in hoc, quod mortale importet inordinationem circa finem, hoc est circa Deum, tanquam obiectum; & veniale circa media, hoc est circa obiecta creata: sed vtrumque potest habere pro obiecto finem, & media, hoc est Deum aut creaturam.* Probatur aperte, quoniam actus infidelitatis, desperationis, & odij Dei, si sint plene deliberati, sunt peccata mortalia, si vero sint subiti, & semiplene tantum deliberati, sunt peccata venialia: & tamen in vtroque casu habent eodem modo finem, aut Deum pro obiecto; & similiter furtum, & adulterium sunt peccata mortalia, & motus subiti circa ista sunt peccata venialia: & tamen habent idem obiectum creatum.

Neque DIVVS THOMAS docet contrarium in hoc articulo, & supra quæst. 72. artic. 5. quia *non est eius sensus*, quod peccatum mortale semper sit circa finem, hoc est circa Deum, tanquam circa obiectum: & veniale circa medium, hoc est circa creaturam, ita vt semper differant hoc modo ex parte obiecti; imo aperte dicit oppositum supra, cum concedat, in eadem specie, & ex consequenti respectu eiusdem obiecti, posse reperiri vtrumque; *sed sensus est*, quod peccatum mortale importat inordinationem auertentem eum, qui peccat, ab vltimo fine: &, ex consequenti, irreparabilem, quantum est ex parte principij intrinsece; at vero peccatum veniale importat inordinationem sine auersione à fine, non tamen sine auersione, aut quasi auersione ab ijs, quæ sunt vtilia ad finis consequutionem: & ita vtraque inordinatio sumit ex sua auersione, quod dicat, esse circa finem, aut circa media. Ex quo patet, deceptum fuisse SCOTVM loco citato, vbi supponit, DIVVM THOMAM intellexisse hoc discrimen in priori sensu: & propterea reprehendit ipsum; & quamuis CAIETAN. hoc loco aliter videatur explicare DIVVM THOMAM: tamen supra quæst. 72. artic. 5. ita explicuit hoc discrimen, sicut à nobis expositum est.

§ 3. *Peccatum mortale & veniale differunt penes grauitatem & leuitatem offensæ diuinæ.*

VLTIMA CONCLVSIO. *Discrimen inter peccatum mortale & veniale consistit in hoc, quod mortale habet tam ex parte obiecti aut materiæ, quam ex parte modi, quo committitur, totum, quod requiritur, vt sit grauis offensa Dei, & repugnans amicitiæ & charitati erga ipsum: veniale vero propter defectum in aliquo istorum est offensa leuis, & non dissoluit amicitiam cum Deo.* Hæc est expressa sententia DIVI THOMÆ supra, quæst. 72. artic. 5. & hoc loco: nam vtrobique dicit, peccatum mortale consistere in deordinatione, siue auersione à fine vltimo, cui coniungimur, & subordinamur per charitatem; & articulo sequenti in corp. & ad primum, vbi inquit, peccatum mortale esse, quod repugnat charitati, per quam homo ordinatur in vltimum finem; & RICHARDI de Sancto Victore in tractatu de differentia peccati mortalis à veniali in fine, vbi ait, peccatum mortale esse, quod non potest à quoquam committi, sine grandi corruptione sui, aut contemptu Dei, aut graui læsione proximi; & reliqua omnia esse venialia; & sequuntur eum DVRANDVS in 2. dist. 42. quæst. 6. num. 11. CAIETANVS in locis citatis DIVI THOMÆ & in summa, verb. *peccatum mortale*. VEGA lib. 14. in Concilium TRIDENTINVM cap. 11. & PETRVS SOTVS libro de institutione Sacerdotum, tractatu, de discrimine peccatorum, lectione 10. & videtur esse communis sententia Theologorum, qui per ordinem ad læsionem charitatis explicant discrimen inter peccata mortalia & venialia; & *probatur*, quia certum est, reperiri istud discrimen inter peccatum mortale & veniale, & ex eo oriuntur reliqua, quę constitui solent: ergo ipsum est primum inter omnia; *maior* patet ex testimonijs, quibus dubio primo probauimus contra hæreticos, per quodlibet peccatum mortale excludi gratiam, & charitatem; & *minor* probatur, nam quatuor potissimum tribuuntur peccato mortali, quatenus distinguitur à veniali, scilicet *reatus ad pænam æternam, expulsio gratiæ, irreparabilitas per ordinem ad principium intrinsecum, & auersio à Deo vt ab* vltimo

vltimo fine, cum conuersione ad creaturam vt ad vltimum finem. Et de *duobus prioribus* certum est, quod supponunt peccatum mortale esse grauem offensam, & sufficientem ad dissoluendam amicitiam cum Deo: quoniam tam *pœna æterna*, quam *priuatio gratiæ* est pœna inimici, & ex consequenti supponit culpam sufficientem ad constituendum inimicum; & *de tertio* probatur, quoniam ideo peccatum mortale est irreparabile per principium intrinsecum, quia tollit ordinem ad finem vltimum, qui est principiũ ordinis in humanis actibus, & ex consequẽti, reparationis ordinis ablati per peccatũ: sed peccatum mortale tollit ordinem in finem vltimum, in quantum tollit æqualitatem, per quam ordinamur in finem vt vnimur ipsi; ergo ex eo, quod peccatum mortale repugnat charitati, prouenit, quod sit irreparabile per principium intrinsecum; & tandem *de quarto* probatur, quoniam, qui peccat mortaliter, dicitur auerti à Deo vt ab amico, & vt à fine vltimo, quia peccatum quod committit, repugnat amicitiæ cum Deo, & consecutioni ipsius Dei in ratione finis vltimi, & ipsi Deo vt amato per modum finis vltimi, hoc est super omnia: ergo prius est, quod peccatum habeat totum, quod requiritur, vt fundet repugnantiam ad hęc omnia, quam quod peccatum ratione eius dicatur auerti à Deo.

Sed vt rectius intelligatur, qua ratione in peccato mortali hæc auersio à Deo reperiatur cum conuersione ad creaturam, & non in peccato veniali, ADVERTENDVM *primo*, contra ADRIANVM quodlibet. 7. quæst. 3. negari non posse, quod reperiatur in peccato mortali, quoniam in Concilio TRIDENTINO sessione sexta decreto de iustificatione cap. 5. dicitur de peccatis mortalibus, quod per ea homines auertuntur à Deo; & in Scriptura dicitur, quod peccatores diligunt magis creaturam, quam Deum: vt Matthæi 10. *Qui diligit Patrem, plusquam me*: & Ioann. 12. *dilexerunt magis gloriam hominum, quam gloriam Dei*; & Sancti frequenter hoc dicunt, præsertim AVGVST. tom. 1. lib. 3. de libero arbitrio, cap. 24. & tom. 3. lib. 10. de trinitate, cap. 10. & tom. 5. lib. 14. de ciuitate cap. 24. & 28. & lib. 21. cap. 26. & tom. 4. lib. 8. quæstionum q. 30. & Chrys. hom. 13. super epistolam ad Philip.

Secundo aduertendum, quod ista auersio & conuersio non consistit in hoc, quod, qui peccat, velit expresse & formaliter non habere amicitiam cum Deo aut non consequi beatitudinem, aut non habere Deum pro vltimo fine, sed creaturam, ita vt ad eam referat se, & omnia sua, vt in finem: sed in hoc, quod virtualiter & interpretatiue vult omnia ista, quatenus ita se gerit, ac si vellet ea; nam imprimis, qui vult committere grauem offensam contra amicum, cuiusmodi est peccatum mortale contra Deum, etiam vult virtualiter non habere amicitiam cum ipso, quoniam graues offensæ dissoluunt amicitias; & qui omittit media necessaria ad consecutionem finis, virtualiter vult non consequi finem, & obseruatio mandatorum obligantium sub mortale est medium necessarium ad consequendum beatitudinem, iuxta illud: *si vis ad vitam ingredi, serua mandata*; & tandem, qui propter amorem alicuius boni creati non vult placere Deo obediendo præceptis suis grauibus, amat virtualiter magis illud bonum creatum, quam Deum, & ex consequenti denegat Deo locum vltimi finis, de cuius ratione est, amari super omnia, vt bene aduertit CAIETANVS in summa verb. *peccatum mortale*. Ex his facile possunt dissolui argumenta, quibus ADRIANVS loco citato confirmat suam sententiam.

Tertio aduertendum, quod, propter oppositas rationes, peccatum veniale non importat auersionem & conuersionem istam; nam imprimis non est offensa grauis, sed leuis; neque opponitur præcepto, cuius obseruatio sit necessaria ad consecutionem beatitudinis; neque repugnat diuinæ voluntati manifestatæ per præceptum graue: & ideo ex eo, quod aliquis committat ipsum, non potest colligi, quod virtualiter velit dissoluere amicitiam cum Deo, aut non consequi beatitudinem, aut præferre amorem alicuius boni creati diuinæ voluntati. Argumenta vero, quibus probari solet, peccatum veniale auertere à Deo, vt à fine vltimo, quoniam habet pro fine vltimo bonum creatum, dissolui solent supra quæstione prima, artic. 5. vbi nos de hac re egimus.

§ 4. *Regula ad discernendum peccatum mortale à veniali.*

EX RESOLVTIONE huius dubij *sequitur*, qua ratione sit discernendum, an aliquod peccatum sit mortale, vel veniale: nam, si propter suam grauitatem repugnauerit charitati, qua ordinamur in vltimum finem, dicendum est mortale, sin minus, veniale: ad cognoscendum autẽ, quę peccata ita repugnent charitati, solent tradi à doctoribus nonnullæ regulæ, quas colligunt PETRVS SOT. tractatu citato de discrimine peccatorum lect. 10. VEGA lib. 14. in Concilium TRIDENTINVM cap. 12. STAPLETONIVS lib. 12. de iustificatione cap. 5. & ex eis nos aliquas referemus; *prima* est huiusmodi, illa peccata, quæ secundum se, & ex parte sui obiecti, sunt contra charitatem & subiectionem Deo debitam, vt infidelitas, blasphemia, & inobedientia, vel contra charitatem debitam proximo, vt homicidium, furtum, verba iniuriosa, & similia, vel contra charitatem propriam, vt interficere seipsum, aut inferre sibi damnum in bonis spiritualibus vel in bonis necessarijs ad corporis conseruationem; censenda sunt mortalia ex genere suo; quæ vero ex parte sui obiecti continent aliquam inordinationem, sed non ita repugnant dilectioni Dei, aut proximi, aut propriæ, censeri debent venialia ex genere suo; hæc regula est DIVI THOMÆ articulo sequenti, & colligitur ex verbis RICARDI de sancto Victore supra relatis, & recipitur ab omnibus doctoribus.

Secunda, non semper peccatum, quod est ex parte obiecti est contrarium dilectioni Dei, aut proximi, vel propriæ, est de facto, & in indiuiduo peccatum mortale: quoniam vel propter defectum deliberationis, vt cum committitur cum semiplena deliberatione; vel propter paruitatem materiæ, vt furtum oboli, posset esse tantum veniale. Hæc etiam regula est DIVI THOMÆ articulo sequenti, & ratio eius est manife-

manifesta, quoniam, cum offensa debeat esse actus humanus, ratio dictat, non esse grauem offensam dilectionis, quæ fit sine plena deliberatione, quoniam non est perfecte actus humanus; & vlterius, cum per offensam paruæ qualitatis parum lædatur bonum offensi, etiam dictat eadem ratio, non esse offensam grauem, quoniam offensa consistit in læsione offensi, quātum ad aliquod bonum ipsius.

A

Tertia, ad cognoscendum, quāta deliberatio sit sufficiens ad peccatum mortale; & quanta non; Et quando materia, quæ ex suo genere est grauis, sit in indiuiduo tanta, vt efficiat peccatū mortale; non potest assignari certa regula, sed horum iudicium relinquendum est arbitrio prudentū, sicut sępe fit in moralibus; nā licet sciamus, sufficere ad peccatum mortale aduertentiam formalem ad deformitatem, vel prohibitionem peccati, & aduertentiā interpretatiuam, quę consistit in potentia morali, hoc est expedita & facili ad habendum aduertentiam formalē: tamen difficillime cognosci potest, quando reperiatur ista aduertentia interpretatiua; & in multis casibus quando reperiatur formalis; & similiter, quamuis sciamus, furari obolum nō esse peccatū mortale, & furari viginti aureos esse peccatum mortale: tamē vtrū furari quantitatē vnius argentei, sit peccatū mortale, & excludat à charitate & amicitia Dei, non potest ita certo sciri; verū ad iudicandum *de primo* cōsideranda sunt quæ dixi supra q.74.art.3. vbi explicui, quando deliberatio sit plena, & quando semiplena. Ad iudicandū vero *de secundo*, scilicet de quantitate materiæ, considerandum est *imprimis*, an peccatum, de cuius grauitate dubitatur, sit prohibitum aliqua lege scripta, & dato quod sit prohibitum, consideranda sunt verba legis, hoc est, an sint præceptiua; & quantitas pænæ, quæ statuitur, contra transgressores: & ex his poterit colligi, an tale peccatum sit mortale; quod maxime locum habet, quando peccatum solum est prohibitū lege scripta; *secundo* respiciendum est ad illa, de quibus scriptura loquitur, vt de mortalibus, quia scilicet dicit esse digna gehenna ignis, exclusione à regno Dei, morte, interitu æterno, & similib. & ad illa, de quibus loquitur vt de venialibus, quia scilicet vtitur circa ea mitioribus verbis, sicut de stultiloquio, & scurrilitate Paulus ad Ephesios 5. solum dixit, *quod ad rem non pertinent*, hæc autem consideranda sunt, non solum vt de prioribus peccatis dicamus esse mortalia, & de posterioribus esse venialia: sed etiam vt ex his facta comparatione ad alias materias, possimus colligere, quid in eis sit iudicandum v.g. cū Christus dixit Matth.5. *omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio; qui autem dixerit fratri suo Racha, reus erit cōsilio: qui autem dixerit, fatue, reus erit gehennæ ignis*; aperte significauit ex his tribus peccatis tertium esse mortale, & duo priora venialia; ex hoc ergo loco poterimus colligere, iniuriā æqualem illi, quæ fit fratri, cum aliquis serio dicit ei fatue, vt eū contumelia afficiat (siue sit in diuitijs, aut in bonis corporis, aut famæ, siue in bonis animæ) esse peccatū mortale, & eodē modo poterit iudicari de alijs, ex obseruatione eorum locorum, in quibus scriptura plura alia peccata condemnat vt mortalia; & hanc regulam ad discernendū inter peccata leuia & grauia tradit Avg. tom.3. in Enchiridio ad Laurentiū c.78. & in principio capitis 79. ita inquit: *sunt autē quædam, quæ leuissima putarentur, nisi in scripturis demonstrarentur opinione grauiora*. Et continuo apponit exemplū ex testimonio à nobis adducto; *Tertio* respiciendum est ad ea, de quibus cōcilia & decreta pontificum loquuntur vt de mortalibus. *Quarto* respiciendum est ad ea, quę sapientes iudicaut esse mortalia, & quę communiter in Ecclesia habentur vt mortalia: & ad ea, quæ habētur vt venialia; & ex eis fieri poterit cōiectura ad iudicandū in alijs materijs. *Verum illud summe aduertendū* est, non esse cōsiderandam materiam peccati absolute, sed habita ratione circūstantiarum concurrentiū: nam v.g. materia furti, quæ respectu diuitis nō est grauis poterit esse grauis respectu pauperis, propter circumstantiam paupertatis; & verbū, aut factum contumeliosum, quod respectu hominis de infima plebe non est grauis cōtumelia, erit grauis respectu nobilis, quia ex dignitate personę offensę crescit iniuria; Atque hæc dici possunt in cōmuni circa modum discernendi peccata mortalia à venialibus: reliqua vero magis particularia relinquenda sunt vnicuique materiæ.

B

Circa solutionem ad primum est

DVBIVM. IV.

Vtrum peccatum diuidatur analogice in mortale & veniale: ita vt prædicetur de eis secundum prius & posterius, & tanquam de participantibus inæqualiter rationem communem peccati.

§. I. *Sententia affirmans.*

Ad hoc Capre. in 2.d.43.q.vnica art.1. conclusione prima, & art.3. in solutionibus ad argumenta Dvrandi contra eandem conclusionem, Caiet. & Conrad. in hoc articulo, & Vega lib.14. in Conciliū Tridentinvm c.13. Respondent affirmatiue, & cum eis cōsentit aliqua ex parte Dvrand. in 2 d.42.q.6. scilicet, quantum ad peccata, quæ solum sunt venialia propter defectū plenæ deliberationis; quamuis quantū ad reliqua dissentiat vt postea dicamus. Sed aduertunt Conrad. & Vega, *non consistere* analogiam istam in hoc, quod ratio peccati solū dicatur *absolute*, hoc est sine addito, & *intrinsece*, hoc est secundum intrinsecam denominationē, de peccato mortali: & de veniali cum addito, & secundum denominationem extrinsecam, sicut sanum dicitur de animali, & de medicina; & homo de viuo & picto; quoniam etiam peccatū veniale dicitur absolute, simpliciter & intrinsece peccatū, in sensu explicato; *sed in hoc* solum, quod ratio illa cōmunis in peccato mortali sit *perfecte*, & in veniali *imperfecte*, & cū attributione & ordine ad mortale; vt vero explicēt, quomodo in analogia, etiam proportionis, vtrumque extremū dicatur tale simpliciter, & denominatione intrinseca, adducunt in exemplum prædicata cōmunia Deo & creaturis, & ens respectu substantiæ & accidentis; nam & creatura dicitur v.g. bona, & sapiens, sine addito & denominatione intrinseca; & accidens dicitur ens intrinsece, & non secundum extrinsecam denominationem: & ad hoc significandum dicunt D. T. vsum fuisse exemplo diuisionis entis in substantiam & accidens, potius quam alterius analogi.

C

Et probatur hæc sententia *primo* authoritate D. THOMÆ in hac solutione, & in secundo d.42.q.1. art.3.& q.7.de malo art.1.ad primum, quibus locis expresse dicit, peccatum esse commune analogice ad mortale & veniale.

Secundo, quia in scriptura sæpe nomine peccati absolute posito significatur peccatum mortale, quia propter suam grauitatem per excellentiam dicitur peccatum: quod est signum analogiæ vt.1. Ioan.3. *qui facit peccatum, ex diabolo est*; & postea *omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit*; quæ verba de solo peccato mortali intelligi possunt, quoniam iusti sæpe faciunt peccata venialia, & tamen non ideo dicuntur esse ex diabolo. Iacob. 2. *si autem personam accipitis, peccatũ operamini*, quod etiam intelligitur de peccato mortali, vt constat ex verbis sequentibus, *quicumque autem totam legẽ seruauerit, offendat autem in vno, &c.* quæ non possunt intelligi de peccato veniali, quoniam ratione eius non dicitur, quod aliquis *fit omnium reus*. & Ezechielis 16. *anima, quæ peccauerit ipsa morietur*, vbi ex pæna constat, fieri sermonem de peccato mortali.

Tertio, peccatum consistit in deuiatione, & auersione à fine intento per legem: sed peccatũ veniale non auertit simpliciter à fine legis, sed solum secundũ quid, quatenus auertit à medijs vtilibus, scilicet à familiaritate, & feruore charitatis, vt suprà dictum est; ergo non est peccatum simpliciter, sed solum secundum quid, & ex consequenti non conuenit vniuoce, & æqualiter cum peccato mortali in ratione communi peccati.

Confirmatur, quia inordinatio humorum corporis non est secundum rem infirmitas, neque intelligitur vt talis, nisi in ordine ad inordinationem quæ tollit principium vitę, quæ est infirmitas mortalis: ergo similiter inordinatio moralis, quæ non auertit à fine, non est peccatum, neque intelligitur habere rationẽ peccati, nisi in ordine ad deordinationẽ, quæ tollit principiũ vitæ moralis, scilicet finem vltimũ; quæ deordinatio est peccatũ mortale.

Vltimo probatur argumento DVRANDI, quod saltem sic hoc dicendum de peccato, quod solum est veniale propter defectum deliberationis: quia huiusmodi peccatum non est simpliciter, & plene volũtarium, aut in nostra potestate; ergo neque est simpliciter peccatum: patet consequentia, quia de ratiõne peccati est, esse voluntarium.

§.2. *Resoluitur quæstio per distinctionem.*

DICO PRIMO, *peccata venialia, hoc est, siue sint venialia ex obiecto siue ex circumstantia, sunt peccata simpliciter & absolute, & ita sunt appellanda, sine vllo addito*, probatur, quoniam in scriptura ita appellantur vt. 1. Ioan.1. *si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, &c.* quod de veniali intelligitur, cum loquatur de iustis, vt supra dixi Iacobi 1. *concupiscentia, cum conceperit parit peccatum*, quæ verba intelliguntur de peccato veniali, propter defectũ deliberationis; & sequentia de mortali, prouerb.10. *in multiloquio non deerit peccatum* & Ioa. 20. *quorum remiseritis peccata, &c.* vbi nomine peccatorum, non solũ intelliguntur mortalia, sed etiã venialia, alias confessio venialium non esset sacramentalis, neque remissio eorum fieret virtute clauium, contra communem sensum Ecclesiæ, &

A contra Conciliũ TRIDENTINVM sc.14. in doctrina de sacramento pænitentiæ cap.5. vbi dicitur, peccata venialia recte, & vtiliter exprimi in confessione, quamuis non sint necessario confitenda; & can.7. vbi dãnatur, qui dixerit, non licere confiteri peccata venialia. *Item* sancti ea sic appellant, vt de AVGVSTINO constat, qui in libris contra mendacium, & de mendacio, appellat mendacium peccatũ; & tandem concilia, cum definiunt, non posse homines in tota vita omnia peccata vitare, nisi ex speciali Dei priuilegio. Ratione etiam probatur, quia peccatum veniale est absolute & simpliciter contra rectam rationem, & contra aliquam legem, vt probaui dubio præcedenti: ergo etiam est absolute & simpliciter malum moraliter, & peccatum.

SED obijcies, quod, quamuis ita sit in re, tamen in modo loquendi apponi debet aliquod additum, quia eo modo potest aliquid dici peccatum, quo posset dici contrarium legi: sed peccatum veniale non dicitur contrarium legi simpliciter, & sine addito, vt dubio præcedenti probaui: ergo neque peccatum.

B *Respondetur*, quod, quamuis peccatum veniale non dicatur sine addito contrarium legi, aut præcepto: posset dici sine addito contrarium alicui legi, aut alicui præcepto, vt ibidem dixi; & hoc satis est, vt possit dici simpliciter & sine addito peccatum, quia ad rationem peccati satis est, quod sit contrarium alicui legi.

DICO SECVNDO, *si ratio peccati consideretur metaphysice, sicut aliæ naturæ rerum, dicendum est, ipsam non analogice, sed vniuoce dici de peccato mortali & veniali*, ita tenet DVRANDVS loco citato, quamquã excipiat peccata, quæ sunt venialia propter defectum deliberationis plænæ, vt dixi; & probatur, quia peccata, quæ sunt venialia ex circumstantia, hoc est, propter defectum deliberationis, aut paruitatem materiæ, sunt eiusdem speciei cum peccatis mortalibus, quæ versantur circa eandẽ materiam: *tum quia* conueniunt cum eis in obiecto, à quo peccata sumunt speciem; *tum etiam quia* expresse hoc ita docet D. THOMAS, art. sequenti, & supra q.72.art.3. ergo conueniunt cum eis vniuoce in eodem gradu specifico contento sub peccato in communi: ergo etiam conueniunt in ratione peccati in communi; *prima consequentia* patet, quia species non dicitur analogice de suis inferioribus, sed vniuoce; & *secunda* probatur, quia per

C hunc gradum specificum essentialiter participatur ratio peccati in communi ab huiusmodi peccatis mortalibus & venialibus; ergo si iste gradus participatur ab eis vniuoce, & non analogice, etiã ratio in communi participatur ab eis vniuoce; & ex hoc argumento deduci potest, etiam peccatũ, quod est veniale ex genere suo, conuenire vniuoce cum mortali, in ratione peccati in communi: quia peccata venialia ex suo genere, tam proprie participant rationem peccati in communi, sicut venialia ex circumstantia; ergo si venialia ex circumstantia participant eam vniuoce cum mortalibus, etiam venialia ex suo genere participant eam vniuoce cum eis.

Ad hoc aliqui, vt defendant oppositam sententiã respondent, antecedens huius argumenti esse verum, si intelligatur de illis peccatis ex parte conuersionis; non tamen si intelligatur de eis ex parte auer-

te auersionis,quoniam nulla dantur peccata venialia, quę ex parte auersionis, sint eiusdem speciei cum mortalibus: & ex eo solum posse colligi, quod peccatum solum ex parte conuersionis dicatur vniuoce de mortali, & veniali:non tamen quod etiam ex parte auersionis dicatur vniuoce; itaque dicunt, rationem auersionis in communi analogice, & rationem conuersionis dici vniuoce.

Sed contra, quia, loquendo de auersione formali intrinseca peccato,impossibile est, quod cõuersiones duorum peccatorum sint eiusdem speciei, & quod auersiones differant specie: quod probatur facile, quia auersio, quæ est intrinseca peccato,consistit in oppositione ad legem, siue *contraria*, vt nos diximus, quę sit ordo positiuus ad obiectum dissonum legi; siue *priuatiua*, vt alij dicunt, quę sit priuatio conformitatis cum lege; & quomodocumque sumatur,necesse est,quod sit eiusdem speciei, vbi conuersio est eiusdem speciei: quia si sumatur *priori modo*,est ipsa conuersio auersiua; si vero sumatur *posteriori modo*, est priuatio formæ eiusdem rationis,scilicet conformitatis,cum eodem præcepto, quia eodem præcepto prohibentur conuersiones eiusdem speciei, siue fiant cum æquali deliberatione, & ad æqualem materiam,siue non; Quod si quæras; quomodo,si auersiones sunt eiusdem speciei, vna est auersio à fine vltimo,& non altera?ad hoc respondebo articulo sequenti.

DICO VLTIMO, *si ratio pecati sumatur Theologice, & secundum moralem æstimationem, dicendum est, ipsam non dici vniuoce de peccato mortali & veniali, sed analogice, & secundum prius & posterius.* Probatur, quia peccatum sumitur Theologice, quando consideratur quatenus auertit à Deo, vt habet rationem vltimi finis,& lædit amicitiam cum ipso: sed ratio peccati ita considerati participatur simpliciter in peccato mortali,& in veniali solum secundum quid,& in ordine ad mortale;ergo peccatum ita sumptum dicitur de eis analogice; probatur *minor*, quia peccatum mortale auertit simpliciter à Deo,vt à fine vltimo, & destruit vnionem & amicitiam cum ipso,quia tollit charitatem per quam habemus vnionem & amicitiam cum Deo:at vero peccatum veniale,non auertit simpliciter à Deo,vt à fine vltimo,nec destruit vnionẽ & amicitiam cũ ipso,sed solum secundum quid,quatenus aliquo modo in ordine ad mortale turbat coniunctionẽ animæ cum Deo,& refrigerat charitatem,impediendo eius feruorem,& disponit ad mortale,per quod fit simpliciter auersio.

Confirmatur primo, quia secundum moralem æstimationem parum pro nihilo reputatur; ergo læsio amicitiæ,quæ fit per peccatum veniale, cum sit tam leuis,fere reputatur pro nulla.

Confirmatur secundo, quia moraliter peccatum veniale potissimum æstimatur, quatenus disponit ad mortale.

EX HIS *sequitur primo*, qualis sit illa diuisio peccati in mortale & veniale:nam si peccatũ sumatur Theologice, iuxta sensum secundæ conclusionis, dicenda est analogi in sua analogata; si vero sumatur methaphysice,iuxta sensum secundæ, dicenda est subiecti in accidentia;quoniam habere ea, quæ cõstituunt grauem offensam,aut ea quæ solũ constituunt offensam leuem,sunt differentiæ accidentales respectu peccati: sicut habere perfectionem virilem,aut solum puerilem,respectu hominis.

Sequitur secundo, solutio trium argumentorum ex ijs,quæ in principio proposuimus,nam apud D. THOMAM,& in scriptura,sępe sumitur peccatum Theologice,& secundum moralem estimationem & eodem modo sumitur,cum dicitur, quod eius ratio cõsistit in auersione à fine intento per legẽ,si intelligatur de fine vltimo,qui est extrinsecus respectu legis,& in eo sensu est ad rem illa similitudo infirmitatis corporalis;& *ad vltimum* quod est DVRANDI Respondetur,quod ratio peccati consistit in hoc,quod est esse contrà aliquam legem Dei; & esse voluntarium solum requiritur vt conditio, *sine qua non*,ex parte subiecti malitiæ moralis; & peccata, quæ propter defectum deliberationis sunt venialia,habent primum simpliciter,vt explicatum est dubio præcedenti,& tantum voluntarij quantum sufficit vt absolute & simpliciter dicantur peccata.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum mortale & veniale differant genere?

PRIMA CONCLVSIO. *Peccatum veniale sumptum pro eo,quod non tollit ordinem ad vltimum finem,potest habere genus determinatum;ita vt aliquod peccatum dicatur veniale,ex genere, & aliquod mortale ex genere.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Quandoque contingit, quod id,quod est peccatum veniale ex genere,hoc est ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis,vel quia in eo constituit finem vltimum,vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale ex genere.*

TERTIA CONCLVSIO. *Peccatum, quod ex suo genere est mortale,potest fieri veniale ex parte agentis, scilicet,quia non est actus perfectus,id est, plene deliberatus.*

COMMENTARIVS.

NOTA PRIMO per *genus*,intelligi *obiectum*, vt D. THO.aperte docet, & colligitur ex eius exemplis:& ita idem esse conuenire, aut differre *genere*, atque conuenire aut differre *obiecto*,& similiter esse peccatum mortale,aut veniale ex genere,& ex obiecto.

SECVNDO Nota,quod (vt ex doctrina huius articuli colligitur)ex triplici capite prouenire potest,quod peccatum aliquod sit veniale ita vt propter suam leuitatem non tollat ordinem ad vltimũ finem,nec dissoluat amicitiam inter nos & Deum: scilicet, *vel ex genere suo*, siue obiecto,vt cum versatur circa id, quod suapte natura non repugnat charitati Dei aut proximi,vt verbum otiosum; *vel* quia,licet ex parte obiecti considerati secundũ suã naturã,sit graue,& pugnans cum charitate:tamen propter paruitatem ipsius obiecti sit leue,vt furari obolum; *vel* propter imperfectionem actus ex parte principij,vt cum fit sine plena deliberatione.

TERTIO notandum, etiam manere explicatum ex doctrina huius articuli,quando peccata venialia differant specie à mortalibus;nam cum species

peccatorum sumantur ex obiecto, tunc peccata distinguentur inter se specie, cum habuerint distincta obiecta: & tunc erunt eiusdem speciei, quãdo habuerint idem obiectum; & consequenter, peccatũ, quod fuerit veniale ex genere suo, distinguetur specie à mortali, quoniam habebit obiectum distinctum ab obiecto peccati mortalis; quod vero solum fuerit veniale propter defectum deliberationis, vel, propter paruitatem materiæ, poterit esse eiusdem speciei cum mortali, quia poterit conuenire cum ipso in obiecto, vt patet in furto magnæ & paruæ quantitatis, & in motibus adulterij, quorum vnus sit plene deliberatus, & alter non.

Verum aduertendum cum CAIET. quod, cum dicimus, peccatum mortale aliquando differre specie à veniali: non est sensus, quod formaliter distinguantur specie per differentias mortalis & venialis, ita vt ipsa grauitas vel leuitas sint differẽtiæ constituentes distinctas species in huiusmodi peccatis; sed quod istæ differentiæ in illo casu præsupponunt species distinctas, quæ sumuntur ex obiectis distinctis.

§. 1. *mortale & veniale aliquando differunt specie.*

SED obijci potest esse impossibile, quod in aliquo casu peccatum mortale non distinguatur specie à veniali, quoniam tam auersiones istorum peccatorum, quam cõuersiones distinguuntur inter se specie: ergo nihil est in istis peccatis, ratione cuius possint esse eiusdem speciei; *consequentia* patet, quia nihil est in eis præter auersiones & cõuersiones; & *antecedens* probatur, quoniam auersiones distinguuntur specie, siquidem vna est à fine vltimo, & altera non, & auersiones sumunt distinctionem ex terminis, à quibus fit recessus; ergo etiam conuersiones distinguuntur inter se specie, patet *ista consequentia*, quia dubio vltimo articuli præcedentis in probatione secundę conclusionis dictum est, esse impossibile, quod conuersiones aliquorum peccatorum sunt eiusdẽ speciei, & quod auersiones differant specie.

Respondetur negando primum antecedens, vel vt respondeamus ad eius probationem, *supponendum* est, quod in peccato mortali sunt duæ auersiones, quarum *vna* est ab obiecto, proximo virtutis oppositæ, siue à lege, qua prohibetur; & *altera* à fine vltimo; nam quod propter peccatum mortale auertamur ab vtroque obiecto certum est, ex supra dictis: quod vero istæ auersiones distinguantur, patet, *tum quia* habent terminos distinctos, *tum etiam quia in secunda* conueniunt omnia peccata mortalia; & *in prima* differunt, sicut differunt virtutes, aut præcepta, quibus opponuntur; & ex his auersionibus, *prima* est formalis, & intrinseca, atque essentialis ipsis peccatis, secundum suos gradus specificos, siue consistat in positiua contrarietate, ad rationem vt nos diximus, siue in priuatione conformitatis ad legem aut rectitudinis, vt alij dicunt; & consequenter pertinet ad distinctas species, quando peccata differunt specie, & ad eandem speciem, quando peccata sunt eiusdem speciei *secunda* vero est virtualis, & non est intrinseca, & essentialis peccatis mortalibus, sed consequitur ad eorum essentias; *& hoc supposito* ad formam illius probationis, concedendum est

A *antecedens*, quoniam intelligitur de secunda auersione peccati mortalis, & neganda est *consequentia*, neque obstat id, quod refertur ex articulo præcedenti, quia intelligitur de prima auersione.

Sed obijcies, quia sequitur ex hac solutione, quod in peccatis, quæ solum sunt venialia propter defectum deliberationis, aut propter paruitatem materiæ, reperiatur auersio à Deo vt ab vltimo fine, probatur sequela, quia in his peccatis est essentia peccatorum mortalium, quæ versantur circa eandem materiam, vt dictum est: ergo etiam est in eis auersio ab vltimo fine, quæ consequitur ad hanc essentiam in peccatis mortalibus; patet *ista consequentia*, quia proprietates comitantur inseparabiliter essentias ad quas consequuntur.

Respondetur, negando sequelam, & ad probationem dicendum est, quod illa auersio non cõsequitur ad essentiam peccati mortalis absolute, sed supposito quod in indiuiduo habeat perfectionem ex parte materiæ, & ex parte agentis, quæ sufficiat, vt sit offensa grauis: & ideo non est necesse, quod reperiatur, vbicumque fuerit illa essentia; sed vbi fuerit cum prædicta perfectione, aut grauitate: cuius rei multa sunt exempla in naturalibus; nam vir B & puer habent eandem essentiam hominis, & tamen vir, quoniam habet hanc essentiam cum perfectione requisita in indiuiduo potest generare, & puer non potest, quia caret illa perfectione; & calor intensus & remissus sunt eiusdem speciei, & tamen intensus expellit formam aquæ, quod remissus non potest facere; & tandem, febris intensa & remissa possunt esse eiusdem speciei, & tamen prior tollit principium vitæ, & posterior non tollit ipsum, sed solum est causa alicuius deordinationis in corpore; potest etiam addi, quod ista auersio ab vltimo fine non consequitur essentiam peccati mortalis per modum proprietatis phisicæ, sed cõcomitatur ipsam, quia est virtualiter & interpretatiue volita, quod est exponẽdum secundum moralem quãdam & prudentem interpretationẽ voluntatis eius, qui peccat mortaliter, vt colligitur ex D. THOMA in solutione ad primum huius articuli, vbi, vt explicet, qua ratione peccatum mortale auertat à Deo, vt à fine vltimo, & ab eius amicitia ita inquit: *ex hoc ipso, quod aliquis eligit id, quod repugnat diuinæ charitati, conuincitur præferre illud charitati diuinæ, & recta prudentia dictat, quod concurrẽte tali quantitate*, materiæ, & perfecta deliberatio-C ne ad offensam sit illa offensa sufficiens ad dissoluendum amicitiam & non aliter: & consequenter solum qui vult cõmittere offensam contra Deum cum illis cõditionibus, vult separari à diuina amicitia & charitate.

§. 2. *Sed non semper differunt specie.*

VLTIMO notandũ, quod *aliqui* existimant, semper peccata venialia, etiamsi solum sint venialia propter paruitatem materiæ, vel propter defectũ deliberationis, differre specie à peccatis mortalibus, non quidem ex parte obiecti, quoniam in obiecto possunt conuenire cum eis, vt constat in exemplis supra adductis; sed propter quandam aliam differentiam specificam moralem, quæ communis est omnibus peccatis mortalibus, & non venialibus, etiamsi conueniant cum eis in obiecto; quod ita probãt, *peccatum* mortale non solũ

importat

importat deformitatem in ordine ad suum obiectum, sed etiam in ordine ad finem vltimum, quatenus est virtualis auersio ab ipso: sed ista deformitas distinguitur specie ab illa; ergo peccatum mortale importat duas deformitates specie distinctas, & ex consequenti duas differentias specificas malitiæ moralis. *Maior* est nota, quia non minus est malum, auerti à fine vltimo, quam conuerti ad obiectum prohibitum, vt repugnans ordini ad ipsum finem; & *minor* probatur, quia illæ deformitates diuersis rationibus aduersantur rectæ rationi, nam *prior* aduersatur ei, quatenus est regula iustitiæ, temperantię, &c. *posterior* vero, quatenus est regula amoris, & subiectionis ad Deum, vt ad vltimum finem; & ita *isti* dicunt, deformitatem *secundam* esse eiusdem speciei in omnibus peccatis mortalibus, & reduci ad speciem malitię odij Dei, quoniam opponitur amori debito Deo, vt fini vltimo; sicut malitia, quę oritur ex circumstantia indirecte volita, reducitur ad illud vitium, ad quod pertineret, si esset directe volita.

Sed *hac sententia mihi non placet*, quoniam peccatum mortale nihil habet, ratione cuius fundet auersionē ab vltimo fine, potius quā veniale, cum quo conuenit in obiecto, nisi excessum in deliberatione, aut in quantitate materiæ: ergo propter illam auersionem non habet malitiam distinctam specie à malitia illius peccati venialis, sed maiorē malitiam intra latitudinem eiusdem speciei; probatur consequentia, quia excessus in deliberatione, aut in quantitate materiæ, est differentia penes magis & minus, & ex consequenti pertinet ad circumstantiam *quid*, vt D. Thom. docet supra q. 7. art. 3. ad tertium; ergo non dat nouam speciem malitię, sed auget præexistentem: patet *ista consequentia*, ex D. Thoma, qui supra q. 18. art. 11. docet, quod circumstantia, quæ, vt sit bona vel mala, supponit aliquam aliam conditionem, per quā actus habeat, quod sit bonus vel malus moraliter, non dat actui peculiarem speciem bonitatis aut malitiæ, sed auget illam, quæ sumitur ex conditione præsupposita; & apponit exemplum in magna & parua quantitate respectu furti.

Et ex hoc patet solutio *ad argumentum* illius sententiæ, nam cum auersio ab vltimo fine non sit aliquid formaliter in peccato, præter quantitatem ex parte deliberationis & materiæ, ratione cuius fundat illam interpretationem; sicut ista quantitas non importat malitiam distinctam specie ab ea, quę sumitur ex obiecto, ita nec ipsa auersio importabit eam; & ad formam argumenti, neganda est *minor*; & ad probationē, negandū est, quod auersio ab vltimo fine aduersetur rectæ rationi secundū aliam rationem distinctā ab ea, qua aduersatur ipsi essentia peccati; quoniam formaliter, & actu nihil addit essentiæ præter quantitatem supra explicatam, & hæc non importat ordinem ad rationem, nisi vt modus ipsius essentiæ; & ita plenitudo deliberationis, & magnitudo materiæ secundum se non importat determinate repugnantiam ad rationem, sed potest importare repugnantiam, aut conuenientiam, iuxta naturam materiæ, cui adiungitur, vt retuli ex D. Thoma.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale?

Svpponit D. Thomas, dupliciter posse vnum actum disponere ad alium, scilicet *directe*, hoc est inclinando, & mouendo ad ipsum; aut *indirecte*, hoc est tanquam remouens prohibens, & hoc supposito statuit tres conclusiones, quarum

Prima est ista, *peccatum veniale ex genere non potest per se primo disponere priori modo, hoc est directe, ad peccatum mortale ex genere.*

Secvnda Conclvsio, *peccatum veniale ex genere potest per quandam consequentiā disponere directe ad peccatum, quod licet ex obiecto esset veniale, tamen ex parte agentis sit mortale, in quantum ille, qui peccat, constituit in peccato veniali finem suum.*

B

Tertia Conclvsio, *indirecte, hoc est remouendo prohibens, potest peccatum veniale ex genere disponere ad mortale ex genere.*

COMMENTARIVS.

Circa primam conclusionem est Dvbivm, quia Diu. Thomas in solutione ad tertium, constituit hoc discrimen inter opus bonum, & peccatum veniale, quantum ad hoc, quod est disponere ad peccatum mortale: quod opus bonum non est per se dispositio ad peccatum mortale; sed solum potest esse per accidens occasio, vel materia peccati venialis: at vero peccatum veniale per se disponit ad mortale; ergo contradicit huic conclusioni, quatenus negatur, peccatum veniale disponere per se ad mortale.

Ad hoc respondet Conrad. quod particula, *per se*, in illa solutione, non determinat actū disponendi, ita vt sit sensus, peccatum veniale disponere per se ad mortale; sed determinat peccatum, ita vt sit sensus, peccatum veniale per se .i. in quantum tale, siue ex propria natura habere, quod disponat ad mortale, quamuis non disponat per se, sed per accidens; in quo differt ab actu virtutis, qui non habet, in quantum talis, siue ex propria natura, disponere vllo modo ad peccatum mortale, neque ex propria natura est occasio peccandi, sed solum propter prauum affectum operantis, qui vitio suo ex bonis operibus sumit occasionem male agendi; & ideo appellatur *occasio* non data, sed accepta; sicut de eo, qui laborat vitio inanis gloriæ, docet Cassianvs lib. 11. qui est de spiritu cænodoxiæ, per multa capita, & collatione 5. cap. 10. quod ex ipsis virtutibus sumit occasionem propriæ elationis; & hæc solutio est optima, nam quamuis dici posset; Divvm Thomam in conclusione non negare, quod peccatum veniale disponat per se ad mortale, sed solum quod disponat

C

per se primo, & ita in secunda admittere, quod disponat per quandam consequentiam, quod est disponere aliquo modo per se; tamen sic non explicatur omnino discrimen inter peccatum veniale, & opus bonum, quantum ad vim disponendi, quod in illa solutione vult docere D. T. quoniam vlterius posset inquiri, an, quantum ad modum disponendi indirecte, qui etiam conuenit peccato veniali per se .i. ex propria natura, sit aliquod discrimen inter ipsum, & bonum opus? & hoc explicatur optime in solutione CONRADI.

CIRCA secundam conclusionem, posset inquiri, *qua ratione ex parte agentis proueniat, quod peccatum veniale ex genere fiat mortale?* sed hoc dicam articulo sequenti.

CIRCA tertiam conclusionem, *aduertendum*, quod præter rationem, qua D. THOMAS eam confirmat, posset reddi alia, scilicet, quod, qui non cauet peccata venialia, priuatur aliquibus auxilijs, quibus facilius posset vitare mortalia.

SED adhuc inquiri posset, circa has conclusiones, *cur D. THOMAS in eis non meminit peccati venialis ex defectu plenæ deliberationis & ex paruitate materiæ, sed solum venialis ex genere?* RESPONDETVR cum CAIETANO, rationem esse, quod sit notum, illa peccata directe disponere per se primo ad mortalia ex genere, quoniam comparatur ad ipsa sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie formæ, aut actus: itaque, sicut calor remissus disponit ad maiorem, ita odium non plene deliberatum, tanquam forma inperfecta, disponit ad plene deliberatum, vt ad formam perfectam; & furtum paruum ad magnum.

Ex doctrina huius articuli colligitur, quanta cura sint cauenda peccata venialia, siquidem tot modis disponunt ad mortalia; pro quo facit illud Ecclesiastici 19. *qui spernit modica, paulatim decidet*; & de hoc multa dicunt Sancti, quorum testimonia refert CANISIVS in Cathecismo, capite de peccatorum expiatione; §. 2. neque tamen propterea sequitur, peccare mortaliter eum, qui ex consuetudine committit peccata venialia: quoniam periculum, quod ex hac parte imminet peccandi mortaliter, non est tam proximum, vt sufficiat ad peccatum mortale; quod tamen intelligendum est per se, & quantum est ex parte periculi prouenientis ex frequentia peccatorum venialium: nam ex alio capite poterit esse peccatum mortale, sc. ratione scandali, conscientiæ erroneæ, & periculi proximi prouenientis ex alia parte, vt cum quis videt, quod ex continuatione, aut frequentatione alicuius colloquij, exponitur proxime periculo incidendi in peccatum mortale, propter suam infirmitatem.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum veniale possit fieri mortale?

PRIMA CONCLVSIO. *Idem numero actus non potest primo esse peccatum veniale, & postea mortale.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Peccatum veniale ex genere, potest fieri mortale ex genere, ex parte agentis, & hoc duobus modis: primo, quoniam agens constituit in ipso vltimum finem; secundo quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale, sicut ad finem.*

A

TERTIA CONCLVSIO. *Plura peccata venialia non possunt constituere vnum peccatum mortale integraliter .i. ita vt ex ipsis integretur peccatum mortale bene tamen id possunt dispositiue, in quantum multa peccata venialia disponunt ad peccatum mortale duobus modis explicatis articulo præcedenti.*

COMMENTARIVS.

CIRCA primam conclusionem est Dubium.

§. 1. *Vtrum sit vera?*

ET PARS affirmatiua probatur aperto testimonio D. THOMÆ; *negatiua* vero, quia idē actus numero potest esse successiue bonus & malus, vti docet D. THO. supra q. 20. art. 6. ergo etiam poterit esse successiue malus venialiter, & moraliter.

B

IN hoc dubio, non inquirimus vtrum idem numero actus possit simul habere malitiam venialem, & mortalem: quoniam in hoc certa est pars affirmatiua, nam si quis dicat simplex mendacium propter aliquod peccatum mortale, actus eius habebit malitiam venialem mendacij contra veritatem, & malitiam mortalem ex parte finis: sed solum inquirimus, vtrum idem numero actus possit esse successiue peccatum veniale, & mortale? hoc est ita vt primo sit veniale, & postea mortale. Et est difficultas de actu externo & interno, & de vtroque, tam in genere naturæ, quam in genere moris.

DICO PRIMO, *idem actus numero in genere naturæ, siue sit externus, siue internus, potest esse successiue peccatum veniale & mortale*; ita hoc concedit ALMAINVS tract. 3. moral. cap. 21. & idem tenentur concedere, qui dicunt, eundem numero actum in genere naturæ, siue internum, siue externum, posse esse successiue bonum, & malum, de quorum numero sunt CAIET. supra q. 20. art. 6. & DVRANDVS in 2. d. 4. q. 3. & multi ex recentioribus; & probatur *primo* QVOAD ACTVM EXTERNVM, quia eadem visio externa manens omnino immutata in sua entitate naturali, potest primo ordinari ad finem malum venialiter, & postea ad finem malum moraliter; & hoc idem argumentum fieri potest de quocumque actu interno, etiam voluntatis, prout habet rationem imperati, *deinde* probatur QVOAD ACTVM INTERNVM, qui tantum sit elicitus à voluntate, *primo*, quia eadem volitio obiecti potest continuari, si maneat eadem apprehensio bonitatis, propter quam est volitum, quāuis in principio conscientia probabiliter dictet, esse tantum peccatum veniale, & postea accedat conscientia siue vera, siue erronea, dictans esse peccatum mortale: ergo in isto casu idem numero actus voluntatis erit prius peccatum veniale, & postea mortale; probatur *antecedens*, quia manente eadem apprehensione bonitatis, quæ mouet voluntatem ex parte obiecti, potest manere eadem volitio, quamuis mutetur dictamen conscientiæ circa grauitatem peccati.

C

Secundo, circa obiectum mortale potest continuari idem numero actus voluntatis, quamuis in principio non sit in intellectu deliberatio sufficiẽs ad peccatum, & postea sit deliberatio semiplena; quæ sufficit ad veniale; & tandẽ plena, quæ sufficit ad mortale: quia cũ ista mutatione deliberationis potest manere eadem apprehensio bonitatis quæ mouet ex parte obiecti; ergo idem numero actus voluntatis potest primo carere omni culpa, & postea habere culpam venialem, & tandem mortalem.

Tertio idem numero actus voluntatis potest in principio habere paruam intensionem, & postea maiorem; ergo etiam potest primo terminari ad materiam leuem, v.g. ad mendacium simplex, & postea extendi ad grauem, si accedat prohibitio grauis, ipso homine aduertente in aliquo casu; neque potest negari, quod possit prohiberi sub mortali id, quod de se tantum est malum venialiter: cum esus ligni vetiti fuerit ita prohibitus primis parentibus, qui tamen de se non erat malus, & ex consequenti potest esse primo peccatum veniale, & postea mortale.

DICO SECVNDO *actus internus voluntatis manens idem numero in genere moris, potest primo esse peccatum veniale, & postea mortale & idem est dicendum de actu externo, aut interno imperato à voluntate*; PRIMA PARS probatur, quia in casibus argumentorum, quibus probauimus præcedentem conclusionem, manet in actu voluntatis eadem malitia moralis secundum speciem: ergo etiam in indiuiduo; ergo actus voluntatis manet idem numero in genere moris. *Prima consequentia* patet, quia nulla est ratio, cur, si manet eadẽ in specie, non maneat eadem in indiuiduo, quandoquidem non mutatur subiectum; & ex hoc patet *secunda*, quoniam actus voluntatis dicitur esse formaliter in genere moris, quatenus habet malitiam aut bonitatem moralem; & actus, de quo loquimur, retinet eandem malitiam indiuiduo; secunda etiam pars probatur, quia eadem numero malitia moralis est in actu interno voluntatis, & in externo, aut in quocumqe imperato.

AD TESTIMONIVM D. THOMÆ, respondetur, intelligi de actu externo in genere moris, & de interno voluntatis, etiam in genere naturæ: non tamen in rigore methaphysico, & ita vt repugnet oppositum; sed iuxta id, quod regulariter accidit, quia regulariter solet mutari actus voluntatis, cũ cognoscitur maior obligatio ad oppositum, aut incipit maior aduertentia intellectus ad huiusmodi obligationem.

§. 2. *Quibus modis veniale peccatum fieri soleat mortale.*

CIRCA secundam conclusionem, *aduertendum*, multis modis posse contingere, quod peccatum veniale ex genere, fiat mortale; *primo*, propter conscientiam erroneam; *secundo* propter periculum proximum incidendi in peccatum mortale; *tertio*, quia ordinatur ad peccatum mortale vt ad finem. *Quarto* propter contemptum. *Quinto*, quia constituitur in ipso, aut in eius obiecto, vltimus finis; & de tribus prioribus modis nulla est difficultas: de quarto vero, & quinto est difficultas.

A *Nam circa quartum* inquiri potest, *quid intelligatur per contemptum*? ad quod *respondetur*, cum CAIET. in summa verbo *contemptus*, intelligi *contemptum formalem legislatoris aut legis*, qui consistit in hoc, quod est absolute nolle subijci; & ita peccare venialiter, ex contemptu, est peccare ex proposito non subijciendi se legi absolute; ex quo fit vt peccare venialiter ex contemptu peccati venialis vt veniale est, non sit peccatum mortale; quia iste contemptus non terminatur ad præceptum absolute, sed cum determinatione ad materiam leuem; neque est eadem ratio, si quis peccaret venialiter ex contemptu peccati in genere, siue vt est commune ad mortale & veniale: quia contemptus in isto casu terminatur ad præceptum absolute, & sine determinatione ad leuia propter communitatem & indeterminationem generis, quæ non continetur adæquate in qualibet specie, quamuis contineatur eius actualitas.

De quinto etiam potest inquiri, *quid sit constituere vltimum finem in obiecto peccati venialis*? ad quod ADRIA. quodlibeto. 7. art. 2. respondet, esse, diligere magis intẽsiue illud obiectum, quam Deum;
B in quo tamen aperte decipitur *primo*, quia supponit fundamentum falsum, scilicet, quod diligere aliquid super omnia, aut per modum vltimi finis, est diligere maiori intensione quam reliqua; vt late probari solet in materia de charitate.

Deinde, quia alias sequeretur, quod, qui cum hac intensione diligeret aliquod obiectum bonum extra Deum, peccaret mortaliter; & *tandem*, quia, vt homo dicatur diligere illud obiectum magis quã Deum est, quod fiat comparatio in intensione ad aliquam dilectionem Dei, & tamen *neque* hæc erit summa, qua homo posset habere cum auxilio Dei, *tum quia* nulla datur summa in intensione, *tum etiã quia* non obligatur ad eam; *neque* ea, quam de facto habet, cũ ita diligit illud obiectum, quia tunc non diligit actu Deum; *neque* aliqua alia determinata, quia nulla est signata, qua non posset homo habere aliam intensiorem cum auxilio Dei; & ex consequenti, sequeretur quod si homo diligeret obiectum peccati mortalis dilectione æqualis intensionis cum illa signata, peccaret mortaliter, quamuis habeat charitatem intensiorem, & possit diligere Deum multo intensius.

C *Et Confirmatur*, quia cum non cognoscatur quanta sit ista intensio, sequeretur, quod, quotiescumque homines ardenter amant obiectum peccati venialis, possit merito dubitare, an peccauerint mortaliter; & ex consequenti, quod propter hoc dubium teneãtur confiteri huiusmodi peccatum, quod est nimis durum.

QVARE dicendum est, quod diligere obiectum peccati venialis vt finem vltimum, est diligere ipsum appretiatiue plusquam Deum; quod potest contingere duobus modis, *primo, explicite*, vt cum homo expresse vult constituere in ipso suam vltimam felicitatem, quod raro contingit, & est grauissimum peccatum; *secundo implicite*, vt cum homo ita diligit illud obiectum, vt ex vi sui affectus & amoris sit paratus transgredi propter ipsum præcepta obligantia sub mortali, & ita hoc explicant D. THOMAS 2.2. q. 132. art. 3. & in 2. d. 24. q. 3. art. 6. CAIET. in summa verbo *ambitio* & Siluester verbo *peccatum primo* numero 5. & iuxta hanc sen-

sensum exponendum est dictum AVGVSTINI, quod refertur in decreto d. 25. c. *vnum orarum* §. 1. *nullum peccatum est adeo veniale, quod non fiat criminale, dum placet*; nam intelligitur, *si placet vt vltimus finis, vel ratione contemptus*, atque ita exponitur ibi à glossa.

§. *An plura venialia possunt constituere vnum mortale.*

CIRCA vltimam conclusionem, *aduertendum*, esse proculdubio veram, vt colligitur ex ratione D. THOMÆ, & ex alijs quibus ad eius confirmationem vtitur ipse q. 7. de malo, art. 3. & VEGA. lib. 14. in Concilium Tridentinum, cap. 9.

NEQVE obstat, quod AVGVSTINVS in lib. 50. homil. homilia vltima (& refertur de pœnitētia d. 1. c. *tres sunt*) dicat, loquens de peccatis venialibus, quod si collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt, & oppriment, sicut vnum aliquod grāde peccatum; *nam intelligitur*, quod grauabunt dispositiue, quia disponent ad mortale. Quod non satis intellexit glossator ibid. & eodem modo exponenda sunt alia testimonia similia AVGVSTINI, & ita exponuntur à D. THOMA hic ad primum, & supra, ad primum; quæ etiam refert VEGA. loco citato.

NEQVE etiam obstat, quod malitia peccati mortalis sit finita simpliciter, & quod quælibet quantitas finita possit additione adęquari, & superari; *nam* cū hoc stat, quod sit infinita extrinsece. i. ratione obiecti, & quod sit altioris ordinis in ratione offensæ, quia est offensa grauis; & tamen veniale, quantūcumq; multiplicetur, semper est offensa leuis, & in rebus diuersorum ordinū nunquā inferior potest aliqua additione peruenire ad quātitatem & perfectionem superioris, etiamsi sint eiusdem speciei; vt multis exemplis explicui quæstione præcedenti; & ita respondet D. THOMAS q. 7. de malo art. 3. ad 15.

NEQVE tandem obstat, quod furta leuia multiplicata constituant peccatum mortale, cum in eis peruenitur ad magnam quantitatem; & idem est de omissionibus leuibus aliquarum partium officij diuini, & de violationibus in materia leui alicuius voti; *nam respondetur*, quod in his & similibus dupliciter possunt multiplicari actus, vel omissiones in materia leui: *primo sub* vna numero volitione continuata vel formaliter, vel virtualiter; *secundo sub diuersis* volitionibus; & in *priori* casu constituunt vnum peccatum mortale, quando in eis peruenitur ad materiam grauem: non quia sint multa venialia simul sumpta, sed quia respectu volitionis constituunt vnum obiectum graue, & sufficiens ad peccatum mortale; *in posteriori* vero non constituunt vnum peccatum mortale; sed plura venialia; Quod si aliquis ex multiplicatione furtorum leuium retineat apud se magnam quantitatem, tunc peccabit mortaliter: non propter multiplicationem peccatorum venialium, sed quia tunc habet vnum actum vel omissionem contra obligationem restituendi in materia graui; & ideo tunc etiam poterit incurrere excommunicationem, de quo videndi sunt VEGA loco citato, Nauarrus manual. cap. 17. n. 140. SOTO lib. 5. de iustitia q. 3. art. 3. ad 3. & CORDVB. visum q. 70.

ARTICVLVS V.

Vtrum circumstantia possit facere de veniali mortale?

CONCLVSIO, *sola circumstantia, quæ adfert deformitatem alterius generis, facit de peccato veniali mortale.*

COMMENTARIVS.

INTELLIGITVR de veniali ex genere, vt constat ex ratione articuli: & ita non obstat, quod quantitas materiæ in furto, quæ non dat nouam speciem; & plenitudo deliberationis in motu adulterij, faciat de peccato veniali mortale.

Quod si obijcias casum primum secundæ conclusionis articuli præcedentis; scilicet; quando constituitur finis vltimus in obiecto peccati venialis? *Respondetur*, quod tunc illa circumstantia dat peccato nouam speciem aut infidelitatis, aut idolatriæ, aut contra charitatem; vt ibi explicatum est; & ita peccatum in illo casu habet duas species, scilicet hanc, & aliam sumptam ex proprio obiecto.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum mortale possit fieri veniale?

CONCLVSIO. *Peccatum mortale non fit veniale per hoc, quod ei addatur aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: sed per quandam subtractionem, scilicet, deliberationis, per quam subtractionem soluitur species.* Et intelligitur, de solutione speciei quantum ad grauitatem accidentalem; non quantum ad essentiam, quoniam hæc manet eadem in peccato veniali.

QVÆSTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECVNDVM SE.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum veniale causet maculam in anima.

CONCLVSIO. *Peccatum veniale propriè loquendo non causat maculam in anima, sed secundum quid, in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.*

COMMENTARIVS.

CIRCA conclusionem hanc inquiri potest, *an transacto actu peccati venialis maneat aliquid in homine, quod habeat rationem peccati habitualis, & maculæ: & quid sit illud?* AD HOC SCOTVS in 4.d.21. q.1.& GABR. d. 16. q.5.art.1.notab.2.dicunt, nihil remanere transacto actu peccati venialis, præter reatum ad pænam temporalem ipsi respondentem: in quo loquuntur consequenter ad id, quod retul. q. 86. articulo vltimo, dixisse ipsos de peccato mortali.

SED consequenter ad ea, quæ ibi dixi de macula peccati mortalis, DICO PRIMO *transacto actu peccati venialis manet in homine aliquid, quod habet rationem peccati habitualis, & aliquid quod habet rationem maculæ.* PRIMA PARS patet ex illo 1. Ioa. 1. *si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas non est in nobis*; quod & de iustis intelligitur, cũ IOANNES seipsum connumeret & potest intelligi de ijs etiam, cum actu non peccant venialiter; & ex illo Matth. 6. *dimitte nobis debita nostra,* quod esse iustorum vocem humilem & veracem, definitur in Concilio TRIDENTINO sessione sexta decreto de iustificante cap. 11. *Item,* quia, postquam transiit actus peccati venialis, aufertur peccatum veniale: & non quia fiat quod actus non fuerit, neque solum quia remittatur pæna debita pro ipso; ergo quia aufertur culpa habitualis, quæ mansit, postquam transijt actus. SECVNDA etiam probatur testimonio D. THOMÆ, qui 3. p. q. 87. art. 2. ad tertium docet aperte, ex peccato veniali relinqui maculam in anima; & videtur colligi ex locis scripturæ, in quibus generaliter dicitur, nullum in hac vita esse omnino sine macula; nam hoc videtur verificari ratione huius maculæ, quia sæpe homines sunt sine peccato actuali, & sine macula peccati mortalis; & ex illo Ioa. 13. *qui lotus est, non indiget, nisi vt*

A *lauet pedes,* nam si pedes, (per quos vt exponit AVGVSTINVS tomo 9. tract. 56. & 57. Ioan. significatur affectus terreni, qui sunt in sanctis & iustis sine peccato mortali, non tamen sine veniali) dicuntur lauari, supponitur aperte ipsos esse quoddam genus immunditiei, & maculæ.

DICO SECVNDO, *culpa habitualis, quæ manet transeunte actu peccati venialis, consistit formaliter in priuatione habituali conformitatis cum lege, cui peccatum veniale opponebatur.* Hoc patet ex ijs, quæ loco citato dixi de peccato habituali mortali: & est intelligendum de priuatione conformitatis proportionata oppositioni cum lege, quæ fuerit in peccato actuali nam si in peccato actuali fuerit imperfecta contrarietas ad legem, cui opponitur, vel propter defectum deliberationis, vel propter paruitatem materię, etiam peccatum habituale erit imperfecta priuatio conformitatis cum eadem lege;

DICO TERTIO, *Macula, quæ manet ex peccato veniali, consistit in ista priuatione habituali conformitatis cum lege: & præterea in homine eleuato ad finem* B *supernaturalem importat priuationem eius nitoris seu decentiæ, quam anima habet ex eo, quod exercet actum, vel elicitum, vel imperatum à charitate.* PRIMA PARS patet ex ijs, quæ dixi loco citato de macula peccati mortalis, quia etiam ista priuatio conformitatis cum lege, inquinat, & fædat suo modo animam; & SECVNDA probatur *in primis* testimonio D. THOMÆ, qui tam hic, quam loco citato ex tertia parte, constituit maculam peccati venialis in priuatione illius nitoris. Et *preterea* ratione, quia, cum ex actibus charitatis resultet in anima anima quędam pulchritudo, & decentia, quam Diu. THOMAS appellat nitorem, & fulgorem actualem: necesse est, quod ablatio istorum actuum sit quædam macula; quod vero peccatum veniale sit causa ablationis istorum actuum, probatur, quia, licet non auferat eos omnino, tamen C impedit, ne eliciantur, non solum apponendo, quantum est de se, impedimenta prauorum habituum & passionum insurgentium; sed etiam reddendo hominem indignum, non quidem gratia, & charitate, sed quadam familiaritate, & specialissimis auxilijs, quibus feruor charitatis excitatur, & potentiæ redduntur habiles, & promptæ ad eius actus.

Sed aduerte, maculam istam peccati venialis non esse simpliciter maculam, sicut maculam peccati mortalis: sed solum secundum quid; nec denominare hominem simpliciter iniustum, imo nec peccatorem; sed secundum quid; non quia peccatum veniale non sit simpliciter peccatum: sed

quia non tollit gratiam, & virtutes, quę hominem positiue & realiter iustum & mundum efficiunt.

Potest etiam addi alia ratio ex D. THOMA ad probandum, hanc maculam non esse simpliciter maculam, scilicet, quod macula importat aliquid manens in re maculata; neque tamen ex hac ratione licet colligere, maculam istam non manere in homine, postquam transijt actus peccati: quoniam sensus eius non est, quod macula ipsa non sit permanens, sed quod non excludit aliquid permanens.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter peccata venialia per lignum fænum, & stipulam designentur?

COMMENTARIVS.

CONCLVSIO *est affirmatiua.*

ET VIDETVR colligi ex communi expositione. Pro quo ADVERTE, quod Paulus 1. ad Corinth. 3. ita inquit: *si autem quis superædificat super fundamentum hoc, aurum, argẽtum, lapides pretiosos, ligna, fænum, stipulam, &c.* vsque ad illa verba: *sic tamen quasi per ignem*; cuius loci duæ sunt potissimum expositiones. PRIMA est CHRYSOST. ATHANASII. q. 231. ad Antio. TEOPHILAC. & OECVM qui per *fundamentum* intelligunt fidem Christi, & per *aurum argentum & lapides pretiosos* actiones bonas; & per *lignum, fænum & stipulam*, peccata mortalia; & tandem per *ignem* intelligunt ignem inferni; atque ita sensus iuxta expositionem hanc erit iste: post iactum fidei fundamentum, adijcienda sunt opera, de quibus, an sint bona vel mala, cognoscetur igne inferni: nam si bona fuerint, non comburentur ipso, si vero fuerint mala, comburentur.

Quod si ei obijcias cùm D. THOMA, quod de eo, qui *superædificat ligna, &c.* dicit Paulus statim, *saluus erit sic tamen quasi per ignem?* Respondent, his verbis non significari, quod consequetur beatitudinem: sed quod non reducetur in nihilum, sed permanebit, vt in æternum comburatur igne; ita vt duplici afficiatur supplicio, quorum primum est, quod patietur detrimentum, scilicet quantum ad opera, quæ omnino destruentur; & alterum, quod ipse manebit semper in igne; & tormentis.

Et aduertit CHRYSOST. sæpe Paulum res bonas significare malis nominibus, & malas bonis; vt nomine *captiuitatis*, quod videtur esse rei malæ, significauit rem bonam, cum dixit 2. Corinth. 10. *captiuantes intellectum*; & nomen *regni* quod videtur rei bonę, tribuit peccato ad Romanos 5.

SECVNDA expositio est eorum, qui in hoc differunt à præcedentibus, quod per *fundamentum* intelligunt *fidem Christi*, non absolute, sicut reperiri potest in peccatoribus; sed *viuam*, de qua dixit Paulus, quod per *dilectionem operatur*; & per *ligna, fænum & stipulam*, intelligunt peccata, non mortalia, sed venialia; & per *ignem* intelligunt ignem, non inferni, sed purgatorij; & dicunt, probari igne qualia sunt opera, quæ vnusquisque superædificauit, hoc est, an sint bona, vel potius peccata venialia; quoniam, si bona sint, non destruentur igne, sed permanebunt ad præmium; si mala, destruentur; ipse vero, qui cum prædicto fundamento fidei viuę repertus fuerit, non destruetur, quamuis habeat sordes istorum operum, sed saluus erit; *ita tamen quasi per ignem*, hoc est, non sine cruciatu, sed facta prius (medio igne) purgatione, & expiatione, ab huiusmodi sordibus; hanc expositionem sequuntur AVG. tomo 3. in Enchiridio ad Laurentium c. 68. & 69 tom. 4. lib. de fide & operibus c. 25. & 26. & tom. 5. lib. 21 de ciuit. c. 21. & 26. & to. 8. super psal. 37. prope initiũ & in psal. 80. & in psal. 103. cõclusione 3. GREG. lib. 4. dialogorum c. 39. & libro primo expositionis in primum regum c. 3. circa finem. & refertur c. *qualis* d. 25. AMBRO. ANSEL. HIERO lib. 2. contra Iouinia. c. 44. PRIMASIVS in expositione eiusdem loci & Patres latini in sexta synodo generali cõgregata Ferrarię parum post principium, in quæstione de purgatorio; & ex Græcis ORIGE. hom. 10. in Exo. & hom 12. in Hieremi. & hom. 1. in Ezechiel. & lib. 4. contra Celsum, parum post principium, quamuis non satis explicet, an loquatur de omnibus peccatis, vel solum de venialibus; & THEODORETVS, cuius verba refert D. THOMAS in opusculo aduersus errores Græcorum, & Armenorum: quæ tamen non habentur apud ipsum in expositione huius loci; de quo videndus est SIXTVS SENENSIS lib. biblio. sanctæ annotat. 258. & HÆC EXPOSITIO præferenda est priori; *tum* propter communem sensum patrum, *tum etiam*, quia videtur dura interpretatio, quam Græci adhibent ad illa verba, *saluus erit sic tamen quasi per ignem.* An vero Paulus loquatur de operibus doctorum & prædicatorum euangelij, vel potius de operibus fidelium, (in quo non omnes latini conueniunt) explicandum est apud ipsum Paulum.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter?

CONCLVSIO *est negatiua.*

COMMENTARIVS.

CIRCA quam est

DVBIVM.

Vtrùm sit vera?

§. 1. *Sententia docens Adamum potuisse in statu innocentiæ peccare venialiter.*

IN QVO sequuntur *partem negatiuam* SCOTVS in 2. d. 21. q. 1. GAB. d. 22. q. 1. art. 3. dub. 2. BASOLIS circa d. 21. & 22. q. 1. & ALMAINVS tract. 3. moral.

capite

Digitized by Google

capite 22. qui omnes dicunt, potuisse Adamum in illo statu committere peccatum, quod esset veniale ex genere suo, aut ex paruitate materiæ; imo & ex defectu deliberationis, siue ex surreptione, non quidem appetitus sensitiui, sed rationis, cuiusmodi esset motus subitus, & indeliberatus infidelitatis, aut desperationis.

Probatur hæc sententia PRIMO, quia gratia & charitas in isto statu non minus perfecte coniungunt hominem Deo, aut legi, quam coniungeret iustitia originalis in statu innocentiæ: sed homo in isto statu cum gratia & charitate potest peccare venialiter; ergo etiam in statu innocentiæ cum iustitia originali.

SECVNDO, posset homo in illo statu dicere verbum otiosum, aut mendacium non perniciosum: ergo posset committere peccatum, quod esset veniale ex genere suo; Probatur *antecedens*, quia homo in illo statu non esset minus liber ad mentiendum absolute, quam ad mentiendum cum iuramento, vel ad committendum homicidium, vel aliud peccatum mortale. Et idem argumentũ fieri potest de furto veniali propter paruitatem materiæ.

Confirmatur, quia sicut Deus prohibuit primis parentibus esum ligni vetiti sub mortali, ita potuisset prohibere solum sub veniali, cum esus ipse de se non esset malus: sed eo dato posset homo violare præceptum illud, ergo posset peccare venialiter.

VLTIMO, posset homo in illo habere motum infidelitatis, non plene & perfecte deliberatum: ergo & committere peccatum veniale ex defectu deliberationis, siue ex surrepitone; *consequentia* patet, quia motus ille esset malus, & propter defectum deliberationis non esset peccatum mortale; & *antecedens* probatur, quia, cum motus iste posset prouenire ex deordinatione, aut defectu viriũ superiorum sine vllo motu appetitus sensitiui (vt D. THOMAS docet, & probat superius q. 74. art. 10.) & illam deordinationem non impediret iustitia originalis; non est cur homo in illo statu non posset habere huiusmodi motum.

§. 2. *Sententia D. Thomæ id negans præfertur & stabilitur.*

SIT CONCLVSIO, *homo in statu innocentiæ nullo modo posset peccare venialiter; hoc est* non posset committere peccatum, quod vel propter paruitatem materię, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere suo esset veniale; in hac conclusione conueniunt D. T. hoc loco, & in 2. d. 21. q. 2. art. 3. & q. 7. de malo art. 7. ALEXANDER 2. p. q. 104. mẽbro. 6. RICARDVS in 2. d. 21. circa tertium principale q. 1. BONAVEN. ead. d. art. 3. q. 1. DVRAND. q. 4. CAPREO. q. 1. CAIET. & CONRA. hic SOTO lib. 1. de nat. & gratia capite sexto in fine, & MARSIL. in 2. q. 14. art. 2. & probatur PRIMO quia D. AVGVSTINVS lib. 14. de ciuit. c. 10. appellat statum illum beatum & fœlicem, & præterea de ipso ita inquit; *nec aberat quicquiam, quod bona voluntas adipisceretur; nec inerat, quod carnem animumue hominis fœliciter viuentis offenderet*; constat autem, quod peccatum veniale offenderet animam hominis, iudicantem de rebus secundum rectam rationem.

SECVNDO, ex peccato veniali sequitur reatus

A pœnæ, etiam sensus; sed repugnat fœlicitati illius status, quod homo, quamdiu esset in eo, pateretur aliquam pœnam, aut haberet debitum patiendi eã; ergo & quod peccaret venialiter.

AD HOC SCOTVS loco citato respondet, quod quamuis ex peccato veniali sequeretur tunc reatus alicuius pœnæ, tamen hæc pœna solũ esset quędam displicentia, quæ non repugnaret illi statui.

Sed contra, quia displicentia interna non minus repugnaret illi statui, quam alia pœna externa; & *præterea*, quia peccatum, cui ista displicentia responderet, offenderet animam hominis, atque adeo non esset verum id, quod ex AVGVSTINO retulimus, scilicet, quod in illo statu nihil esset, quod offenderet animam hominis; & *tandem*, quia, si homo ante translationem ex paradiso non haberet illam displicentiam, deberet puniri alia pœna post translationem.

SECVNDO respondetur, quod ex peccato veniali tunc non sequeretur reatus pœnæ, sed debitum habendi feruentiorem actum charitatis, quam si nõ fuisset commissum peccatum; & per huiusmodi feruorem consumeretur peccatum.

B *Sed neque* hoc placet, quoniam actus charitatis habet, quod sufficiat ad remissionem peccati venialis, quatenus est virtualis pœnitẽtia de ipso: ita quod, si cogitatio peccati occurreret, exiret in pœnitentiam, & displicentiam formalem, vt dici solet in materia de pœnitentia; ergo si in illo statu potest reperiri actus charitatis vt remedium contra peccatum veniale, etiam poterit reperiri pœnitentia, aut displicentia formalis, quod est impugnatum. *Item* quia, quamuis nunc etiam sufficiat ad remissionem peccati venialis actus charitatis, quatenus est pęnitentia virtualis: negari non potest, quod ex peccato veniali sequatur reatus pœnę temporalis; ergo idem est dicendum de peccato veniali in illo statu: quia eodem modo esset culpa, & ex culpa per se & ex natura rei sequitur reatus pœnæ; & *tandem*, quia sequitur vltimum inconueniens obiectum contra præcedentem solutionem.

Et Confirmãtur hæc omnia, quia minus conueniens erat illi statui quæuis culpa, etiam leuissima, quam quæcunque pęna, aut infirmitas corporalis: quoniam est maius malum, & maior miseria; ergo si pœna, aut infirmitas corporalis non potuit esse

C in eo, sequitur, quod neque culpa venialis potuerit reperiri.

TERTIO, si homo in illo statu posset (verbi gratia) mentiri iocose, sequeretur, quod isto actu sæpę repetito acquireret habitum mentiendi: at iste habitus non potuit esse in illo statu, quoniam inclinaret ad malum, & ex consequenti inferret difficultatem aliquam in euitatione peccati, & in prosecutione boni, quod esset contra fœlicitatem illius status; ergo neque actus mentiendi iocose.

Ad hoc ALMAINVS loco citato respondet, quod iustitia originalis impediret, ne generaretur iste habitus.

Sed contra, quia iustitia originalis non haberet oppositionem formalem cum illo habitu. *Item*, quoniam habitus supernaturales & infusi non impediunt, ne ex actibus vitiosis generentur mali habitus naturales.

Alij dicunt, quod Deus impediret hanc generationem.

Sed ne-

Sed neque hoc placet; quia, si, propter dignitatem illius status, impediret Deus generationem habitus, multo magis impediret actum, qui peior est, saltem in genere moris, quam habitus.

Dicunt alij, quod, quamuis generaretur ille habitus, tamen à iustitia originali impediretur, ne inclinaret ad suum actum; sicut appetitus sensitiuus ligabatur, ne insurgeret contra rationem.

Sed contra, quia, si iustitia originalis posset ita impedire huiusmodi habitum, melius posset ligare potentiam, ne exiret in actus peccatorũ venialiũ.

VLTIMO potest probari hæc conclusio ratione Diui THOMÆ, quæ optima est, & videnda apud ipsum.

SED RESTAT *difficultas*,

§. 3. *quomodo conueniret homini in illo statu non posse peccare venialiter.*

ET VT intelligatur ratio dubitandi, *aduerte*, quod quatuor modis potest intelligi hoc conuenisse homini in illo statu; *primo*, quia quodcunq; peccatũ in illo statu foret mortale, quamuis de se esset veniale; *Secundo* quia per quodcumque peccatum, etiam veniale, amitteretur ille status, & ita nunquam manẽte illo statu peccaret homo venialiter; *tertio*, quia ratione intrinsecæ dispositionis esset homo ita perfectus in illo statu, quod non posset peccare venialiter; *quarto*, quia externa prouidentia Dei, & protectione particulari fieret, vt non peccaret venialiter. *Inquirimus ergo quo ex istis modis conueniret homini in illo statu non posse peccare venialiter?*

AD HOC; DICO PRIMO, *non conueniret ipsi primo modo*, quamuis tribuatur D. BONAVENTVRÆ à GABRIELE loco citato, & ab alijs; & probatur ratione D. THOMÆ, quia status, vel dignitas personæ, quamuis sit circumstantia aggrauans peccatũ, non tamen facit vt peccatum, quod de se esset veniale, sit mortale, nisi interueniat specialis inobedientia, vel votum, aut iuramentum, vel aliquid huiusmodi: sed constat nihil tale interuenisse in illo statu; ergo.

Quod si ita obijcias, quodcumque peccatum in illo statu esset ex contemptu, quia neque esset ex infirmitate, neque ex ignorantia: ergo esset mortale; *Respondetur*, negando antecedens, & ad probationem dicendum est, solum sequi, quod omnia peccata in illo statu essent ex malitia: quod nõ est satis, vt sint ex contemptu, prout contemptus importat particularem speciem, neque vt sint mortalia, alias mendacium iocosum, quod nunc diceretur scienter, esset mortale.

DICO SECVNDO, *neque secundo modo conueniret illud homini in illo statu*; probatur, quia *in primis* iuxta illum modum nõ verificatur absolute, quod homo in illo statu non posset peccare venialiter; sicut non verificatur propter similem rationẽ, quod nõ potuerit peccare mortaliter, aut quod modo nõ possit in statu gratiæ: sed solum verificatur facta compositione status, non cum potentia ad peccandum, sed cum ipso peccato; quod potius est, statum ipsum non potuisse manere cum peccato veniali, quam hominem in eo non potuisse peccare venialiter. *Item*, quia falsum est, quod, si homo peccasset tunc venialiter, amisisset illum statum; vt constat *ex doctrina* D. THOMÆ ad tertium, vbi hoc constituit discrimẽ inter peccatum mortale & veniale; quod mortale corrumperet illum statum, non vero veniale; & *ex communi consensu* omnium, quia omnes videntur sentire, ita datam fuisse homini perfectionem illius status, vt, nisi peccando mortaliter, non eam amitteret. *Et præterea*; quia amissio illius status, *tum propter* eius perfectionẽ in se, *tũ propter* mala inde consequentia; grauior pœna erat, quã vt pro veniali peccato esset imponẽda; & *tandem*, quia perfectio illius status *vel* proueniebat ex gratia, vt aliqui volũt; *vel* saltẽ fundabatur in ea: ergo sicut propter peccatum veniale non amitteretur gratia, ita neque perfectio status.

SED obijcies, status ille erat *status innocentiæ*: At si Adam peccaret venialiter, amitteret innocentiã; ergo & statum; probatur *minor*, quoniam innocentia nihil aliud est, quam immunitas ab omni peccato: at, si Adam peccaret venialiter; non esset immunis ab omni peccato; ergo amitteret innocentiam.

Adhoc RICARDVS loco citato respondet, quod si Adam peccaret venialiter, amitteret innocentiã, quatenus innocentia importat immunitatem ab omni peccato; non tamen quatenus significat immunitatem à peccato mortali; & addendum est, quod isto modo sumitur innocentia, cum status ille appellatur status innocentiæ.

Sed proculdubio innocentia significat immunitatem ab omni peccato: & negare hoc, est ignorare vim vocis, & cõmunem vsum. *Et ideo aliter* respõdetur, quod status ille non consistebat in ipsa innocentia, hoc est in immunitate ab omni peccato: sed in habitibus & donis, atque auxilijs, quibus natura conseruabatur in sua rectitudine; quare licet venialiter peccando amitteret innocentiam nõ sequitur quod etiam amitteret statum: quoniam nõ amitteret habitus illos. *Neque obstat*, quod status ille appellaretur status innocentiæ; *quoniam* ratio huius non est, quod consisteret formaliter in innocentia; sed quod haberet eam adiunctam, & quasi contineret radicaliter, in quantum ita perficiebat animam, vt posset in innocentia conseruari.

DICO TERTIO, *quod homo in illo statu non potuerit peccare venialiter ex surreptione appetitus sensitiui, proueniebat ex intrinseca dispositione, & rectitudine ipsius naturæ: & idẽ videtur probabile de peccatis venialibus ex surreptione voluntatis.* PRIMA PARS patet, quia peccata venialia ex surreptione appetitus sensitiui dicuntur, quando propter motum appetitus sensitiui fit, vt voluntas sine plena deliberatione consentiat: sed per dona habitualia ita perficiebatur appetitus in seipso intrinsece, vt nullum haberet motum inordinatum, quo præueniret rationem, aut insurgeret contra eam; ergo ex intrinseca dispositione hominis proueniebat in illo statu, quod homo nõ posset peccare venialiter.

SECVNDA etiam pars probatur, quia peccatum veniale ex surreptione voluntatis appellatur, quãdo executio actus fit à voluntate, antequã consulatur, vel consuli possit lex Dei, vt D. THO. docet in hoc articulo, & superius q. 74. art. 10. sed quod volũtas possit ita operari, est imperfectio naturę, quæ & poterat sanari, & de facto sanabatur per dona habitualia pertinẽtia ad iustitiam originalem; ergo ex hac sanitate, & rectitudine intrinseca, quã natura humana habebat ratione istorum habituum, proueniebat, quod homo in illo statu non posset

peccare venialiter ex surreptione voluntatis. Probatur *minor*, quia *in primis*, quod imperfectio illa *posset sanari* per dona habitualia, non est dubium; quod vero *de facto sanaretur*, probatur, quia nõ minus erat necessariũ ad rectitudinem (quam natura humana in illo statu in seipsa & intrinsece habebat) sanari hanc imperfectionem voluntatis, quam sanari imperfectionem appetitus sensitiui.

Confirmatur, quia, licet motus isti subiti sint circa obiecta supernaturalia & spiritualia, tamẽ fere sẽper oriũtur ex defectu aliquo partis sensitiuæ, sc. vel ex motu appetitus, vel ex vehementi & subita apprehẽsione imaginatiuæ, vel etiã ex tarditate in operatione, quæ ex parte ipsius requiritur ad discursũ, & deliberationem rationis; & ita huiusmodi motus subiti non reperiuntur in angelis, neque in anima separata: sed totus iste defectus partis sẽsitiuæ sanabatur, in illo statu per dona habitualia; ergo etiam efficiebatur per eadem dona, quod non essent in voluntate prædicti motus subiti.

DICO VLTIMO *quod homo in illo statu non potuerit committere peccatum veniale ex genere suo, vel propter paruitatem materiæ, quod semper fit cũ plena deliberatione, nõ proueniebat ex intrinseca aliqua dispositione naturæ humanæ, sed ex particulari prouidẽtia & protectione, qua à Deo impediebatur, ne ita peccaret.* Ita CANVS secunda parte relectionis de Sacramentis in genere, in solutione secũdi, vbi inquit, quod Adã nõ poterat ante peccare venialiter, quam peccasset mortaliter, idque Deo specialiter procurante, ne cõtra communem legem in statu innocẽtiæ cum culpis admittamus & pœnas. PRIMA PARS probatur, quia non obstante dispositione intrinseca naturæ humanæ, poterat homo peccare, eligendo cum plena deliberatione obiectum mortale ex genere, & ex grauitate materiæ: ergo etiam, non obstante eadem dispositione, poterat peccare, eligendo plene libere obiectum, quod nõ esset mortale, vel ex genere suo, vel propter paruitatẽ materiæ. Patet *consequentia*, quia non potest intelligi, quod alicui dispositioni ex propria natura repugnet indifferentia ad eligendum cum plena deliberatione minus malũ, & non repugnet indifferentia ad eligendũ maius malum.

Confirmatur primo. quia tota dispositio, quam Adam habuit in illo statu, non potuit impedire, ne transgrederetur legem obligantem sub mortali; ergo neque posset, quantum est ex natura sua, impedire, nec transgrederetur eandem legem, si solum obligaret sub veniali.

Confirmatur secundo, quia, *vel* dispositio illa esset *habitualis*, hoc est, habitus aliquis, *vel actualis*, hoc est actus; & præter has nulla fingi potest: *si primum* sequitur, quod nõ posset impedire omnino, ne homo peccaret venialiter, quia cũ habitus in non videntibus Deum subijciantur libertati voluntatis, (quoniam habitibus vtimur, cum volumus) sequitur, quod, quantum esset ex natura illius habitus, non esset minus liberum homini peccare venialiter cum eo, quàm sine ipso; *Secundum vero dici non potest*, quia *neque* ille actus esset voluntatis, vt cõstat; *neque* intellectus, quoniam Adam non semper considerabat actu omnia, alias neque mortaliter peccaret: ergo non habuit Adã ex aliqua dispositione intrinseca, quod non potuerit peccare venialiter.

SECVNDA ETIAM pars probatur, scilicet, quod habuerit hoc ex particulari prouidentia, & protectione Dei; quia non erat conueniens, hominem,

A quamdiu retineret illũ statum, habere aliquã culpam, vt patet ex conclusione; & non potuit hoc impediri per intrinsecam aliquam dispositionẽ hominis, vt modo dicebam: ergo impeditum fuit per particularem Dei prouidentiam; patet *consequentia*, quia prouidẽtia Dei non deest in ijs, quæ sunt necessaria, aut conuenientia ad status, in quibus res condidit.

ET SI QVÆRAS *cur sicut Deus sua particulari prouidentia custodiuit hominẽ ne peccaret venialiter, non ita custodiuit eum, ne peccaret mortaliter?* RESPONDETVR rationem esse quod status ille non postulabat ex natura sua, quod esset inamissibilis: & ideo non pertinebat ad prouidẽtiam Dei præseruare infallibiliter à peccatis, propter quæ posset amitti, cuiusmodi sunt peccata mortalia; at vero postulabat, quod non esset cum ipso aliqua culpa, & ideo ad prouidentiam Dei pertinebat, præseruare infallibiliter hominem ab illis peccatis, propter quæ nõ amitteretur, cuiusmodi sunt peccata venialia; *siue* præseruatio ista fieret per dispositionem aliquam intrinsecam ipsi homini, *siue* per extrinsecam protectionem Dei.

B

§ 4. *Ad rationes Scoti.*

AD PRIMVM Respondetur, quod (vt bene inquit CAIETA.) committitur in eo iste defectus, quod assumitur pro causa conclusionis, id, quod vere non est causa: nam causa, propter quam homo in statu innocentiæ non posset peccare venialiter, non est coniunctio hominis cum Deo, vt cum fine vltimo; sed quod per iustitiam originalem, saltem quatenus habet adiunctam Dei prouidentiam, impediebatur eo modo, quem explicuimus, ne ita peccaret.

AD SECVNDVM respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendum est, quod non proueniret hoc ex defectu libertatis, sed ex particulari prouidentia, qua Deus, propter rationem paulo superius explicatam, impediret peccata venialia, & non mortalia.

Ad confirmationem respõdetur, concedẽdo *maiorem*, & distinguendo *minorem*: *si enim sit eius sensus*, quod posset, quantum est ex vi libertatis & potentiæ intrinsecę, vera est; *si tamen sensus sit*, quod posset

C ita, vt non impediretur, falsa est; quia (vt modo dicebam) dato illo casu, impediretur per prouidẽtiam Dei, ne transgrederetur illud præceptum.

AD VLTIMVM Respondetur, negando antecedens, & ad probationem, negandũ est. quod iustitia originalis non impediret in voluntate illã imperfectionẽ operandi subito, & sine plena deliberatione.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Angelus bonus vel malus, possit peccare venialiter?

CONCLVSIO est negatiua.

CIRCA QVAM nota, angelum posse cõsiderari quatuor modis, sc. vt beatus, & vt dãnatus; & vt creatus in gratia antequam peccaret; & vt creatus in puris naturalibus; hoc est, quantum ad id. quod ipsi conuenit ex

conditione suæ naturæ. Et quidem *si primo modo* consideretur, certa est conclusio DIVI THOMÆ, quia non minus repugnat peccatum veniale beatitudini angeli, quam beatitudini hominis: quare sicut homo beatus non potest peccare venialiter, ita neque angelus beatus; Et similiter, si angelus consideretur *secundo modo*, videtur certa illa conclusio, saltem propter conditionem communem omnium damnatorum, qui ita sunt obstinati in odio Dei, & in superbia, vt ad omnia, quæ agunt, moueantur ex eius intentione, quod aliqui colligunt ex illo psalmo 73. *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper*. Et idem dicendum videtur si angeli considerentur *tertio modo*, quoniam angeli non sunt creati à Deo cum minori perfectione, & fœlicitate, quam homo: si ergo homo in statu, quo conditus est à Deo, non potuit peccare venialiter, sequitur quod idem, & maiori ratione, sit dicendum de angelis; & ita D. THOMAS in argumẽto *sed contra*, vtitur hac ratione. *Et confirmatur*, quia alias aliqui ex tanto numero peccassent venialiter, dum erant in via: quod tamen *neque de beatis* dici potest propter rationem propositam, *neque de damnatis*, quoniam primum peccatum ipsorum fuit mortale, cum propter illud fuerint damnati.

B SI TAMEN angeli considerentur *quarto modo*, non videtur certa ista conclusio, propter argumenta, quibus probauimus, non habuisse hominem in statu innocentiæ ex intrinseca dispositione, quod non potuerit peccare venialiter cum plena deliberatione: quoniam eãdem vim habent in angelis; neque D. THOM. intellexit eam in isto sensu.

Neque obstat, quod ad probandũ eam vsus fuerit ratione desumpta ex modo operandi, qui cõuenit voluntati angelorum secundum suam naturam, scilicet, quod, quidquid vult, referat in vltimum finem, sicut intellectus ipsorum cognoscit conclusiones in principijs; *nam non intellexit*, esse hoc ita certum, vt oppositũ sit impossibile: sed solum, esse valde consentaneũ naturę angelicæ, vt ita colligat, esse etiam ipsi consentaneũ, quod neque boni, neq; mali angeli possint peccare venialiter: sed illi operentur ex feruentissima dilectione Dei, & isti ex odio magno, aut ex fine superbiæ, in quo sunt obstinati, quod magis est examinandum 1. p. q. 64.

C *Quod vero ratio* illa non sit ita certa & efficax, patet; quia, quidquid sit de intellectu respectu cõclusionum, tamen de voluntate videtur falsum, quod non possit velle aliquid, quod non referat actu in vltimum finem, & ratio discriminis est aperta, quoniam conclusiones habent necessariam cõnexionem cum principijs: at vero appetibilia particularia non habẽt necessarium ordinem ad finem, quem angelus peccando assumpsit. *Item* angelus ex natura sua non est determinatus ad actualem considerationem illius finis: ergo neque ad referendum actu in ipsum omnia, quæ vult. Sed hæc loco citato explicari solent.

ARTICVLVS V.

Vtrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia?

CONCLVSIO est negatiua.

CIRCA quã vidẽda sunt, quæ dixi sup. q. 74. vbi probaui, motus sẽsualitatis, qui ãtecedũt omnẽ aduertẽtiã rationis, nõ esse peccata, neque venialia.

A

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali?

CONCLVSIO. *Impossibile est peccatum veniale esse in aliquo cum originali peccato, absque mortali.*

COMMENTARIVS.

HÆC SENTENTIA D. THOMÆ multis visa est difficilis & fere nullis placet, præterquã suis discipulis; & præcipue quia fundamẽtum ipsius videtur inefficax, & supponere multa falsa & quibus datis, non bene colligitur sẽtentia intenta: quare vt ordine cõprehendamus ea, quæ circa conclusionem hãc disputari solẽt, & melius explicemus quantũ veritatis habeat, proponemus prius eius fundamentũ; & deinde ea quæ cõtra ipsum obijciũtur: quorũ occasione dubitationes quasdã excitabimus, in quibus & fundamentũ, & consequenter conclusionẽ ipsam, confirmabimus.

SED vt fundamentũ melius intelligatur, duo sunt explicanda, scil. *quid sit peruenire ad vsum rationis*; & *quid intelligatur per primum instans vsus rationis*; & quamuis circa hæc dicat multa VICT. prima parte relectionis, de eo, ad quod tenetur homo veniens ad vsum rationis: tamen breuiter dicendũ est, quod cum ratio significet intellectum, quatenus est vis ad discurrendum, & hoc possit fieri circa plures materias, scil. circa naturales, artificiales, & morales; *peruenire ad vsum rationis* est, peruenire ad eum statum, in quo homo habet facultatem discurrendi, non qualemcunque, nam hanc habẽt etiam pueri, & amentes; neque circa quamcunque materiã. sed sufficientem, & expeditam ad discernendum inter bonum & malum, & inter consonum & dissonum legi in materia morali. Et *primum instans vsus rationis* est, primum instans huius status, non quidem sumptum metaphisice pro illo instanti indiuisibili, in quo homo incipit esse bene dispositus ad discurrendum prædicto modo, quod est primum non esse alterationis, qua remouentur impedimenta huius discursus ex parte viriũ deseruientiũ intellectui ad ipsum, & primũ esse huius status: sed sumptũ moraliter, & humano modo, pro toto illo tẽpore, quod necessariũ est, vt intellectus absoluat perfecte suã deliberationẽ, vsque ad conclusionẽ iudicij. Itaque vt homo dicatur esse in primo instãti vsus rationis, *non satis* est, quod sit in eo instanti indiuisibili, quo primo incipit esse bene dispositus, prædicto modo; *neq;* quod inceperit deliberare: *sed requiritur*, quod habeat sufficiens tempus, vt absoluat deliberationem, quod pro diuersitate complexionũ, & dispositionum indiuidualium requiritur interdum maius, & interdum minus. Et ratio huius est, quod citra tempus istud non habebit homo deliberationem, neque formalem, neque virtualem, & ex cõsequẽti nõ habebit vsum rationis in sensu explicato, neque imputabitur ipsi ad culpam violatio præcepti.

HIS SVPPOSITIS fundamentũ, quo D. THOM. confirmat suam conclusionem, est hoc, homo ante primũ instãs vsus rationis nõ potest peccare venialiter, & in ipso primo instãti necesse est quod aut peccet mortaliter, aut iustificetur, & ita remittatur ipsi peccatũ originale; ergo nũquã potest habere peccatum venia-

veniale solum cum originali; *consequentia* videtur euidens, à sufficienti enumeratione temporum, in quibus hoc posset contingere; & *antecedens, quoad priorem* partem probatur, quia tunc defectus vsus rationis excusat hominem à peccato mortali, ergo multo magis excusabit eum a peccato veniali; & *quoad secundam partem* etiam probatur, quia homo in primo instanti vsus rationis tenetur se conuertere ad Deum, sed si hoc faciat, iustificabitur, & obtinebit remissionem peccati originalis; si vero non se conuertat, violabit illud præceptum, & consequenter peccabit mortaliter; ergo necesse est, quod in illo instanti, aut iustificetur,& sic sine peccato originali, aut peccet mortaliter.

Sed contra hoc fundamentum innumera objiciunt authores oppositæ sententiæ, quæ tamen omnia possunt reduci ad quatuor capita: quorum, primum est, sufficere minus perfectũ vsum rationis ad peccandũ venialiter, quam ad peccandũ mortaliter: & hominẽ prius peruenire ad illũ vsum rationis minus perfectum, quam ad perfectiorem; & cõsequenter posse peccare venialiter, priusquam sit in illo statu, in quo necesse sit ipsum, aut peccare mortaliter, aut obtinere remissionem peccati originalis. Secundum est, esse fictum illud præceptum conuertendi se in Deum in primo instanti vsus rationis: atque adeo hominem, qui in illo instanti non se conuertat, neque peccare mortaliter, quia nullum violat præceptum; neque iustificari, quia ad hoc necessaria est conuersio in Deum; & consequenter, posse habere peccatum veniale cum solo originali: quia tunc est omnino liber ad peccandum venialiter, nec vllo modo impeditur, ne id faciat. Tertium est, etiam admisso illo præcepto, posse violari in primo instanti vsus rationis, aut omnino sine culpa, vt si tunc ignoretur inuincibiliter eius obligatio; aut solam cũ culpa veniali, vt si violatio fiat cum leui negligentia, quæ sufficiat ad culpam venialem & nõ ad mortalẽ, & consequẽter tunc peccatum originale sine mortali posse esse simul, aut cũ ipso peccato veniali leuis negligentiæ, aut cum alio quod homo velit committere. Vltimum, etiam admisso illo præcepto, & eius adimpletione per conuersionem in Deum, non esse necesse hominem statim iustificari, & obtinere remissionem peccati originalis: quia non est necesse, eum statim habere ea, quæ requiruntur ad iustificationem; & consequenter, posse committere peccatum veniale, quod sit cũ originali solo. Istæ obiectiones longum postulabant disputationem, quam nos quatuor dubijs breuiter absoluemus.

DVBIVM PRIMVM.

Vtrum possit aliquis peruenire ad eum statum, in quo habeat vsum rationis sufficientem ad peccandum venialiter & non ad peccandum mortaliter?

Partem affirmativam amplectuntur Dvran. in 4. d. 16. q. 2. num. 7. & Pacacios ead. d. q. 1. quæ probatur, primo, quia semiplena deliberatio sufficit ad peccãdũ venialiter, & nõ ad peccandũ mortaliter: sed potest aliquis peruenire ad eũ statũ, in quo possit imperfecte deliberare, & tamen perfecte nondũ possit, ergo potest

A peruenire ad statũ in quo habeat deliberationẽ, siue vsũ rationis sufficiẽtẽ ad peccandũ venialiter, & nõ mortaliter; *maior* admittitur ab omnibus & potest cõfirmari ex ijs, quę super. q. 73. diximus de motibus subitis circa materiam peccati mortalis; & *minor* probatur, *tum quia* minor capacitas requiritur ad deliberationem imperfectam, quam ad perfectam; *tum etiam quia* impedimenta, quæ obstant, quo minus intellectus pueri possit deliberare, tollũtur successiue per transformationem successiuam qualitatum naturalium: ergo etiam ipse intellectus successiue peruenit ad facultatem deliberandi, &, ex consequenti, priusquam habeat integram, & perfectam facultatem deliberandi, habet imperfectam. Secundo, in adultis, quando ex somno excitantur, potest dari tempus, in quo sufficientem habeant vsum rationis ad peccandũ venialiter, & non mortaliter; & idem dicendum est, quando post vehementem iram, aut amentiam, aut ebrietatem, incipiunt redire ad se: ergo similiter potest hoc cõtingere in pueris, cum primum incipiunt vti ratione. *Consequentia* patet, quia eadem videtur esse ratio, quantum ad modũ perueniendi ad vsum rationis, in eo, qui nunquam habuit eum, aut in eo, qui propter somnum, aut aliam passionem naturalem, amiserat eum: quoniam vterque carebat vsu rationis

B propter impedimentum aliquod ex parte virium deseruientium intellectui vt vterque debet peruenire ad eũ media alteratione dispositiua, qua remoueatur illud impedimentum; & *antecedens* probatur, quia, quando incipiunt excitari, & nondum sunt in perfecta vigilia, tunc eorũ intellectus potest vti aliqua deliberatione: non tamen plena, quia nondum est perfecte expeditus, sicut requiritur ad plene deliberandum; & illa imperfecta deliberatio sufficit ad peccatum veniale, & non ad mortale; *tum etiã* quia deliberatio, quæ illo tempore haberi potest, sufficit, vt opera de se mala, quæ tũc fiunt, sint opera humana: & ex consequenti vt habeant aliquam malitiã, non quidem mortalem, quia ipsa est imperfecta, sed venialem; & *tandem*, quia propter hanc rationem concedunt omnes, complacentiam, quæ tempore imperfectæ vigiliæ habetur de pollutione nocturna, esse peccatum veniale, & non mortale.

C Vltimo vel oppositũ est necessariũ *ratione peccati venialis*, quod nõ potest cõmitti sine vsu rationis sufficiẽti ad peccandũ mortaliter; vel *ex parte modi*, quo peruenitur ad vsum rationis *vel* ipsius vsus, scil. quia non potest haberi imperfecte, quin etiã habeatur perfecte; *primũ dici non potest* vniuersaliter, quia, licet sit verum in peccatis, quæ sunt venialia ex genere suo: tamen in peccatis quę sunt venialia ex defectu deliberationis, est omnino falsum; & hoc est satis ad impugnandum sententiam D. Thom. *neque secundum*, quia in casibus antecedentis argumenti præcedentis cõstat, quod acquiritur & habetur imperfecte vsus rationis, & non perfecte: ergo nulla ex parte posset assignari ratio, propter quam non possit perueniri ad vsum rationis sufficientem ad peccandum venialiter, & non mortaliter.

§ 2. *Sententia D. Thomæ profertur & probatur.*

Nihilominvs *opposita sententia est vera*, scilicet, *non posse aliquem peruenire ad eum statum, in quo habeat vsum rationis qui sufficiat ad peccandũ venialiter, & non ad peccandum mortaliter*. Hæc est Divi Thomæ expresse in hoc articulo, & q. 7. de malo art. 10 ad octauum, & in 2. dist. q. 42.

in expositione literæ, & q. 1. art. 5. ad 7. quē in hoc sequuntur CAIET. & CONRAD. & recētiores expositores hoc loco. CAPR. in 4. d. 16. q. 1. art. 3. in solutione ad secundū DVRANDI contra tertiam conclusionē, & VICT. secunda parte relectionis citatæ n. 11. & *probatur* PRIMO quia facilius est discernere malitiam peccati mortalis à bono morali, quā discernere malitiam peccati venialis: ergo non potest aliquis peruenire ad vsum rationis, qui sit sufficiens ad peccatum veniale, & non ad mortale; *consequentia* patet, quia peruenire ad vsum rationis (vt dixi) non est aliud, quam peruenire ad eum statum, in quo habetur facultas sufficiens ad discernendum inter bonum & malum morale; & *antecedens* probatur, quia malitia peccati mortalis est maior, & magis distincta à bono morali, quam malitia peccati venialis: ergo facilius potest discerni ab eo. Est autem *aduertendum*, quod in antecedenti non comparamus singula peccata mortalia singulis venialibus, quoniam bene posset cōtingere, nō esse notiorem malitiam alicuius peccati mortalis in particulari, v. g. alicuius vsuræ, quā malitiam alicuius peccat venialis, v. g. mēdacij: sed cōparamus peccatū mortale in communi ad peccatum veniale. & in hoc sensu dicimus, facilius discerni posse malitiam peccati mortalis à bono morali, quam malitiam peccati venialis, & ex consequenti, non posse reperiri facultatem ad secundum, sine facultate ad primum.

Neque potest responderi, quod, quamuis cognoscatur facilius, quod peccatum mortale sit malum: tamen quantum ad hoc, quod est esse mortale, siue quantum ad gradum malitiæ, non cognoscatur facilius; *nam imprimis*, vt aliquis possit peccare mortaliter, non requiritur, quod cognoscat, quid sit esse peccatum mortale: sed satis est, quod cognoscat totam malitiā, quæ conuenit peccato; *item*, quia facilius est cognoscere gradū malitiæ in peccato mortali, quam in veniali; & quid sit esse peccatū mortale, quam quid sit esse peccatum veniale.

SECVNDO, vsus rationis, qui sufficit ad peccandum venialiter, sufficit ad operandum bene moraliter: ergo ad peccandum mortaliter; *antecedens* patet, quia cum quodcunque peccatum consistat formaliter, aut in priuatione honestatis, & conformitatis cum ratione, aut in contrarietate voluntaria ad honestatem, & ad id, quod est rationi consonū: necesse est, quod præsupponat in operante potentiam ad operandum honeste, & prout exigit recta ratio, & consequenter, vsum rationis, qui sit ad hoc sufficiens; *consequentia* vero probatur, quia ad operandū bene moraliter nō sufficit semiplena deliberatio, sed requiritur plena, & hęc sufficit ad peccandum mortaliter. Quod vero ad operandum bene moraliter requiratur plena deliberatio, probatur, quoniam ARIST. 2. Ethi. cap. 4. inquit, non esse satis, vt quis temperate aut iuste operetur, quod opus ipsum sit secūdum se iustū, aut temperatū: sed vlterius requiri, quod operetur sciens, & *eligens talia opera propter ipsa*, hoc est propter eorum bonitatem; de quo solet agi supra q. 19. art. 3.

Neque potest responderi, posse hoc fieri, cum imperfecta & semiplena deliberatione; *quoniam* deliberatio solū dicitur imperfecta, *aut* quia non includit aduertentiam ad opus secundū rationē moralē; aut quia est infima, & formidolosa, vt explicui sup. q. 78. a. 8. cōstat autē, quod nihil horū habet delibe-

A ratio, ex qua procedit iste modus eligēdi, de quo loquitur ARIST. *Item*, quia electio mali propter eius malitiam, si esset possibilis, non procederet ex deliberatione semiplena: ergo neque electio boni propter eius bonitatem.

VLTIMO, vsus rationis, qui sufficit ad peccandum venialiter, sufficit etiā (quantum est de se) ad operādum meritorie: ergo & ad peccandum mortaliter; *antecedens* patet, quoniam alias viator sine sua culpa esset in statu peccandi, & non merendi; & *consequētia* probatur, quoniam vsus rationis, qui sufficit ad merendum, sufficit etiam vt operans referat se, & suam actionem ad vltimum finem: ergo & vt nō referat, quando tenetur, vel vt auertatur ab vltimo fine, quod est peccare mortaliter.

§ 3. *Ad argumenta contrariæ sententiæ.*

AD PRIMVM respondetur, distinguendo maiorē *si enim intelligatur* de imperfectione deliberationis *quantum ad exercitium*, vera est; *si tamen intelligatur* de imperfectione *quoad facultatē deliberādi*, falsa est: quoniā licet ad peccandum venialiter sufficiat imperfectus vsus rationis in exercitio, tamē
B istud imperfectū exercitiū est inseparabile à facultate perfecta, vt in nullo possit reperiri exercitiū imperfectū, quod sufficiat ad peccatum veniale, sine facultate ad deliberandum perfecte. Et ita neganda est *minor*, & *ad primam probationē* negandum est, requiri ex parte facultatis minorem capacitatē ad semiplenam deliberationem, quam ad plenam; & *ad secundam* respondetur *primo*, concedendo *antecedens*, & negando *consequentiam*; licet enim impedimenta remoueantur successiue, & per motū: tamen ipsa facultas nō ita adquiritur, sed in instanti, scil. in *primo nō esse* impedimentorū; sicut dispositiones impedientes introductionem formæ ignis excludūtur per alterationē successiuam, & tamē ipsa forma introducitur in instāti. *Secundo dici* potest quod, quāuis puer paulatim perueniat ad perfectū vsū rationis, & prius habeat aliquē modum discursus; tamen donec habeat facultatem perfectam ad deliberandum, non erit dominus suorum actuum, neque committet aliquod peccatum, etiam veniale.

AD SECVNDVM respondetur, negando *antecedēs*, sumendo vsū rationis, non pro exercitio, sed pro fa-
C cultate, vt dixi: & *ad primā probationem* respōdetur, quod, si homo in illo statu non habeat sufficiens lumen, & sufficientem facultatem ad deliberandum perfecte, non peccabit venialiter; & *ad secundū* dicēdum est, cōplacentiam illā in pollutione nocturna, non propterea esse peccatū veniale, quia homo tunc nō habeat facultatem sufficiētem ad deliberandū perfecte: sed quia actu nō deliberat perfecte.

Quod si obiicias, actus istos, si fiant cū illa imperfecta deliberatione sine facultate perfecta, esse humanos, atq; proinde capaces bonitatis, aut malitiæ; & ex cōsequenti esse malos saltē venialiter, *Respōdeo* negādo esse humanos, quia iste modus deliberationis non sufficit, vt operans habeat eorū dominium vt dixi. *Quod si rursum obiicias*, defectū deliberationis actualis non excusare in isto casu à culpa mortali, quoniā est volūtarius ratione potentiæ, & obligationis ad deliberandū perfecte. *Respondeo*, negādo, quod sit voluntarius: quoniam ad hoc non sufficit quæcunque potentia, sed requiritur talis, vt possit facile reduci in actum, sicut supra dictum est; Itaque homo in casibus huius argumenti dicitur habere facultatem ad perfecte deliberādum,

quia non ſolum habet intellectum, ſed etiam habet potentias ſenſitiuas ſufficienter diſpoſitas, quãtum eſt de ſe, ad deſeruiendum ipſi: tamen quia, *vel* propter paſſionem aliquam, *vel* alia de cauſa ita impediuntur iſtę potentiæ, vt non ſine difficultate deſeruiant intellectui, ſicut requiritur ad perfectè deliberandum, ideo defectus deliberationis actualis non eſt voluntarius, & excuſat à culpa mortali.

AD VLTIMVM reſpondetur, illud prouenire ex eo, quod ſemiplena deliberatio, quæ ſufficiat ad peccatum veniale, non poſſet reperiri in aliquo ſine lumine ſufficienti ad deliberandum perfectè, propter rationes aſſignatas: & *ad ea*, quæ ex pręcedenti argumento contra hoc obijciuntur, patet ſolutio ex ijs, quæ ibi dixi.

DVBIVM SECVNDVM

Vtrùm homo in primo inſtanti vſus rationis teneatur præcepto obligante ſub mortali conuertere ſe in Deum?

§ 1. *Partis negatiuæ argumenta.*

PARS NEGATIVA PROBATVR PRIMO, quia præceptum hoc neque colligitur ex ſcriptura, neque ex ſanctis, neq; ex doctrina Theologorum, neque ex ratione naturali: ergo non eſt ſtatuendum; *conſequentia* patet, quia præceptum tam graue non debet admitti ſine aliquo fundamento ex iſtis; & *antecedens* probatur; nam *imprimis ex ſcriptura* ſolum adducuntur ea teſtimonia, in quibus continetur pręceptum, *aut conuerſionis in Deum*, quale eſt illud, *conuertimini ad me*, quod ſæpe repetitur in prophetis, aut *dilectionis Dei* quale eſt illud: *Diliges dominum Deum tuum*, quod habetur Deuter. 6. Matth. 22. & Lucæ 10. & tamen *prius illud præceptum* non obligat ad hanc conuerſionem, de qua loquimur, quoniã ſolet explicari de conuerſione peccatorum ad Deum per pænitentiam, vt etiam admittit VICTORIA 3. p. relectionis citatæ, num. 12. *neque poſterius*, quia illud præceptum non magis obligat pro hoc inſtanti, quam reliqua præcepta affirmatiua; *Ex ſanctis* C etiam nullum adducitur teſtimonium; neque *ex Theologis*, quia fere omnes, præter diſcipulos D. THOMÆ, impugnant hoc præceptum. Quod vero *ratione naturali* non colligatur huiuſmodi præceptum probatur, quia maxime propter neceſſitatem conuerſionis in Deum pro iſto inſtanti, *vel* ad remedium peccati originalis, *vel* ad directionem ſequentis vitæ in finem debitum; & tamen *primum* ex iſtis, etiam habet locum ſtatim atque aliquis labitur in peccatum mortale; & *ſecundum* cũ exurgit à ſomno, aut incipit vti ratione poſt amentiam, vel ebrietatem: in quibus caſibus certum eſt, ſecũdum communem ſententiam, homines non teneri ſub mortali conuertere ſe in Deum.

Confirmatur primo, quia videtur hoc præceptum eſſe alienum à communi ſenſu hominum: nã omnes homines, ſaltem in exercitio, & praxi oſtendunt, ſe non obligari tali præcepto, quia nullus, etiam ex ijs, qui gerunt curam ſuæ ſalutis, examinat, an violauerit ipſum, neque de hoc dolet; cum tamen quicunque poſſit merito dubius eſſe de eo.

A *Confirmatur ſecundo*, quia ſi ſit tale præceptum, etiam obligabit pueros baptizatos, cum ſolum habeant hoc amplius, quàm non baptizati, quod peccatum originale ſit ipſis remiſſum, & propter hoc non debeant excuſari ab obligatione præceptorũ, quæ ordinatur ad exhibendum Deo debitam reuerentiam, cuiuſmodi eſt iſtud, de quo loquimur; & *conſequens* videtur falſum, quoniam alias ſequeretur, quod omnes fideles tenerẽtur confiteri violationem huius pręcepti, ſaltẽ ſub dubio, quia nullus fere eſt, qui non poſſit merito dubitare, an violauerit ipſum; quod tamen eſt alienũ à cõmuni vſu.

SECVNDO, nullus eſt, qui cognoſcat tempus, quo primo peruenit ad vſum rationis; ergo non poſſet eſſe præceptum, quod pro iſto tempore obliget ad conuerſionem in Deum; *antecedens* patet communi experimento; & *conſequentia* probatur, quia ignorato tempore, pro quo obligat præceptum, neceſſe eſt ignorari, quo modo tale pręceptum ſit adimplendum: quod ſatis eſt, vt non poſſit ſtatui.

Confirmatur, quia, ſi ſit tale præceptum, ſequitur, quod, qui non adimplet ipſum, in primo inſtanti vſus rationis, teneatur poſtea adimplere ipſum, cum primum potuerit: patet *ſequela*, quia B alias neque in primo inſtanti teneretur, cum nulla ſit ratio differentiæ; at *conſequens* videtur falſum, quia ſequitur, homines poſtea, donec conuertantur in Deum, eſſe in continuo peccato actuali, aut multiplicare peccata in infinitum.

VLTIMO *vel* præceptum iſtud intelligitur de conuerſione explicita ad Deum ſecundum ſe, *vel* ad finem virtutis in cõmuni, hoc eſt ad bonũ honeſtum, *vel* ad finẽ alicuius particularis virtutis; *primum dici non poteſt*, quia frequentiſſimũ eſt, pro illo inſtanti non haberi notitiam explicitã Dei ſecundũ ſe; *neque ſecundum*, quia non eſt præceptũ obligans ad conuerſionẽ in bonũ virtutis in communi, quod ſit particulare & diſtinctum à pręceptis virtutũ particularium, & ita in illo inſtanti homo non poterit obligari ad conuerſionẽ in bonum virtutis in communi, quia nõ obligabitur tũc ſimul præceptis omnium virtutum; & nullum præceptum particularis virtutis obligat ad conuerſionem in finem virtutis in cõmuni; *neque tertium*, quia præceptum, de quo loquimur, habet certam & determinatam materiã, & nulla eſt ratio, propter quam tunc potius obligetur homo ad conuerſionem in bonum vnius virtutis, quam in bonũ alterius; *neque poteſt* dici obligari ad conuerſionem in finem virtutis, cuius cogitatio primo occurrit veniẽti ad vſum rationis: *quoniam* poſſet contingere, quod primo occurrat cogitatio virtutis, quæ aut ſimpliciter aut in tali materia ſolum obliget ſub veniali, vt veracitatis aut liberalitatis, aut tẽperantiæ in materia cibi & potus; & tamẽ in hac quæſtione loquimur de præcepto obligante ſub mortali, ergo nullo modo datur pręceptũ obligans ſub mortali ad conuerſionem in Deũ pro primo inſtanti vſus rationis.

§ 2. *Partis affirmatiuæ ſub diſtinctione confirmatio.*

PRIMA CONCLVSIO, *ſi loquamur de primo inſtanti vſus rationis ſumpto metaphyſice pro inſtanti indiuiſibili, quod eſt primũ eſſe facultatis ad deliberandũ, & primum non eſſe impedimentorũ: non videtur dicendum, quod homo teneatur ſub peccato mortali ad eliciẽdũ in eo aliquẽ actũ*; probatur PRIMO, quia moraliter loquẽdo homo non poteſt cognoſcere illud primũ inſtans indiuiſibile vſus rationis: ergo neque poteſt

scire, quamuis ad illud instans peruenerit, esse sibi seruandum in eo illud præceptum; probatur *antecedens tum quia* nemo est, qui notauerit, se tūc primo peruenisse ad vsum rationis; *tum etiam quia* est adeo parum discriminis inter vsum rationis in illo instanti, & in tempore immediate præcedenti, vt non possit in illo instanti percipi discrimen aliquod.

Et confirmatur, quia in illo instanti non potest perfici deliberatio humana, ergo non est ponenda in eo obligatio sub mortali ad aliquem actum; patet *consequentia*, quia hæc obligatio postulat subiectum, quod vel actu deliberet vel possit deliberare.

SECVNDA CONCLVSIO, *etiamsi primum instans vsus rationis sumatur moraliter pro tempore sufficienti ad perficiendum deliberationem, non tenetur homo in eo ad conuertendum se in Deum explicite per actualem amorem ipsius.* In hac conueniunt fere omnes Thomistæ recentiores cum CAIETANO in hoc articulo, & 2. 2. q. 10. art. 4. & cum VICTORIA 3. parte relectionis citatæ num. 11. (quamuis contrarium sentiant CAPRE. in 2. dist. 40. quæstione vnica, art. 3. in solutione ad tertium DVRAN. contra primam conclusionem lib. 1. de natura & gratia. SOTVS lib. 2 de iustitia & iure, qu. 3. art. 10. in solutione tertiæ rationis propositæ contra primam conclusionem, & NAVAR. in manuali cap. 11. num. 8. qui dicunt, præceptum dilectionis Dei super omnia obligare pro primo instanti huius rationis,) & probatur nostra conclusio argumento CAIETANI, quia non prius tenetur homo ad explicite diligendum Deum, quam ad explicite cognoscendum: sed non tenetur homo ad explicite cognoscendum Deum, quamprimum venit ad vsum rationis; ergo neque ad explicite diligendum; *maior* patet, quia dilectio proportionatur cognitioni, in hoc, quod non potest esse explicita, si cognitio non sit explicita; ergo qui non tenetur ad explicite cognoscendum, non tenetur ad explicite diligendum; & ita Paulus ad Romanos primo reprehendit philosophos, *quia cum Deum cognouissent, non sicut Deum glorificauerunt*; & *minor* probatur, quia Deus, vt est finis supernaturalis, non omnibus proponitur in illo instanti propositione sufficienti ad obligandum eos ad credendum, ita vt non excusentur: quoniam hæc fit per externam prędicationem, vt colligitur ex illo ad Romanos 10. *quomodo credent, quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante?* & post pauca, *quam speciosi pedes euangelizantium pacem &c.* quod de omnibus intelligitur, constat autem non omnibus in illo instanti sic proponi Deum, vt est finis supernaturalis; vt autem est finis naturalis non potest ab omnibus tunc cognosci, quia naturaliter non comparatur eius cognitio, nisi per multos & difficiles discursus, præsertim ab ijs qui educantur inter infideles, vt docet DIVVS THOMAS 1. parte, quæst. 2.

Neque potest responderi, quod vt finis naturalis cognoscitur tunc ab omnibus reuelatione interna supernaturali; *quoniam* hæc non sufficiet, vt non habeant ignorantiam inuincibilem, quæ excuset eos ab obligatione illius præcepti; *Et confirmatur*, quia non est credibile, Deum obligasse hominem pro tempore, quo primo incipit vti ratione, ad executionem præcepti maximi & difficillimi.

VLTIMA CONCLVSIO, *probabile est, hominem in primo instanti vsus rationis, sumpto moraliter pro tempore requisito ad perfecte deliberandum*, teneri præcepto obligante sub mortali ad conuertendum se in Deum implicite, per propositum viuendi secundum præscriptum rationis, aut faciendi quod honestum est; vel per amorem, & acceptationem boni honesti in communi; quæ omnia sunt idem. Hæc est expressa sententia D. THOMÆ hoc loco, quia non dicit, hominem teneri in illo instanti conuertere se in Deum absolute: sed secundum quod in illa ætate est capax discretionis; & clarius q. 14. de veritate art. 11. ad primum, & sequuntur eum CAIETANVS & VICT. locis citatis, & communiter Thomistæ recentiores; & hanc sententiam esse probabilem dicunt CANVS secunda parte relectionis de Sacramentis in genere, in solutione ad argumenta contra primam & secundam conclusionem, & CORDV. lib. 2. quæstionarij, q. 5. in solutione ad quartum contra primam propositionem; *appello autem actū illum conuersionem implicitam ad Deum*, quoniam licet explicite terminetur ad aliud obiectum, scilicet ad id, quod est bonum secundum rationem, aut ad bonum honestū: tamen implicite terminatur ad Deum, quoniam obiectum illud secundum suam naturam ordinatur ad ipsum.

Et probatur conclusio *primo ratione* D. THOM. in hoc articulo, quia primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberatio de seipso, hoc est deliberare, ad quem finem sit ordinaturus se & suas actiones: ergo obligatur tunc ad eliciendum actum, quo proponat viuere secundum rationem, aut facere id, quod honestum est; *antecedens* probatur optime à CAIETANO hoc modo, finis omnium concupiscibilium est ipse homo, iuxta illud, *amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium.* &, *amicabilia quæ sunt ad alios ex amabilibus ad se*; ergo amor quorumcunque concupiscibilium supponit amorem suiipsius; patet *ista consequentia*, quia (vt inquit D. THOMAS in solutione ad tertiū) finis est prior in intentione; & ex hoc sequitur vlterius, quod etiam deliberatio circa quæcunque concupiscibilia præsupponat deliberationem circa seipsum, quod est id, quod in antecedenti dicitur, scilicet, id, quod primo occurrit habenti vsum rationis, esse deliberare de seipso: *patet ista consequentia*, quia iste ita est finis concupiscibilium, vt etiam sit medium ordinatum ex natura sua in proprium finem: ergo sicut est primum amatum inter omnia, ita est primum, cuius cura solicitat hominem; & hoc est, occurrere primo cogitationi hominis, tanquam id, de quo debeat deliberare in ordine ad eius finem; & *consequentia principalis* argumenti probatur quia supposito, quod tunc deliberet homo de modo, & ratione viuendi in futura vita, ratio naturalis postulat, vt se subijciat legi rationis, & ordinet suos actus in finem vltimum, quod fit per propositum viuendi secundum rationem, quoniam nisi hoc faciat censebitur velle non subijci regulæ, sed viuere atque operari ad libitum suæ voluntatis, sine aliqua subiectione, & constituere finem suarum actionum in creatura; & *præterea*, quia posita illa deliberatione, non posset voluntas saltem facile suspendere omnem actum circa eius conclu-

conclusionem, quę erit iudicium dictans, viuendum esse secundum rectam rationem; sed non licet habere actum contrarium ei; ergo debitum est habere actum conformem, qui est propositum, de quo loquimur.

Et si obiicias, hac ratione solum probari, quod homini in illo principio vsus rationis occurrat primo deliberatio de seipso: non tamen quod occurrat primo deliberatio in ordine ad finem honestum, quia non est necesse, quod primo occurrat ei cogitatio de isto fine, cum possit excitari in eo cognitio actualis occasione phantasmatum aliorum obiectorum; *Respondetur*, quod finis hominis secundum se totum non est bonum aliquod particulare, sed bonum honestum, & ideo impossibile est, quod homo deliberet, non secundum aliquem respectum particularem, sed secundum se totum, & quod non deliberet in ordine ad finem rationis; prima autem deliberatio, quam vnusquisque habet, est circa seipsum totum, quia sic, & non secundum respectus particulares, habet rationem primi amati.

Neque obstat id, quod obijcitur de phantasmatibus aliorum obiectorum: *quoniam* quæcunque phantasmata deseruire possunt ad cognitionem sui ipsius, & boni honesti in communi: & de facto excitatur ista cognitio propter rationem assignatam.

Confirmatur primo, quia cogitatio de bono honesto est facillima, & statim occurrit homini in principio vsus rationis, vt ex isto argumento constat, & conuersio in ipsum est valde necessaria, vt opera sequentia procedant ex appetitu boni honesti; ergo obligatur tunc homo ad huiusmodi conuersionē.

Confirmatur secundo, quia negari non potest, quod ista conuersio sit humano modo necessaria ad rectitudinem vitæ: sicut in omni modo viuendi est necessarium præfigere sibi scopum intentum in eo, vt operationes omnes habeant rectitudinem, quam postulat ille modus viuendi: ergo tenetur homo non differre huiusmodi conuersionem vsque ad finem vitæ, neque ad longum tempus, & nulla est ratio, aut difficultas, cur debeat differri ad aliquod tempus post principium vsus rationis; ergo facienda est in ipso principio.

Confirmatur tertio, quia si quis haberet curam alterius quoad omnes eius actiones, ita vt ab eo salus aut perditio illius dependeret, teneretur prouidere saluti eius, quamprimum posset, præsertim si statim periclitaretur eius vita: ergo multo magis tenetur prouidere sibi ipsi quamprimum posset, &, ex consequenti, in principio vsus rationis, quia tunc potest: alia argumenta videri possunt apud VICTORIAM loco citato.

Quod vero hoc præceptum obliget sub mortali probatur, quoniam est de re magni momenti, scil. de ordinatione operationum in finē debitum, & præterea quia est grauissima negligentia, quod aliquis non disponat de ratione vitę suæ & proponat honeste viuere, pręsertim eo tempore, quo ad malum declinare posset.

§ 3. *Ad argumenta partis negatiuæ.*

AD PRIMVM respondetur, quod quamuis præceptum hoc non contineatur expresse in scriptura, potest tamen colligi ex testimonijs, in quibus præcipitur conuersio in Deum, & vt non differatur de die in diem. *Sancti* etiam & *Theologi* Scholastici, quamuis expresse non sequantur hanc sententiam, tamen non reijciunt eam. & aliqui referunt pro ea BASILIVM super psalmum 1. & authoritas D. THOMÆ debet esse magni ponderis in hac re, præsertim cum habeat satis firma fundamenta, vt ex argumentis adductis constat; ex quibus etiam patet, falsum esse id, quod obijcitur, scilicet, præceptum hoc non colligi ex ratione naturali. *Neque* argumenta illa habent vim in eo, qui labitur in peccatum mortale, *quoniam* non probant esse necessariam hanc conuersionem ad remedium peccati originalis; *neque* in eo, qui post somnum aut ebrietatem, vel amentiam, incipit vti ratione: *quia* isti iam habuerūt vsum rationis & ordinauerunt vitam suam & operationes in finem. Quod si nunquam habuerunt vsum rationis, quia forte somnus vel ebrietas, vel amentia accidit eo tempore, quo perficiebatur dispositio potentiarū requisita ad vsum rationis; dicendum est, quod principium vsus rationis est, cum impedimenta ista remouentur: & quod tunc obligat istud præceptū.

Ad primam confirmationem, respondetur, securitatem illam interdum, & frequenter prouenire ex ignorationis huius præcepti; & interdū ex eo, quod aliqui sunt parum soliciti de sua salute; & interdum ex eo, quod aliqui probabiliter existimant se satisfecisse huic præcepto; aut etiam esse veriorem sententiam eorum, qui negant esse tale præceptum.

Ad secundam confirmationem respondetur, concedendo sequelam, quia, cum hoc præceptum sit de iure naturali, non excusat ab eo susceptio baptismi; & ad obiectionem contra hoc factum Sotus loco citato dicit, in more esse christianis huiusmodi prætermissæ culpā cōfiteri cōuersionis vbi satis insinuat, peccatum hoc in dubio esse confitendum. CAIETANVS etiam dicit, confitendum esse, non tamen in particulari, sed in communi scilicet, comprehendendo ipsum in confessione occultorum, & incertorum, quia satis notum est hoc peccatum contineri inter incerta, cum incertitudo de adimpletione huius præcepti sit omnibus communis: quæ sententia poterit esse vera, nisi alicui constet, se omisisse illud pręceptum; aut habeat de eo peculiarem rationem dubitandi, præter communem omnibus, quæ potius consistit in ignoratione adimpletionis, quam in motiuo aliquo ad dubitandum de ea: quoniam in isto casu necessarium erit confiteri illud peccatum specialiter, & in particulari; tertio potest dici, omnes excusari ab obligatione confitendi hoc peccatum, *vel quia* possunt sequi opinionem negantium esse præceptum, de quo agimus, quæ etiam est probabilis: *vel quia*, cum plerumque præceptum istud adimpleatur, poterit vnusquisque merito existimare, fuisse etiam à se impletum; nisi forte alicui constet oppositum. Quod autem plerumque præceptū hoc adimpleatur à baptizatis, colligit CAIETANVS hoc loco ex eo, quod, cum charitas non soleat esse otiosa, exibit in actum potissimum illo tempore: præsertim, cum nondum impediatur vitiosis habitibus; nisi forte in aliquibus obstet praua assuetudo ante tempus vsus rationis, & corrupta educatio.

AD SECVNDVM respondetur, negando antecedens, quia vnusquisque in actu exercito cognoscit

tempus, quo primo sibi aduenit vsus rationis; neque opus est quod id cognoscat in actu signato, aut alio actu reflexo.

Ad confirmationem respondetur, *primo*, negando sequelam, & ratio discriminis est, quod in primo instanti occurrit primo vnicuique cogitatio deliberandi de seipso, & vehementius vrget, non autem postea. *Secundo* respondetur, quod, qui in primo instanti non adimpleuit illud præceptum, tenetur postea per se loquendo; neque tamen sequitur, quod continue peccet actualiter, aut multiplicet peccata, donec adimpleat ipsum: quia excusatur propter inaduertentiam ad rem hanc, & ad obligationem præcepti; quare cumprimum aduerterit, & cogitauerit de ista re, & senserit obligationem huius præcepti, tenebitur adimplere ipsum.

AD VLTIMVM respondetur, præceptum istud intelligi de conuersione in Deum secundo modo, hoc est, de conuersione explicita in bonum rationis in communi. Et ad id, quod contra hoc obijcitur. *Respondetur*, quod præceptum conuertendi se in bonum virtutis in communi, siue in bonum rationis, est particulare, & obligat quotiescunque homo tenetur conuertere se in finem debitum, & non habet perfectiorem cognitionem huius finis. Et *si quæras*, ad quam virtutem pertineat hoc præceptum, & cuius speciei sit peccatum, quod contra ipsum committitur? *respondetur*, quod *de peccato* omnes dicunt, esse omissionem huius præcepti; cæterum *de ipso præcepto aliqui* dicunt pertinere ad virtutem religionis, inter quos videtur esse SOTO, vt constat ex verbis eius, quæ retuli in solutione secundæ confirmationis primi argumenti; *alij* dicunt, pertinere ad charitatem, & reduci ad præceptum de dilectione Dei, & hoc videtur probabile.

TERTIVM DVBIVM EST.

An admissa obligatione huius præcepti pro tempore, quo homo primo incipit vti ratione, possit contingere, quod committatur in isto tempore peccatum veniale, prius quam mortale?

ET *ratio dubitandi* pro *parte affirmatiua* est, quod videtur posse hoc contingere tribus modis. *Primo*, si homo tunc inuincibiliter ignoret obligationem huius præcepti: nam hoc posito, quamuis non se conuertat in Deum, non committet peccatum mortale contra istud præceptum, quia excusabitur ignorantia; & nulla est ratio, cur non possit dicere mendacium officiosum, aut committere aliud peccatum veniale, priusquam peccet mortaliter contra aliquod ex alijs præceptis.

Secundo, si in illo medio tempore, quod est inter instans indiuisibile, quo incipit vsus rationis, & aliud instans, in quo potest perfici deliberatio, occurrat homini occasio, & cogitatio, di- A cendi mendacium, aut committendi aliud peccatum veniale; nam in isto casu videtur euidens, quod possit homo peccare venialiter, priusquam mortaliter: quia in illo medio tempore non potest peccare mortaliter, quia non habet tempus ad perfecte deliberandum, sicut requiritur, vt obligetur præcepto, de quo loquimur, imo vt absolute possit peccare mortaliter; & tamen posset committere illud peccatum veniale, cuius occasio ipsi offertur.

Tertio, si in illo instanti exerceat actum conuersionis quoad substantiam, tamen cum aliqua circumstantia mala venialiter, verbi gratia, propter inanem gloriam: nam hoc posito implebit præceptum de conuersione in Deum; sicut dando eleemosinam propter inanem gloriam, adimpletur præceptum eleemosinæ, & non transgredietur aliquod aliud præceptum obligans sub mortale, & nihilominus committet peccatum veniale inanis gloriæ.

SED RESPONDETVR *conclusione negatiua*, cuius ratio partim colligitur ex ijs, quæ diximus in dubijs præcedentibus, & constabit magis ex solutione huius argumenti: B quoniam in ea explicabitur, qua ratione omnes isti modi peccandi venialiter, priusquam mortaliter, sint impossibiles; Et *de primo*, videtur notum ex ratione DIVI THOMÆ, in hoc articulo, quam explicuimus dubio præcedenti: quoniam cum ex ea constet, primum, quod homini occurrit cogitandum, esse, deliberare de seipso in ordine ad finem, dicendum est consequenter, nullum habere tunc ignorantiam inuincibilem obligationis conuertendi se ad finem debitum.

Sed obijciunt aliqui, ex hac ratione non sequi, quod non possit reperiri ignorantia inuincibilis præcepti, quia bene stat quod aliquis cogitet de deliberatione, & tamen quod ignoret inuincibiliter, esse illud præceptum, aut obligare sub mortali: vt, quamuis aliquis cogitet de audiendo sacrum, potest non aduertere, esse diem festum, aut obligans præceptum sub mortali ad audiendum.

C *Respondetur*, negando, quod non sequatur, non posse reperiri illam ignorantiam inuincibilem; & vt hoc intelligatur, *aduertendum*, quod per *vsum rationis* in hac disputatione, non intelligimus quemcunque discursum intellectus, sed eum, qui fit cum lumine sufficienti ad discernendum inter bonum & malum secundum regulam morum: quoniam sine isto non potest committi aliquod peccatum; & idem est dicere, quod homo deliberat de seipso in ordine ad finem, &, quod deliberat an sit bonum secundum prædictam regulam sequi bonum honestum, vel potius sequi bonum sensibile; vbi aperte includitur cognitio debiti, aut obligationis in ordine ad illam regulam. Vt autem homo, qui ita cognoscit hanc obligationem, cognoscat eius quantitatem, & vim, ita vt eius omissio imputetur ipsi ad peccatum mortale, non est necesse, quod sciat, quid sit peccatum mortale, aut in quo distinguatur à veniali: sed satis est, quod pro suo captu apprehendat eam, vt rem magni momenti.

ET SECVNDO ETIAM MODO dicendum est, esse impossibilem, quoniam, si in illo medio tempore

pore

pore non habet, neque potest habere deliberationem, quæ sufficiat ad peccatum mortale: non poterit peccare venialiter; iuxta ea, quæ dicta sunt in primo dubio.

Quod si obiiciat, saltem posse tunc hominem impedire deliberationem inceptam, diuertendo ad considerationem alterius rei, sine causa, & in hoc peccare: quoniam præceptum obligat, vt conuersio fiat quam primum fuerit possibile; & non peccare mortaliter, quia nondum tenetur conuertere se in finem, atque proinde peccare venialiter;

Respondetur, quod, si distractio sit leuis, non est peccatum, quia pro nihilo reputatur: si tamen sit notabilis, est peccatum mortale, quia est impedimentum conuersionis; & licet tunc nondum teneatur puer conuertere se in finem, tenetur tamen non impedire, ne conuersio fiat tempore, pro quo præceptum obligat; sicut supra dixi de actibus, qui sunt causæ omissionum ante tempus, pro quo obligant præcepta affirmatiua.

ET TANDEM de tertio modo est dicendum idem, & ad obiectionem respondetur, conuersionẽ factam propter inanem gloriã non esse simpliciter conuersionẽ in bonum rationis, & ideo per eã non impletur præceptum, de quo loquimur; secus tamen est de eleemosina in casu argumenti. B

VLTIMVM DVBIVM EST.

An in ipso instanti, quo puer adimplet præceptum illud, iustificetur, & consequatur remissionem peccati originalis?

ET VT MAGIS appareat ratio dubitandi; pro *parte negatiua, suppono* ex materia de gratia, & ex materia de fide, ad iustificationem adulti requiri in intellectu fidem supernaturalem, non solum ex parte princip*i*j, & rationis formalis assentiendi: sed etiam ex parte C obiecti materialis; & in voluntate conuersionem etiam supernaturalem ex vtraque parte: & hoc supposito probatur pars negatiua, quia multi in in illo instanti carent medio necessario, ad habendum huiusmodi fidem, scilicet, externa prædicatione.

Confirmatur, quia impossibile videtur, quod puer in illo instanti habeat simul tot actus, scilicet in intellectu cognitionem boni rationis, & fidem obiecti supernaturalis; & in voluntate piam affectionem, quæ requiritur ad fidem, & duas conuersiones, vnam naturalem ad bonum rationis, & alteram supernaturalem ad finem supernaturalem.

AD HOC DVBIVM *multi* respondent *affirmatiue*, sed negant suppositionem factam in argumento, & dicunt, puerum in illo instanti præueniri auxilio supernaturali, vt habeat assensum in intellectu, & conuersionem in voluntate circa bonum rationis: & hoc satis esse, vt ha-

A beat fidem supernaturalem implicitam obiecti supernaturalis, & conuersionem supernaturalem ad ipsum; & ex consequenti vt sit sufficienter dispositus ad iustificationem. *Alij* vero, de quorum numero sunt CANVS & CORDVBA locis citatis, & alij recentiores, qui sentiunt suppositionem illam esse omnino admittendam, respondent, non esse necesse, quod puer iustificetur in illo instanti; sed satis esse, quod proxime, vel post aliquam moram temporis, iuxta diuinæ prouidentiæ dispositionem, iustificetur: & interim poterit erudiri de veritatibus supernaturalibus, vel externa prædicatione, vel interna illustratione.

Et si obiicias, posse puerum interea peccare venialiter, & ita posse reperiri peccatum veniale cum solo originali; *Respondent*, non repugnare ex natura rei, puerum peccare tunc venialiter: sed impediri diuina prouidentia, sicut impeditur ne tunc moriatur, ne contra communem legem homo adultus sit in limbo; Et sicut impediretur ab eadem prouidentia, ne homo in statu innocentiæ peccaret venialiter, ne contra naturam illius status essent in eo pœnæ simul cum culpis.

Sed mihi duo videntur dicenda, PRIMVM est, admittendam esse illam suppositionem; ALTERVM est, puerum in ipso momento, quo adimplet illud præceptum, iustificari; & de PRIMO agendum est in locis citatis; SECVNDVM vero probatur, quoniam alias non bene defenditur, non posse peccatum veniale esse cum solo originali: quia cur dicemus Deum cum inimico vti illa particulari prouidentia, vt omnino impediat, ne incidat in aliquod peccatum veniale: qua non vtitur, secundum communem legem, cum iustis & amicis? Et *præterea* alias sequeretur, quod adultus, qui nullum omnino violauit præceptum, sed potius fecit totum, quod debuit: non possit saluari, si tunc moriatur: quod videtur esse contra illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*. Et ad hoc probandum possunt adduci illa argumenta, quibus Theologi probant, Deum non denegare suam gratiam facienti quod in se est; &, peccatorem posse in quocunque instanti iustificari: de quibus agendum est in materia de gratia. Et *tandem* hæc videtur esse sententia D. THOM. in hoc articul. quoniam nulla facta mentione illius prouidentiæ (qua dicit CANVS impediri peccata venialia) inquit, quod, si puer se conuertat in finem debitum, consequetur per gratiam remissionem peccati originalis, antequam peccet venialiter.

Et ad argumentum Respondetur, quod, si puer adimpleat illud præceptum, illuminabitur à Deo supernaturaliter, vt habeat fidem obiecti supernaturalis: & ita illuminatus poterit cum auxilio supernaturali elicere actus supernaturales voluntatis, quibus sufficienter disponatur, vt per gratiam infusam obtineat remissionem peccati originalis. Neque quod ita illuminetur est miraculum: quia pertinet ad supernaturalem prouidentiam gratiæ.

Et ad confirmationem Respondetur, non esse impossibile, quod puer tunc adiutus gratia Dei

habeat simul omnes illos actus, qui pertinent ad diuersas potentias, & quatenus pertinent ad eandem habent inter se modum vnius propter subordinationem. Et *si quæras*, quid sit prius, puerum conuerti ad bonum rationis: vel illuminari, & moueri supernaturaliter? Respondetur vtrumque esse simul tempore; & conuerti est prius in genere causæ materialis, non vt dispositio sufficiens, sed vt remotio impedimenti, scilicet violationis præcepti: quamuis etiam de hoc dicant aliqui, non fieri sine auxilio gratiæ Dei, & ad id probandum adducant testimonium D. THOM. infra quæst. 109. artic. 6. vbi nos agemus de hac re, & explicabimus, quem sensum habeat illa maxima recepta à Theologis: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*; & qua ratione sequendo hanc sententiam possit defendi, posse reperiri ignorantiam inuincibilem finis supernaturalis, aut eius obiecti supernaturalis, cuius fides requiritur ad iustificationem.

INDEX

QVÆSTIONVM ARTICVLORVM

ET DVBIORVM LECTVRÆ SEXTÆ.

QVÆSTIO LXXI.

De vitijs & peccatis secundum se.

QVÆSTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum.

QVÆSTIO LXXV.
De causis peccatorum in generali.

QVÆSTIO LXXVI.
De causis peccati in speciali, & primo de ignorantia.

A

B

QVÆSTIO. LXXXIII.
De subiecto originalis peccati.

C

APPENDIX.
De pæna peccati originalis.

QVÆSTIO. LXXXIV.
De causa peccati secundum quod vnum peccatum est causa alterius peccati.

QVÆST. LXXXIX.

De peccato veniali secundum se.

LECTVRA SEPTIMA,

DE GRATIAE NECESSITATE, ESSENTIA, DIVISIONE, ET CAVSA.

Ad D. Thomæ quæstionem 109. 110. 111. 112.

Index ad calcem Lecturæ apponitur.

QVÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HVMAnorum actuum, scilicet de gratia.

PROÆMIVM.

IN HAC, & sequentibus quæstionibus vsque in finem huius libri, continetur vltima eius pars, in qua D. THOM. agit de quodam principio humanorum actuum, scilicet de gratia. Vt autem rectius intelligantur ea quæ de ipsa docet D. THOM. prçsupponenda sunt tria.

§. 1. Variæ acceptiones gratiæ.

PRIMVM est, nomen *gratiæ* varias habere significationes in scriptura, & apud sanctos, vt referũt SOTO li. 2. de nat. & grat. c. 3. DRIEDO l. de captiu. & redempt. generis humani tract. 6. c. 1. p. 2. in fine & l. 1. de grat. & lib. arb. c. 2. p. 1. & STAPLETONIVS lib. 4. de iustif. c. 2. ex quibus potissimæ & quæ magis ad rem faciunt sunt duæ: PRIMA est qua sumitur pro omni eo dono, quod à donante omnino gratis ex parte eius, & sine vllo debito conceditur. Estque significatio ista tam lata, vt comprehendat omnia, quæ prædicto modo donantur, siue supernaturalia sint, siue naturalia: atque ita iuxta eam appellatur gratia, qua creati sumus à Deo, quod ab eo accepimus tale esse, tales potẽtias, atque perfectiones naturales, & quod semper habeamus eius concursum, & influxum necessarium ad exercitium nostrarum operationum. Nam quamuis ex his omnibus, quæ ad naturæ ordinem spectãt, solum *creari* sit omnibus modis non debitum nobis, hoc est, neque absolute & secundum se, neque à Deo; & reliqua magna ex parte sint aliquo modo debita, non quidem ratione meritorum, sed ratione perfectionis & integritatis, quam quæuis natura postulat quantum ad suas partes, & potẽtias, vt supposito, quod homo creetur, debentur ipsi partes requisitæ ad constitutionem naturæ humanæ, & potentię tali esse proportionatæ; & concursus generalis necessarius ad earum operationes: tamen etiam cum hæc nobis conferuntur à Deo, reperitur prædictus modus gratiæ; quia licet ipsa secundum se sint debita, tamen Deus non ex debito, sed liberaliter & gratis ea nobis confert. Hanc significationem gratiæ admittit AVGVST. tom. 2. epist. 105. ad Sixtum, & tom. 7. l. de nat. & grat. c. 55. & multis alijs in locis, cum distinguit *gratiam redemptoris* à *gratia qua conditi aut* creati sumus; & eadem vtitur 6. Synodus generalis quæ est vna ex Constantinop. art. 11. in epist. Sophronij, cum inquit, *gratiam Dei proui-*

A *videre Angelis immortalitatem*; cũ tamen constet, eos secundum suam naturã esse immortales, & incorruptibiles, vt iam docent communiter Theologi cum D. THOM. 1. p. q. 9. art. 2. & q. 50. art. 5. Et iuxta eam Sap. 16. dicitur, *gratiam Dei esse nutricem omnium rerum.* Et à Paulo 2. ad Cor. 8. *Beneficentia erga indigentes* dicitur *gratia.*

SECVNDA significatio huius vocis est, qua sumitur pro dono liberaliter & gratis collato à Deo humanæ naturæ in ordine ad finem, aut operationem, vel effectum, ad quem ipsa non possit proprijs viribus pertingere, siue huiusmodi donum sit intrinsecum ipsi naturę, siue extrinsecum, & siue habeat modum concursus actualis, siue habitus. Soletque gratia ita sumpta diuidi multis diuisionibus, de quibus dicemus in sequentibus.

B ET AD has duas significationes gratiæ reducitur ALIA, qua sumi solet pro *gratia increata*, [illegible] est pro voluntate & beneplacito Dei confere[ndi] hominibus huiusmodi dona; nam cum dona [sunt] naturalia, voluntas conferendi ea dicitur *gratia* priori ratione, scilicet quia non est debita: cum vero dona sunt supernaturalia, voluntas dicitu[r] gratia posteriori ratione, scilicet non solum quia non est debita, sed etiam quoniam habet terminum supernaturalem.

Ex HIS duabus acceptionibus gratiæ, PELAGIVS solum agnoscebat priorem; & ita quamuis conuictus à Catholicis, concederet, necessariam esse gratiam ad hominis reparationem & iustificationem post peccatum, & ad bene viuendum; ta-

C men dicebat, huiusmodi gratiam non esse donum aliquod superadditum naturæ, sed esse gratiam creationis, siue ipsam naturam humanam cum insita sibi à Deo conditore libertate, & possibilitate indifferenti ad bonum & malum; & cum reliquis potentijs: quoniam hęc omnia habent rationem gratiæ, quatenus proueniunt à Deo liberaliter, & gratis, & nullis præexistentibus meritis e[x] parte nostra, vt constat ex AVG. locis citatis, & tom. 6. lib. de hæresibus c. 88. Verum Catholi[ci] omnes semper admiserunt posteriorem acceptio[nem]

nem

nem: & gratiam ita sumptam appellabant *gratiam Christi*, & *gratiam redemptoris*, quia propter merita Christi redēptoris conceditur nobis: vt etiā cōstat ex AVG. locis citatis; & illa acceptio est frequentissima in nouo testamento, præsertim apud Paulum, & in Concilijs, aduersus Pelagium, & eius sectatores, vt postea dicemus: Et de gratia ita sumpta instituitur à D. THO. præsens disputatio.

§. 2. *Ordo & connexio huius materiæ.*

SECVNDO aduertendū (vt intelligatur ordo tam huius partis ad præcedentes, quam eorū, quæ in ipsa continentur, inter se) Diu. THOMAM in hoc libro agere vltimo loco *de principijs extrinsecis humanorum actuum*; Nam de *intrinsecis* debuit prius agere, quoniam prius agendum erat de fine vltimo, & de actibus, quibus peruenitur ad ipsum & consequenter de peccatis, quæ ipsis opponuntur & de principijs intrinsecis istorum actuum; cæterum quoniam extrinseca sunt duo, scilicet *lex instruens* media cognitione, & *gratia mouens* vel *adiuuans* affectū ad operandum; & ea quæ pertinent ad cognitionem sunt priora, quam ea quæ pertinent ad effectum: ideo prius egisse de legibus, quam de gratia. Et rursum de ista gratia explicare quinque, scilicet, *an sit, quid sit, in quas species seu partes diuiditur, quas causas habet, & quos effectus*. Inter quæ facile potest explicari ratio ordinis, quoniam quæstio, *an est*, semper præcedit quæstionem, *quid est*; & *essentia* seu quidditas rei pręsupponitur *diuisioni*; & *diuisio*, quoniam aliquo modo includit diuisum, & versatur circa ipsum secundum se, est magis extrinseca, quam *causa & effectus*; & tandem inter ista duo quæ sunt omnino extrinseca, *causæ* sunt priores quam *effectus* Recensemus autem gratiam inter principia *extrinseca* humanorum actuum (quod etiam fecit D. THO.) non quia sæpe non sit habitus intrinsecus, & inhærens essentiæ animæ, vel potentijs: sed quia prouenit à Deo extrinsecus infundente ipsam; in quo differt ab habitibus acquisitis, qui, quoniam à nobis acquiruntur, ideo dicuntur principia intrinseca nostrorum actuum.

§. 3. *Methodus huius quæstionis. Quinque status naturæ humanæ.*

VLTIMO aduertendum, id quod peculiariter pertinet ad hanc primam quæstionem, D. THOMAM ad probandum gratiam *esse*, ostendere *esse nobis necessariam*: quod argumentum videtur satis efficax; quoniam sicut in naturalibus diuina prouidentia non deest in necessarijs: ita non deerit in supernaturalibus; & ideo si gratia est necessaria, bene sequitur quod Deus eam conferat. Et præterea quia certum est, Deum non denegare hominibus auxilia necessaria ad salutem, vt postea dicemus, & solet probari late in materia de prædestinatione. Colligit autem D. THO. necessitatem gratiæ in hac prima quæstione ex duplici capite, scilicet *ex imbecillitate naturæ* humanæ, tam ad perficiendum bonum, quam ad vitandum malum; & ex *supernaturalitate finis aut boni* consequendi; quia cum media debeant esse commensurata & proportionata fini: necesse est, quod, si finis est supernaturalis, etiam media sint supernaturalia; sed quoniam imbecillitas naturæ, & ex consequenti indigentia gratiæ, quæ ex ipsa prouenit, non est æqualis in omni statu naturæ humanæ, sed maior aut minor pro diuersitate statuum, quos habet, aut potest habere; ideo D. THOMAS, distinguit huiusmodi status, & in singulis explicat, quanta sit indigentia gratiæ, ratione huiusmodi imbecillitatis.

QVÆ omnia vt rectius intelligantur *aduerte*, CAIETANVM art. 2. huius quęstionis distinguere *quinque status*, secundum quos natura humana potest considerari: quorum PRIMVS est *status naturæ humanæ in puris naturalibus*, in quo natura consideratur nuda in solis suis naturalibus, scilicet perfectionibus, vel imperfectionibus, quæ vel ipsam consequuntur, vel ipsi debentur; & sine gratia, & iustitia originali, aut alio dono sanāte ipsam; & sine peccato, & effectu peccati. Quare si homo crearetur in hoc statu, sicut haberet intellectum & voluntatem, ita etiam haberet appetitum sensitiuum cum sua inclinatione ad bona sensibilia præter ordinem rationis: & ex consequenti pateretur difficultatem in prosecutione boni honesti, & esset facilis ad malum ratione delectationis allicientis; haberet etiam omnes defectus, qui ad corporis constitutionem naturaliter consequuntur, scilicet famem, sitim, ęgritudines, mortem, & similia. Hunc statum nunquam natura humana habuit, neque vnquam habebit: quamuis philosophi naturales in eo crediderint fuisse conditam. *An vero potuerit in eo creari*, solet disputari in prima parte, in materia de statu primi hominis, & de hoc statim aliquid dicemus.

SECVNDVS status, appellatur à CAIETANO *status consonus naturæ rationali, & status naturæ integræ*; & constituitur in hoc, quod *pars superior* hominis, scilicet rationalis, sit subiecta Deo vt principio, & fini naturali omnium rerum; & *pars inferior*, scilicet sensitiua, subijciatur rationi, ita vt quamuis possit, quantum est de se, rebellare contra ipsam, non tamen permittatur id facere. Ex quo patet ratio nominum; quoniā viuere cum prędicta subiectione naturale est homini, non vt fluens ex principijs naturæ humanæ, sed vt conueniens ipsi secundum vltimum & specificum gradum, quo à cæteris omnibus distinguitur: atqui quod hoc modo conuenit alicui rei dicitur consonum suæ naturæ, sicut D. THOM. supra q. 71. art. 2. dixit virtutem esse secundum naturam hominis, quatenus homo est, & vitium esse contra eam. Et *præterea* huiusmodi dispositio & ordinatio partium naturæ humanæ est perfectio, & bonum ipsius naturæ intra ordinem naturalem, & in ordine ad suum finem naturalem: & ideo pertinet ad eius integritatem naturalem, & ex consequenti, natura, quatenus eam habet, dicitur integra; & è contra, quatenus ea caret, dicitur corrupta; sicut quæcumque res dicitur integra, quando nihil ei deest eorum, quæ ei sunt naturalia; siue constituant eam, aut fluant ex ipsa, siue solum sint secundum eius naturam; *quando* vero aliquid istorum deest, dicitur corrupta, aut non integra; Quomodo autem, & à quo tanquam à principio formali, possit natura humana habere hanc rectam dispositionem, dicemus statim.

TERTIVS status appellatur *status innocentiæ*, siue *iustitiæ originalis*, in quo natura humana creata

est à

est à Deo; & consistebat in perfecta quadam dispositione naturæ humanę, per quam & pars rationalis erat subiecta Deo; & pars sensitiua rationali, ita vt nullo modo insurgeret aduersus eam, nec præueniret eam, & corpus subderetur animæ ita vt nullo morbo aut defatigatione, vel alio defectu, impediret operationes partis rationalis: vt homo sic liberatus à rebellione appetitus sensitiui, & à molestia corporis, posset facile & suauiter viuere secundum rationem.

Quartus status, est *natura lapsa* in peccatum, siue *corrupta* per peccatum: & consistit in corruptione illius integritatis & rectitudinis, quā natura humana haberet in secundo statu, & in tertio; quare, vt humana natura dicatur corrupta, satis est, quod sit in ipsa peccatum, vel effectus peccati; qui sit illa corruptio: & hoc modo mansit corrupta in Adamo post peccatum, & est in omnibus, qui ab ipso per naturalem propagationem descendunt; & ideo etiam in homine iustificato, in quo per gratiam est aliquo modo reparata; dicitur corrupta in sensu, quo nunc loquimur, hoc est, non integra; quoniam per gratiam non restituitur illa rectitudo naturalis, in qua diximus consistere integritatem naturæ. Et ita natura humana hoc modo corrupta potest habere varias dispositiones, aut enim est cum solo peccato, originali, aut cum originali & mortali actuali; aut cum solo actuali; aut caret vtroque, & est iustificata per gratiam.

Vltimus status est *gratiæ gratum facientis*, in quo natura humana, siue habeat integritatem naturalem secundi & tertij status, siue careat ipsa, tamen per gratiam gratum facientem, & per virtutes infusas est ordinata in beatitudinem supernaturalem, quæ consistit in clara Dei visione; & potest exercere actus, quibus eam promereatur.

Ita enumerat Caietanus loco citato status istos; sed circa eorum distinctionem inter se sunt nonnullæ difficultates.

§. 4. *Prima est an primus status distinguatur à secundo, ita vt possit ab eo separari.*

Quod est inquirere, *an possit homo creari in solis suis naturalibus sine integritate naturę?* In qua re, ex ijs, quæ diximus, colligitur *pars affirmatiua*; quoniam diximus, secundum statum includere integritatem naturæ, quam non includit primus. *Et Confirmatur primo*, quia si status in puris naturalibus includeret integritatem naturæ, sequeretur quod non amitteretur huiusmodi integritas propter peccatum, & ex consequenti, quod homo post lapsum retineret eam; *sequelam* concedit Durandus in 2. d. 28. q. 3. num. 8. & probatur aperte, quia ea, quæ pertinent ad naturam, siue quia fluant ex eius principijs, siue quia sint debita naturæ, non amittuntur per peccatum, vt constat in potentijs, & proprietatibus, quæ fluunt ex principijs naturę; & in concursu generali, qui est debitus naturæ, & tamen nihil istorum amittitur propter peccatum alias natura lapsa in peccatum esset monstrum in naturalibus.

Et Confirmatur secundo, quia contrarietas appetituū in homine sequitur naturaliter ex intrinseca constitutione ipsius; ergo neque sequitur ex natu-

A ra hominis, neque debetur ipsi subordinatio inter istos appetitus, in qua consistit integritas naturæ humanæ. *Antecedens* patet, quia homo ex propria ratione habet, quod componatur ex duabus partibus, scilicet ex natura rationali, & ex sensitiua; & ex *priori* sequitur naturaliter inclinatio ad bonum rationis, & ex *posteriori* sequitur inclinatio ad bonum sensibile, quod sæpe est contrarium bono rationis. Et *consequentia* probatur, quia nulla natura postulat vt fluens ex ipsa, aut tanquam sibi debitum remedium illius defectus, qui sequitur naturaliter ex intrinseca constitutione ipsius: vt, quia ex intrinseca constitutione hominis secundum corpus sequitur quod sit mortalis, & quod moriatur, ideo non sequitur ex eadem, neque est ipsi debitum remedium, vt non moriatur.

Sed probant aliqui, integritatem naturæ pertinere ad statum hominis in puris naturalibus, *quoniam* alias sequitur, quod natura humana non possit habere integritatem per sua naturalia, & ex consequenti, quod, vt habeat eam, indigeat aliquo dono superante totam perfectionem suorum naturalium; & ex hoc sequitur vlterius, quod status B naturæ integræ sit status gratiæ, quoniam donum illud, quo potest constitui, est gratuitum, & supra totam naturam.

Confirmatur primo, quia, si natura humana in puris naturalibus non est integra, ergo deest ei aliquid ipsius naturæ: &, ex consequenti, non habet omnia naturalia.

Confirmatur secundo, quia res naturales, cum habent perfecta sua naturalia, habent etiam naturam perfectam, & integram: vt constat inductione in Angelis, brutis, plantis, &c. ergo etiam homo; patet consequentia, quia non est deterioris conditionis natura humana, quam reliquę naturæ.

Confirmatur vltimo, quoniam homini condito in puris naturalibus debentur vires, quibus possit consequi finem suum naturalem, ad quem naturaliter ordinatur: quoniam alias necessario erit miser, cum non possit consequi finem, in quo sita est sua fælicitas, & beatitudo naturalis; ergo etiam debetur ei integritas naturæ, &, ex consequenti, huiusmodi integritas pertinet ad statum hominis in puris naturalibus; *hæc secunda consequentia* patet, quia (vt supra dixi), ad hunc statum pertinent C omnes perfectiones, quę vel consequūtur ad naturam, vel sunt ipsi debitę; & *prima* probatur, *tum quia*, si homo ita conditus posset viribus suis consequi finem suum naturalem, ergo etiam posset operari omne bonum proportionatum huic fini, & adimplere omnia pręcepta, & ad hoc requiritur natura integra; *tum etiam quia*, si homo ille non haberet integritatem naturæ, laberetur necessario in aliquod peccatum, & cum non posset resurgere ab eo (quoniam ad hoc requiritur gratia, quæ in illo statu non reperitur, vt supponimus) non posset consequi finem, in quo consisteret sua beatitudo, quia propter illud peccatum esset dignus supplicio æterno, & exclusione à beatitudine.

Ad argumentum respondetur, concedendo *primam sequelam*, & negando *secundam*; & ad probationem dicendum est, quod donum illud, quāuis superaret pura naturalia, computaretur inter dona naturalia, quia ex natura sua ordinaretur ad integrandam perfectionem naturæ, & ad tollen-

dos de-

dos defectus naturales ipsius: & non ad aliquem effectum vel finem supernaturalem; & solum esset gratuitum secundum quid, scilicet quantum ad conditionem non debiti, quia non esset debitum naturæ, quod CAIETANVS appellat *esse gratuitum possessiue*.

Ad primam confirmationem respondetur, quod quamuis naturæ humanæ existenti in puris naturalibus desit integritas naturæ, non sequitur quod desit ei aliquid ipsius naturæ, aut suorum naturalium, si per *naturalia* intelligantur ea, quę consequuntur ad naturam, aut debentur ipsi; quoniam subordinatio appetituum, in qua consistit ista integritas, nō appellatur integritas naturæ, quia pertineat ad perfectiones debitas naturæ; sed quia est secundum naturam rationalem, vt supra explicaui.

Ad secundam confirmationem, concesso antecedenti, neganda est consequentia, & ratio discriminis est, naturam humanam habere hoc peculiare inter omnes naturas, quod constituatur ex partibus, ex quibus dimanant inclinationes adeo distantes.

Ad vltimam respondetur concedendo antecedens, & negando *primam* consequentiam; & ad *primam* probationem, neganda est consequentia, quia, vt homo in illo statu posset consequi suum finem, non est necesse, quod posset operari omne bonum proportionatum illi fini, & adimplere omnia præcepta *collectiue*, ad quod requiritur natura integra; sed satis est, quod possit perficere aliquod opus bonum moraliter, & adimplere aliquod pręceptum in particulari, vt statim explicabo; & ad hoc non requiritur natura integra, imo etiamsi sit lapsa in peccatū, poterit illud præstare, vt concedunt omnes Theologi. Ad *secundam* probationem respondetur, negando id, quod in ea obijcitur, scilicet, quod homo in illo statu, non possit consequi suum finem naturalem; nam *imprimis* multi possent mori antequam peruenirent ad vsum rationis, & ex consequenti, absque omni peccato; *deinde* ex ijs, qui peruenirent, aliqui possent in principio vsus adimplere præceptum conuertendi se in Deum, & mori antequam inciderēt in aliquod peccatum mortale; & *tandem*, illi, qui peccarent mortaliter, possent obtinere remissionem sui peccati, *vel* sola remissione liberali facta à Deo, *vel* saltem media acceptatione alicuius actus naturalis ipsorum hominum per modum compensationis; neque adhoc esset necessaria gratia supernaturalis ex parte Dei, cum peccatum in illo statu non importaret auersionem à Deo fine supernaturali; sed sufficeret quædam beneuolentia naturalis.

§. 5. *Secunda difficultas est, An primus & quartus status differant penes hoc, quod natura humana in quarto statu sit infirmior, quam in solis naturalibus creata existeret.*

CVI DIFFICVLTATI ex ijs, quæ diximus constat, *respondendum esse negatiue*; quoniam diximus, quod homo in primo statu haberet inclinationem appetitus sensitiui ad bonum sensibile, sine fræno aliquo reprimente ipsum; & ex consequenti, haberet contrarietatem appetituum, quæ

A est causa infirmitatis naturæ humanæ ad prosequendum bonum.

Neque potest dici, quod inclinatio appetitus ad bona sensibilia sit maior in quarto statu, quam esset in primo, *vel* propter aliquam qualitatem superadditam ipsi ratione peccati originalis, vel *quia* ipsa facta sit intentior & vehementior, vt probaui supr q. 82. art. 1. vbi etiam dissolui argumenta quæ contra hoc solent obijci.

QVOD SI quæras, *An differant hi duo status aliquo modo penes infirmitatem hanc?* RESPONDETVR, *differre* quidem, non tamen quia ipsa sit maior in vno, quam in altero; sed quia defectus maioris virtutis *in primo* haberet rationem *negationis* & conditionis naturalis; & *in quarto*, rationem *priuationis* & pænæ; quoniam naturæ humanæ in *primo* statu non esset debita maior virtus, *in quarto* vero, est ipsi debita, quatenus in suo capite, scilicet Adamo, habuit ius ad eam; quia si Adamus permansisset fine peccato, conseruasset iustitiam originalem sibi & suę posteritati. Et ad explicandum hoc discrimen vtitur CAIETANVS optimo exemplo nuditatis duorum hominum, quorum vnus

B nunquam habuit vestes, neque ius ad eas; alter vero fuit prius vestitus, & postea denudatus ad castigationem alicuius criminis, nam nuditas in vtroque est æqualis, & tamen *in primo* habet rationem *negationis*, & *in secundo priuationis* & pænæ.

QVOD si obijcias, id, quod dixi in solutione precedentis difficultatis, scilicet, hominem in primo statu posse proprijs viribus consequi suum finem naturalem, quod tamen homo in quarto statu, hoc est, lapsus in peccatum, non potest; RESPONDETVR, hoc non prouenire ex inæqualitate facultatis & virtutis ad operandum bene moraliter; sed ex eo, quod homo in statu naturæ corruptæ est ordinatus in finem supernaturalem, & cecidit à gratia supernaturali: quia ex hoc prouenit, quod indigeat beneuolentia & gratia supernaturali Dei, vt obtineat remissionem peccati, per quod impeditur adeptio finis, etiam naturalis; & ita stat bene quod homo in isto statu possit viribus naturæ facere illa opera bona moraliter, quæ posset facere si crearetur in puris naturalibus: & tamen non possit eisdem viribus consequi finem naturalem, quia non potest eis solis tollere impedimentum

C peccati. Et idem dicendum est de impotentia, quam homo habet *in quarto* statu ad diligendum Deum finem suum, ita vt se & omnia sua absolute referat in Deum; quam tamen non haberet *in primo*; quia etiam hoc non prouenit ex defectu virium ad operandum bene moraliter, sed ex impedimento peccati.

QVOD si vlterius obijcias D. THO. supra q. 85. art. 2. docere inclinationem naturalem ad virtutem minui per pecccatum. RESPONDETVR *in primis* D. THOMAM loqui tantum de peccatis actualibus, & non de originali, per quod natura humana est corrupta; ait namque, inclinationem illam minui extrinsece per appositionem impedimentorum, scilicet actuum, quibus generantur habitus vitiosi inclinantes ad oppositum virtutis; quod de solis peccatis actualibus potest intelligi, & non de originali, ex quo certum est, nullum actum aut habitum positiuum fuisse superadditum naturæ humanæ. *Deinde dico*, non posse negari absolute di-

minutam fuisse inclinationem naturalem naturæ humanę ad virtutem; quoniam ablata iustitia originali per peccatum originale, homo minus inclinatur ad bonum, quā de facto inclinabatur antequam peccaret, & ita hoc concedit CAIET. art. 3. illius quæstionis; verum intelligendum est de inclinatione comparata ad eam perfectionem, quam habuit in statu iustitiæ originalis; & non ad eam, quam haberet, si conderetur in puris naturalibus, sicut nos loquimur de eo.

§. 6. *Vltima difficultas est, An secundus status distinguatur à tertio.*

ET RATIO dubitādi pro *parte negatiua* est, quod integritas naturæ, in qua consistit secundus status, est effectus iustitiæ originalis, quoniam primus homo habuit hanc integritatem, cum conditus est à Deo, & non habuit eam ex vi suorum naturalium, neque poterit assignari in ipso aliquid, præter iustitiam, quod fuerit eius causa: ergo iustitia originalis pertinet ad secundum statum, tanquam principium integritatis in qua consistit.

IN HAC RE *probabilior mihi videtur pars affirmatiua*, quam CAIET. & alij recentiores defendunt, cuius ratio constabit ex solutione huius argumenti. Ad quod varie solet responderi; *nam quidam* concesso antecedenti, negant consequentiam, si consequens intelligatur de iustitia originali, quatenus constituebat tertium statum: *pro quo supponunt*, iustitiam originalē posse sumi duobus modis, scilicet *pro dono sanante naturam*, & conferenti ipsi rectitudinem præcise in ordine ad finem naturalem; & pro dono *conferente naturæ humanæ totam rectitudinem*, quam homo habuit in tertio statu, in quo non solum habuit rectitudinem in ordine ad finem naturalem, sed etiam in ordine ad finem supernaturalem, siue donum hoc fuerit vnus & idem habitus gratiæ gratum facientis, qui pro illo statu extendebatur ad sanandum naturam, vt sentit SOTO l. 1. de nat. & grat. c. 5. & 6. siue includit duo distincta, scilicet gratiam gratum facientem, & iustitiam originalem præcise sumptam pro dono sanante naturam, vt vult CAIET. 1. p. q. 95. art. 1. quæ duo appellantur *vnum donum*, quia pro illo statu erant inseparabilia, & primum erat quasi radix & fundamentum secundi, vt CAIET. dicit. Et *præterea* dicuntur, *donum iustitiæ*, quia conferebant homini rectitudinem, quæ appellatur iustitia. Et *tandem* dicuntur *donum iustitiæ originalis*, quia tota ista rectitudo erat transferenda in posteros per originem, si homo non peccasset. Et *hoc supposito*, dicunt, integritatęm naturæ esse effectum adæquatum iustitiæ originalis sumptæ *priori* modo, non tamen si sumatur *posteriori* modo; & hoc satis esse ad distinctionem istorum actuum: quæ, si donum sanans naturam distingueretur realiter à gratia, esset realis, qualis reperitur inter includens & inclusum, quia tertius status includeret totum quod secundus, & aliquid amplius realiter distinctum; si vero non distingueretur realiter, non esset realis, sed secundum diuersas rationes formales.

Sed hæc solutio mihi non placet, quia licet verum sit, primum hominem creatum fuisse in gratia, & non habuisse iustitiam originalem sine gratia: tamen status iustitiæ originalis in ipso, etiam seclusa gratia distinguebatur à statu naturæ integræ; alias

A status iustitiæ originalis constitueretur per gratiam gratum facientem, quoniam iuxta solutionem istam, nihil aliud includit, quod non sit commune ipsi cum secundo statu.

Aliter respondet CAIET. loco citato, negando antecedens, & ad probationem dicit, quod integritas naturæ in primo homine fiebat formaliter per vigorem quendam rationis seu superioris partis animæ ad conseruandum statum in nullo rationi dissonum, reprimendo appetitum, & continendo ipsum, ne insurgeret contra rationem. *Et si quæras à* CAIETANO causam huius vigoris siquidem non resultabat ex principijs naturę? *Respondetur*, quod ratio participabat hunc vigorem in coniunctione ad donum iustitiæ originalis, quoniam vniuersale est, *inferiora in coniunctione ad superiora perfici*, non solum participando perfectionem superiorum, sicut dici solet, *supremum infimi attingere infimum supremi*; sed etiam in ordine ad proprias operationes, vt cogitatiua in homine propter coniunctionem cum intellectu perfectius operatur, quam in brutis; & vegetatiua in brutis propter coniunctionem cum natura sensitiua perfectius operatur, quam in plantis.

B *Sed restabit* CAIETANO explicandum, à quo, tanquam à principio efficiente, participabat ratio illum vigorem in coniunctione ad iustitiam originalem, si non participabat eam ab ipsa iustitia originali? nam in priori exemplo cogitatiua participat illam perfectionem ab intellectu, tanquam à principio dirigente, vt insinuat CAIETANVS, cum inquit, quod non operaretur tam perfecte, si intellectus taceret; aut in vtroque exemplo, potentia minus perfecta participat illam maiorem perfectionem ab anima, à qua dimanant per quandam resultantiam naturalem, vt alij volunt. *Respondetur*, quod ratio participabat illum vigorem à Deo, vt à principio illius status: non tamen participabat eum, nisi in coniunctione ad iustitiā originalē.

Potest etiam alijs duobus modis dissolui argumentum propositum, *primo*, dicendo, integritatē naturæ non esse effectum per se iustitiæ originalis, sed per accidens; quia potest aliunde procedere, scilicet à supernaturalibus dotibus gloriæ, vel ab excellenti gratia & virtutibus, sicut CAIET. dicit processisse in beatissima virgine; vel à diuina assistentia; & ideo non esse necesse, quod iustitia originalis pertineat ad statum naturæ integræ, in quo

C solum consideratur integritas, non curando an procedat à iustitia originali necne? Aut *secundo*, dicendo, integritatem naturæ esse effectum inadæquatum iustitiæ originalis, quia iustitia originalis ad plura alia se extendit, etiam intra ordinem naturæ, & seclusa gratia gratum faciente: & hoc esse satis, vt inter illos duos status sit distinctio, saltem sicut inter includens & inclusum; pro quo *aduerte*, quod homo in statu iustitiæ originalis non solum haberet rectam subordinationem potentiarum in ordine ad bonum, sed etiam non posset peccare venialiter priusquam mortaliter, vt cum D. THOMA supra quæst. 89. artic. 3. docuimus; & non posset intellectu decipi, aut errare, nec mori, aut pati ægritudines, quamdiu in eo permaneret, vt D. TH. docet 1. p. in materia de statu primi hominis; at vero ad statum naturæ integræ nihil istorum trium requiritur, sed sufficit illa subordinatio potentiarum.

ART.

ARTICVLVS I.

Vtrùm homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit?

PRIMA CONCLVSIO. *Ad cognitionem cuiuscunque veri homo indiget auxilio diuino, vt intellectus à Deo moueatur ad suum actum.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Ad cognoscendum veritates non supernaturales, non indiget noua illustratione superaddita naturali illustrationi.*

TERTIA CONCLVSIO. *Ad cognoscendum veritates supernaturales, indiget illustratione gratiæ.*

COMMENTARIVS.

CIRCA PRIMAM conclusionem *notandum*, per *auxilium diuinum* in ea, intelligi concursum generalem, quo Deus concurrit ad omnes effectus causarum secundarum, & sine quo nulla causa secunda potest operari: quod satis explicuit D. THOMAS cum dixit, hoc auxilium esse necessarium, vt intellectus à Deo moueatur ad suum actum; quoniam paulo superius dixerat, nullum agens creatum posse operari, nisi moueatur à Deo ad agendum. In quo vero consistit ista motio, & an sit aliquid receptum in ipso agente creato antecedenter ad suam actionem, explicatur obiter à CAIETANO in principio huius articuli, cum dicit, esse cooperationem Dei cum causa secunda; & à nobis explicatum supra quæst. 79. art. secundo, vbi etiam diximus contra DVRANDVM, necessarium esse hunc concursum Dei, vt quæcunque causa creata operetur; & non sufficere, quod Deus dederit ipsi esse, & principia operatiua, & conseruet omnia ista. De quo videndus est DIVVS THOMAS prima parte quæ. 105. art. 5. & 3.

CIRCA secundam conclusionem *aduertendum*, veritates naturales esse duplices, scilicet, *speculatiuas*, & *practicas*; *speculatiuæ* dicuntur, quæ non pertinent ad operationem, sed solum ad cognitionem; *practica* vero, quæ ordinantur ad operationem, vel mouendo ad operandum, aut dirigendo operationem, & de vtrisque est nunc disputandum; Et primum de *speculatiuis*: Circa quas est

DVBIVM

In ordine articuli PRIMVM.

Vtrum sine illustratione, vel auxilio gratiæ possit homo cognoscere omnes veritates naturales speculatiuas?

ET pro explicatione tituli aduertendum est *primo*, per illustrationem vel auxilium gratiæ, non intelligi gratiam gratum facientem, sed quodcunque donum gratis col-A latum humanæ naturæ, & superans eius facultatem, siue tale donum sit infusio specierum, siue ordinatio phantasmatum, aut confortatio luminis naturalis per *aliud lumen* superius, vel habitum infusum; siue *aliquid aliud*, quod adiuuet naturam ad cognoscendum, vel plura obiecta, vel perfectius, quam proprijs viribus posset.

SECVNDO ADVERTENDVM, veritatem aliquam dupliciter dici naturalem, scilicet ex *parte rei*, vt cum consistit in ipsis rebus naturalibus, cuiusmodi sunt, Deus vt author & finis naturæ, & omnia quæ ordinantur ad istum finem, & nullo modo respiciunt finem supernaturalem; aut *ex parte medij aut luminis*, quo cognoscuntur, vt cum cognosci possunt lumine naturali nostri intellectus; & quia hoc lumen solum est sufficiens ad ea intelligibilia cognoscenda, in quorum notitiam per sensibilia possumus deuenire (quia omnis nostra cognitio incipit à sensibus) ideo illæ tantum veritates dicuntur hoc modo naturales, quæ ex sensibilibus cognosci possunt: & hoc posteriori modo loquimur in hoc dubio de B veritatibus naturalibus, nam ex ijs, quæ dicuntur naturales primo modo, certum est multas non posse cognosci ab homine viribus suæ naturæ, vt patet in futuris contingentibus, & in cogitationibus cordium, & in numero lapidum, qui iacet in flumine, vt D. THO. docet 1. p. q. 94. art. 3. & de verit. q. 18. art. 4. in principio corporis, & ad primum, & ad 11. & 14. & eodem modo sumit eas D. THO. in hoc art. quoniam illas veritates, quę nō possunt ex sensibilibus cognosci, dicit esse altiores lumine naturali nostri intellectus, & quod noster intellectus nō potest eas cognoscere, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiæ.

VLTIMO ADVERTENDVM, dubium hoc posse habere locum in omnibus statibus naturæ humanæ, quos supra retulimus, sed potissimum in tribus intermedijs, scilicet naturæ integræ, & iustitiæ originalis, & naturæ corruptæ, quoniam status in puris naturalibus, quantum ad potentiam, vel impotentiam ad operandum, reducitur ad statum naturæ corruptæ; & status gratiæ, quantum ad vires naturales ad cognoscendum, vel reducitur ad C eundem, vel ad statum iustitię originalis, quia cum his duobus statibus fuit coniunctus status gratiæ.

§ 2. *Variæ sententiæ.*

HIS SVPPOSITIS, est *prima sententia* eorum, qui dicunt, absolute hominem posse viribus naturę & sine auxilio gratię cognoscere omnes veritates naturales *collectiue*, hoc est, ita vt actu acquirat notitiam omnium, nulla relicta. Hanc sententiam tribuūt aliqui CAIETANO in hoc art. & DVRANDO in 2. dist. 28. quæst. 1. num. 5. quamuis vterque possit exponi iuxta verum sensum; vt statim dicemus. Sed cuiuscunque sit hæc sententia, probatur testimonio D. THOM. qui in conclusione proposita absolute, & sine vlla exceptione docet, posse hominem sine auxilio gratiæ cognoscere veritates non supernaturales.

Confirmatur primo, ratione ex ipso desumpta, quia quæcunq; res creata potest viribus suis exire in actum proportionatum formæ, per quam constituitur in actu ad agendū: sed lumini naturali, quod est quasi forma intellectus humani, est propor-

ionatum cognoscere omnes veritates naturales speculatiuas; ergo intellectus humanus potest viribus suis, & sine auxilio gratiæ, cognoscere eas, probatur *minor*, quia omnes istæ veritates sunt obiectum proportionatũ lumini naturali nostri intellectus: ergo etiã earũ cognitio est ei proportionata.

Confirmatur secundo, quia homo naturaliter appetit cognitionem omnium istarum veritatum: ergo naturaliter potest eam consequi; *Antecedens* patet, quoniam ARIST. l. 1. metaphys. c. 1. inquit, *omnes homines naturaliter appetere scire*, & cũ sit intelligendum de veritatibus naturalibus, & non magis de vna, quam de alia, intelligetur de omnibus. Et *consequentia* probatur, quoniam alias appetitus naturalis intra ordinem naturæ esset frustra.

Confirmatur vltimo, quia homo potest sine auxilio gratiæ cognoscere veritates pertinentes ad Deum, vt statim dicemus: ergo & reliquas omnes simul.

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui (vt ait ABVLENSIS in cap. 19. Matth. q. 175. & CONRAD. refert hoc loco ex D. THOM in 2. dist. 28. q. 1. art. 5.) dicebant, hominem nihil de nouo cognoscere, nisi per emissionem radij intelligibilis ab intellectu agente, quem ponebant separatum, B atque adeo suis viribus solis non posse cognoscere, neque vnam veritatem in particulari. Sed isti nullum habent fundamentum.

§ 3. *Resolutio quæstionis.*

PRIMA CONCLVSIO, *Homo in quocunque statu potest sine auxilio gratiæ cognoscere omnes veritates naturales speculatiuas diu sine*; hoc est, habet facultatem naturalem, qua possit, cum voluerit quãcunque earum actu cognoscere, ita D. THOM. hoc loco, & ABVLENSIS loco citato; & iuxta sensum huius conclusionis possunt exponi CAIETANVS & DVRANDVS. Et probatur *imprimis*, quia quæcunque ex illis veritatibus in particulari est obiectum proportionatum lumini naturali intellectus humani, ergo potest ab eo cognosci viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ: patet *consequentia*, quia quæcunque potentia potest suis viribus attingere obiectum sibi proportionatum. C *Deinde*, illas veritates, quæ pertinent ad Deum, & quæ vidẽtur difficiliores, potest homo cognoscere suis viribus: ergo etiam reliquas. Probatur *antecedens* ex illo ad Romanos primo, *inuisibilia enim ipsius* (scil. Dei) *à creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus & diuinitas*, & Sapient. 13. *à magnitudine speciei & creatu a cognoscibiliter poterit creator horum videri.* De quo argumento multa dicit AVGVST. tom. 1. lib. 10 confess. c. 6. 7 & 8. & to. 3 l. de spir. & lit. c. 12. & to. 10. serm. 55 de verbis Domini.

SED ADVERTE, conclusionem hanc pro statu naturæ corruptæ non esse intelligendam de quibuscunque hominibus, sed de illis, qui ingenio pollent; nam aliqui sunt adeo inepti, vt neque propria inuentione, neque aliorum doctrina possint acquirere notitiam aliquarum veritatum naturalium imo vt paucas ex eis possint percipere: & ita D. THOM 1. contra gent. cap. 14. dicit, aliquos ratione complexionis esse naturaliter indispositos ad sciendum.

A SECVNDA CONCLVSIO: *homo in statu naturæ corruptæ, quantum est ex parte virtutis, quæ requiritur in intellectu ad intelligendum, potest sine auxilio gratiæ acquirere notitiam omnium veritatum speculatiuarum, etiam collectiue: tamen simpliciter & absolute, hoc est, consider
atis omnibus quæ ad id requiruntur, non potest.* PRIMA PARS probatur, quia tota collectio istarum veritatum est obiectum proportionatum virtuti, quam intellectus humanus habet pro isto statu ad intelligendum: ergo homo in isto statu habet sufficientem virtutem ex parte intellectus ad cognoscendum totum illud obiectum, &, ex consequenti, quantum est ex parte virtutis, quæ requiritur in intellectu, potest cognoscere ipsum. *Consequentia* patet, quia sufficit proportio inter virtutem actiuam & obiectum, vt talis virtus in suo genere sit sufficiens ad attingendum obiectũ, &, ex consequenti, vt det posse, quantum est ex parte virtutis requisitæ in principio actiuo. Et *antecedens* probatur, quia totum illud obiectum non est inproportionatum *propter supernaturalitatem*, cum nihil contineat supernaturale; neque *quia debet cognosci successiue* & per partes, nam ex multiplicatione actuum non debilitatur aut infirmatur virtus B intellectus, sicut contingit in sensibus.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia, vt homo acquirat cognitionem illarum veritatum, multa alia requiruntur præter virtutem actiuam intellectus; nam *primo* requiritur longissimum tempus, *tum quia* veritates istæ sunt innumeræ; *tum etiam quia* homo naturaliter non acquirit notitiam veritatis nisi medio difficili ac longo discursu & studio, præsertim vbi veritates non adeo manifeste ostenduntur; *Secundo*, perfectum & facile ministerium ex parte sensuum; *tertio*, cessatio à motibus passionum & perturbationibus corporis, vt D. THOM. & FERRAR. loco citato, & lib. 2 c. 55. colligunt ex ARISTOT. 7 Phis. cap. 3. tex. 20. vbi inquit, quod *anima quiescendo fit sapiens*; *quarto*, magna propensio & applicatio ad huiusmodi studium; *quinto*, bona dispositio ex parte corporis ad subeundum laborem, qui ad hoc studium est necessarius; *sexto*, animus liber ab alijs curis & solicitudinibus & tamen hæc omnia, aut omnino desunt homini in hoc statu, aut sunt valde imminuta; C nam *imprimis, vita est breuis*, vt dixit HIPPOCRATES, sensus interni difficile & imperfecte ministrant intellectui, appetitus suis passionibus perturbat animi tranquillitatem, & mouendo atque inclinando ad alia, minuit inclinationem ad hoc studium; corpus est causa defatigationis & tædij, iuxta illud Sapient. 9. *Corpus quod corrumpitur, aggrauat animum*, & curæ, & solicitudines circa res externas minuunt conatum mentis & consumunt tempus impendendum huic studio.

Confirmatur primo, quia duobus modis potest homo naturaliter acquirere notitiam veritatis, scilicet propria inuentione, & doctrina ab alio accepta; & priori modo iam constat, non posse hominem in hoc statu acquirere notitiam omnium istarum veritatum; posterior autem modus supponit priorem, saltem in docente; nisi dicas, potuisse vnum hominem edoceri à Deo, vel ab Angelo, & ab isto alios: sed hoc, præterquam quod supponit, saltem ex parte magistri, modum discendi non connaturalem, esset impossibile pro hoc statu, quia propter

impedi-

impedimenta relata non possunt alij homines discere ab isto omnes veritates naturales; & ita quamuis Adamus habuerit omnes scientias naturales infusas à Deo, & credendum sit, quod voluerit docere eas suos filios, de nullo legimus, quod eas didicerit.

Confirmatur secundo, quia de eo, quod hactenus factum non est, merito indicatur, non posse fieri secundùm naturam: sed hactenus nullus hominum acquisiuit notitiam istarum veritatum; ergo impossibile est quod naturaliter aliquis eam acquirat.

SED QVÆRES. *An secũda pars huius conclusionis sit etiam intelligẽda de homine in statu iustitiæ originalis?* AD HOC *aliqui* respondent negatiue, & censent esse sententiam D. THOM. 1. p in materia de statu primi hominis; *Sed quantum attinet ad sententiam* D. THOM. *aperte decipiuntur,* quoniam q. 94. ar. 3. solum dicit, quod primus homo habuit à principio suæ conditionis scientias omnium rerum naturalium infusas sibi à Deo, vbi non loquitur de virtute naturali, ad acquirendum eas; & art. 4. docet, hominem in illo statu non potuisse errare aut decipi: & cum hoc bene stat, quod non possit suis viribus acquirere notitiam omnium veritatum naturalium; quoniam carentia huius notitiæ non est error, aut deceptio, & quamuis possit esse occasio errandi: tamen homo tunc propria prudentia, & Dei prouidentia, præseruaretur ab isto malo; quod concedunt de pueris, qui nascerentur in illo statu D. THOM. & omnes qui dicunt, quod non haberent innatam sibi à principio scientiam rerum naturalium, & quæst. 101. art. 1. docet, quod pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquirerent, inueniendo, vel addiscendo: vbi non explicat, an possent acquirere scientiam omnium veritatum collectiue, vel omnium diuisiue; qua ratione potest etiam exponi aliud testimonium ipsius in quæst. 18. de verit. artic. 7. in corp. vbi ita inquit: *Non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse, sed ad eam tempore proficientes peruenissent,* & non est alius locus in toto illo tractatu, in quo de hac re agat. *Quantum vero attinet ad rem ipsam,* mihi dicendum, videtur, quod homo in illo statu simpliciter, & absolute, posset acquirere istarum veritatum scientiam. Ita tenet expresse BENEDICTVS PERERIVS libro 5. commentariorum in Genesim, disputatione prima, quæstione quinta, & idem videtur insinuare SOTO libro primo de natura, & gratia cap. 6. conclusione secunda, cum inquit. quod posset homo in illo statu per sua naturalia tum cognoscere, tum velle & operari totum bonum proportionatum suæ naturæ. *Probatur*, quoniam ex parte intellectus haberet sufficientem virtutem, & ex parte aliorum, quæ diximus requiri, nihil illi deesset, neque pateretur aliquam difficultatem.

Confirmatur quia DIVVS THOMAS in duobus vltimis testimonijs multum fauet huic sententiæ.

Quod si obiicias, hominem in illo statu non habiturum tempus requisitum ad acquirendum notitiam istarum veritatum, quia oporteret tempus hoc esse longissimum, *tum quia* in breui tempore non posset homo experiri omnia, vt A acquireret omnium species, quod est necessarium ad acquirendum scientiam omnium; *tum etiam* quia haberet aliqua impedimenta, quoniam dormiret, & sumeret cibum, vt docet DIVVS THOMAS prima parte, quæstione nonagesima-septima. articulo secundo ad secundum, & exerceret alias actiones naturales, vt docet DIVVS THOMAS articulo tertio illius quæstionis, & quæstione nonagesima-octaua sequenti, & tamen nulla sese offert ratio propter quam sit dicendum, hominem esse detinendum in illo statu tanto tempore, sine translatione ad statum beatorum.

Ad hoc aliqui respondent, quod homines propter magnum *vigorem rationis* tunc ex paucis rebus sensu perceptis possent acquirere omnium scientiam, colligendo ex effectibus causas, & ex causis effectus, & ex similibus similia, & ex contrarijs contraria; & ita non indigerent tam longo tempore; & desumitur hæc solutio ex DIVO THOMA qui ita respondet ad simile

B argumentum propositum contra scientiam acquisitam Christi tertia parte, quæst. 12. art. 1. ad primum, & secundum.

Sed hoc quicquid sit de Christo, (qui potuit adiuuari ad hoc scientia beata, & infusa, quibus clare & distincte omnia nouerat,) de alijs dici non potest, quia neque possunt experiri omnes effectus causarum naturalium, nisi longissimo tempore: neque ex cognitione alicuius rei colligere, quot modis possit habere cum alijs contrarietatem aut conuenientiam.

Quare aliter respondeo, quod vita hominis in illo statu, quantum erat ex natura ipsius status, non haberet terminum, quia non finiretur per mortem; neque vero status iste, quantum est de se, postularet translationem hominis ad statum beatorum, sed hoc pertineret ad statum gratiæ; & hoc satis est, vt homini in illo statu, quantum est ex parte ipsius status, non deesset tempus requisitum ad comparandam scientiam, de qua loquimur.

C *Aut secundo* & melius respondetur, quod quamuis nobis non constet, quantum esset tempus, quo homines manerent in illo statu, antequam traducerentur ad statum beatorum; tamen videtur probabile, quod esset tantum, vt in eo posset acquirere scientiam istam, quia pertineret ad perfectionem ipsius status, quod non deesset homini tempus requisitum, vt pars rationalis acquireret totam perfectionem sibi proportionatam in isto genere; *& præterea*, cum vita in illo statu esset adeo fælix propter copiam bonorum, & securitatem à malis: non erat adeo breui finienda. Neque tamen propterea oporteret, tempus illud absolute fore longissimum: quia homo tunc haberet tot adiumenta ad acquirendum scientiam, & esset ita expeditus ab omnibus impedimentis, vt sine proportione egeret ad id minori tempore, quam nos. *Verum est* tamen, quod, si tempus illud comparetur ad tempus nostræ vitæ, esset valde longum: similiter & tempus priscorum hominum, facta eadem comparatione, videtur fuisse longissimum.

EX HIS *ſequitur*, quid dicendum ſit, quantum ad hoc de ſtatu naturæ integræ: nam cum in eo homo non haberet tot adiumenta, ſicut in ſtatu iuſtitiæ originalis: neque haberet ita remota impedimenta, vt conſtat ex ijs, quæ dixi, cum explicabam diſtinctionem inter iſtos duos ſtatus; manifeſtum eſt, quod non poſſet acquirere notitiam omnium iſtarum veritatum.

VLTIMA CONCLVSIO, *etiam reſpectu earum veritatum, quarum cognitionem homo in ſtatu naturæ corruptæ poteſt proprijs viribus acquirere, non poterit ſine auxilio gratiæ procedere in earum inquiſitione ſine errore: ita vt in omnibus attingat veritatem.*

Ad huius explicationem, & probationem ADVERTENDVM eſt, quod hæc concluſio eſt intelligenda de omnibus iſtis veritatibus *collectiue*, quia in ſingulis *diuiſiue* bene poterit homo veritatem conſequi, vt conſtat ex ſecunda concluſione. Et *præterea* debet intelligi de *impoſſibilitate morali*, quæ tunc reperitur in aliqua re, cum in ea eſt tanta difficultas, vt vir prudens merito iudicet, eſſe impoſſibile: non tamen de *impoſſibilitate logica*, aut metaphyſica, quæ importat ex natura rei repugnantiam: quia non repugnat, aliquem ita inſtitui à principio, & à Deo præſtare ingenio, & prudentia, & diſpoſitione ſenſuum, & vti ad inueſtigationem iſtarum veritatum tam aſſiduo labore, & tanta attentione, vt ſine errore conſequatur earum cognitionem.

Hæc concluſio ſic explicata probatur, quia humano modo videtur impoſſibile, hæc omnia reperiri in aliquo homine.

Et confirmatur, quia de nullo homine legimus, quod proprijs viribus fuerit aſſecutus cognitionem iſtarum omnium veritartum ſine errore; imo de præſtantiſſimis philoſophis referri ſolent errores, in quos circa iſtas veritates ſunt lapſi, vt de PLATONE, ARISTOTELE, CICERONE. Quod ſi de aliquo non referuntur errores circa eas, non conſtat, quod habuerit omnium notitiam.

ET SI QVÆRAS *quid ſit dicendum, quantum ad hoc, de homine in ſtatu iuſtitiæ originalis, & in ſtatu naturæ integræ?* Reſpondeo, quod in priori, non poſſet habere errorem, aut deceptionem in intellectu; vt ſupra dixi, & eſt expreſſa ſententia D. THOM. prima parte, quæſt. 94. articulo quarto in poſteriori vero poſſet habere errorem, & mihi videtur quod circa omnes iſtas veritates *collectiue* non poſſet carere eo: Quoniam integritas naturæ, quæ conſtituebat illum ſtatum, non poſtulabat rectam ſubordinationem potentiarum in ordine ad verum ſpeculatiuum, ſed ſolum in ordine ad bonum rationis.

Item non excludebat ægritudines & defectus ex parte corporis, & curas atque labores circa neceſſaria ad vitæ conſeruationem; & ex his prouenit ſæpe inaduertentia in ſtudio veritatis.

§ 4. *Vulnus ignorantiæ, etiam intellectui ſpeculatiuo inflictum ex peccato.*

EX DVABVS vltimis concluſionibus *ſequitur*, quantum veritatis habeat id, quod CAIETANVS dicit in principio huius articuli; ſcilicet, vulnus ignorantiæ, quod relictum eſt in humana natura ex peccato originali, pertinere ſolum ad intellectum practicum, & non ad ſpeculatiuum; nam, *ſi ſit eius ſenſus*, naturam humanam nullo modo fuiſſe vulneratam in intellectu ſpeculatiuo; falſum eſt: quoniam homo dicitur vulneratus in naturalibus per peccatum originale, in quantum ratione huius peccati amiſit perfectionem, & virtutem, quam in ſtatu iuſtitiæ originalis haberet in ſuis potentijs in ordine ad obiecta naturalia ipſarum: ſed (vt ex ijs, quæ diximus, conſtat) homo in ſtatu iuſtitiæ originalis haberet has perfectiones pertinentes ad intellectum ſpeculatiuum, quia poſſet ſcire omnes veritates ſpeculatiuas naturales, & collectiue ſumptas, & non poſſet errare, aut decipi; & vtraque caret propter peccatum originale; ergo vulneratus eſt in intellectu ſpeculatiuo. *Si vero ſenſus ſit*, quod, facta comparatione inter iſtos intellectus quantum ad vulnus ignorantiæ, poteſt dici, ſpeculatiuum non fuiſſe vulneratum; verum eſt: quoniam practicus, quia difficilius attingit veritatem propter dependentiam à rectitudine appetitus, & difficultatem conſiderandi particulares circumſtantias, ideo eſt magis vulneratus. Et ita DIVVS THOMAS articulo ſecundo huius quæſtionis ad tertium inquit, naturam humanam eſſe magis corruptam per peccatum, quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri, & propter hanc rationem D. THOM. ſupra quæſtione octuageſima-quinta, articulo tertio, conſtituit vulnus ignorantiæ in intellectu, quatenus eſt ſubiectum prudentiæ; vbi non negat, etiam pertinere ad intellectum ſpeculatiuum, vt CAIETANVS exiſtimabat; imo in fine corporis illius articuli, inquit, *intellectum per peccatum præcipue hebetari in agendis*; quibus verbis ſatis inſinuat, hebetari etiam aliquo modo in ordine ad verum ſpeculatiuum.

§ 5. *Solutio argumentorum.*

AD PRIMAM *primæ* sententiæ respondetur, D. THOMAM in illa conclusione indifferenter loqui de veritate naturali, tam speculatiua, quam practica; quare sicut respectu veritatis practicæ exponitur eius sententia seruata proportione ad statum, in quo fuerit homo, ita vt respectu status iustitiæ originalis intelligatur de omni veritate collectiue, & respectu status naturæ corruptæ intelligatur de omni diuisiue: sic etiam poterit exponi de veritate speculatiua.

Ad primam confirmationem respondetur, maiorem esse intelligendam respectu alicuius actus in particulari, non tamen respectu omnium actuum collectiue: & ratio huius est, quia ad collectionem omnium actuum multa requiruntur, præter vim & efficaciam formæ, quæ est principium agendi; scilicet tempus, vigor, commoditas, & magna applicatio ad agendum; quæ tamen non requiruntur in tanto gradu ad aliquem actum in particulari. Et idem responderi potest, si fiat argumentum de proportione inter totam collectionem veritatum, quæ sunt obiectum intellectus, & ipsum intellectum.

Ad secundam confirmationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, si consequens intelligatur de omnibus veritatibus collectiue; nam sicut materia habet appetitum naturalem ad omnes formas, & tamen non potest informari omnibus simul, sed diuisim: ita etiam, quamuis homo habeat naturalem appetitum ad cognoscendum omnes istas veritates, non est necesse, quod possit omnes *simul* cognoscere naturaliter, sed satis est si possit *diuisim*.

SECVNDVM DVBIVM EST circa veritates practicas.

Vtrum sine auxilio gratiæ possit homo cognoscere omnes veritates naturales practicas?

§ 1. *Declaratur dubij titulus & sensus.*

VBI PRO EXPLICATIONE tituli, præter ea, quæ obseruauimus dubio præcedenti, quę communia sunt huic; solum est ADVERTENDVM, ex veritatibus practicis, *quasdam* pertinere ad factibilia, circa quæ versantur artes; & quasdam *alias* ad agibilia, hoc est, ad actiones & mores hominum. Et rursum, ex veritatibus pertinentibus ad mores, *quasdam* esse vniuersales, cuiusmodi sunt prima principia, & conclusiones vniuersales, quæ ex eis deducuntur, & *alias* particulares, cuiusmodi sunt determinationes harum conclusionum vniuersalium ad singularia, verbi gratia, quod pauperi sit danda eleemosina, est veritas moralis vniuersalis: quod tamen hic & nunc sit huic in particulari danda eleemosina, est veritas particularis.

A *In hoc dubio non agimus* de veritatibus practicis pertinentibus ad artes; quoniam de ijs, quantum ad hoc, est eadem ratio, atque de veritatibus speculatiuis; neque de veritatibus moralibus primi generis, quoniam istæ pertinent ad philosophiam moralem; nam de ijs etiam est eadem ratio, atque de speculatiuis; sed *solum* agimus de veritatibus moralibus secundi generis; & quamuis ad cognoscendum istas veritates sæpe concurrat etiam veritas speculatiua, vt in exemplo proposito. ad hoc vt intellectus iudicet, hic & nunc dandam esse huic eleemosinam, oportet quod prius iudicet reperiri tunc in particulari circumstantias, quæ ex parte dantis, & recipientis requiruntur, vt detur eleemosina; & in illo iudicio potest esse duplex veritas, vna speculatiua, quæ consistit in hoc, quod reipsa reperiantur tales circumstantię, & altera practica, quæ consistit in hoc, quod reperiantur saltem secundum prudentem æstimationem; tamē nos solum agemus de veritate practica. Et ita sensus huius dubij erit, an homini ad cognoscendas veritates morales in particulari, hoc est, ad iudi-
B candum vere veritate practica de agibilibus in particulari, sufficiant vires naturæ sine gratia particularis auxilij.

§ 2. *Negatiuæ sententiæ fundamenta.*

IN QVA RE *quidam*, de quorum numero sunt GREGOR. in 2. dist. 26. & duabus sequentibus q. 1. art. 1. conclusione 2. CAPREOLVS dist. 21. q. 1. art. 3. in solutione ad argumentum GREGORII secundo loco propositum contra primam conclusionem, & CASALIVS de quadripartita iustitia lib. 1. cap. 19. & 32. negant homines in statu naturæ corruptæ posse, absque speciali auxilio Dei, cognoscere sufficienter in ijs, quæ ad moralem vitam pertinent, quid volendum, vel nolendum; agendum vel vitandum sit. Et probatur hæc sententia PRIMO ex testimonijs sacræ scripturæ ad Romanos 8. *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram: nam quid oremus sicut oportet nescimus.* 2. ad Corinthios 3. *Non*
C *quod sufficientes simus à nobis cogitare aliquid, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est.* 2. Paralippo. 20. *Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui. vt oculos nostros dirigamus ad te.* Hierem. 10. *Cognoui Domine, quia non est in homine via eius, nec viri est vt ambulet, & dirigat gressus suos.*

Confirmatur, quia sæpe in scriptura imploratur diuinum auxilium ad cognoscendum, quid sit faciendum; ergo non potest hoc cognosci ab homine viribus suæ naturæ: *antecedens* patet. Psal. 24. *Vias tuas Domine demonstra mihi, & semitas tuas edoce me.* Psal. 142. *notam fac mihi viam in qua ambulem*, & postea, *doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu*; & Sapient. 9. *Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam*, & postea, *mitte illam de cælis sanctis tuis, & à sede magnitudinis tuæ, vt mecum sit, & mecum laboret, vt sciam quid acceptum sit apud te.* Et *consequentia* probatur, quia hoc argumento vtitur quoddam concilium CARTHAGINENSE, in epistola ad Innocentium primum his verbis; *quis non ea videat inaniter à Domino peti & fallaciter orari, cum orando poscuntur,*

est à Deo; & consistebat in perfecta quadam dispositione naturæ humanę, per quam & pars rationalis erat subiecta Deo; & pars sensitiua rationali, ita vt nullo modo insurgeret aduersus eam, nec præueniret eam, & corpus subdebatur animæ ita vt nullo morbo aut defatigatione, vel alio defectu, impediret operationes partis rationalis: vt homo sic liberatus à rebellione appetitus sensitiui, & à molestia corporis, posset facile & suauiter viuere secundum rationem.

Qvartvs statvs, est *natura lapsa* in peccatum, siue *corrupta* per peccatum: & consistit in corruptione illius integritatis & rectitudinis, quā natura humana haberet in secundo statu, & in tertio; quare, vt humana natura dicatur corrupta, satis est, quod sit in ipsa peccatum, vel effectus peccati; qui sit illa corruptio: & hoc modo mansit corrupta in Adamo post peccatum, & est in omnibus, qui ab ipso per naturalem propagationem descendunt; & ideo etiam in homine iustificato, in quo per gratiam est aliquo modo reparata; dicitur corrupta in sensu, quo nunc loquimur, hoc est, non integra; quoniam per gratiam non restituitur illa rectitudo naturalis, in qua diximus consistere integritatem naturæ. Et ita natura humana hoc modo corrupta potest habere varias dispositiones, aut enim est cum solo peccato originali, aut cum originali & mortali actuali; aut cum solo actuali; aut caret vtroque, & est iustificata per gratiam.

Vltimvs statvs est *gratia gratum facientis*, in quo natura humana, siue habeat integritatem naturalem secundi & tertij status, siue careat ipsa, tamen per gratiam gratum facientem, & per virtutes infusas est ordinata in beatitudinem supernaturalem, quæ consistit in clara Dei visione; & potest exercere actus, quibus eam promereatur.

Ita enumerat Caietanus loco citato status istos; sed circa eorum distinctionem inter se sunt nonnullæ difficultates.

§. 4. *Prima est an primus status distinguatur à secundo, ita vt possit ab eo separari.*

Qvod est inquirere, *an possit homo creari in solis suis naturalibus sine integritate naturę?* In qva re, ex ijs, quæ diximus, colligitur *pars affirmatiua*; quoniam diximus, secundum statum includere integritatem naturæ, quam non includit primus. *Et Confirmatur primo*, quia si status in puris naturalibus includeret integritatem naturæ, sequeretur quod non amitteretur huiusmodi integritas propter peccatum, & ex consequenti, quod homo post lapsum retineret eam; *sequelam* concedit Dvrandvs in 2. d. 28. q. 3. num. 8. & probatur aperte, quia ea, quæ pertinent ad naturam, siue quia fluant ex eius principijs, siue quia sint debita naturæ, non amittuntur per peccatum, vt constat in potentijs, & proprietatibus, quæ fluunt ex principijs naturę; & in concursu generali, qui est debitus naturæ, & tamen nihil istorum amittitur propter peccatum alias natura lapsa in peccatum esset monstrum in naturalibus.

Et Confirmatur secundo, quia contrarietas appetituū in homine sequitur naturaliter ex intrinseca constitutione ipsius; ergo neque sequitur ex natu-

A ra hominis, neque debetur ipsi subordinatio inter istos appetitus, in qua consistit integritas naturæ humanæ. *Antecedens* patet, quia homo ex propria ratione habet, quod componatur ex duabus partibus, scilicet ex natura rationali, & ex sensitiua; & ex *priori* sequitur naturaliter inclinatio ad bonum rationis, & ex *posteriori* sequitur inclinatio ad bonum sensibile, quod sæpe est contrarium bono rationis. Et *consequentia* probatur, quia nulla natura postulat vt fluens ex ipsa, aut tanquam sibi debitum remedium illius defectus, qui sequitur naturaliter ex intrinseca constitutione ipsius: vt, quia ex intrinseca constitutione hominis secundum corpus sequitur quod sit mortalis, & quod moriatur, ideo non sequitur ex eadem, neque est ipsi debitum remedium, vt non moriatur.

Sed probant aliqui, integritatem naturæ pertinere ad statum hominis in puris naturalibus, *quoniam* alias sequitur, quod natura humana non possit habere integritatem per sua naturalia, & ex consequenti, quod, vt, habeat eam, indigeat aliquo dono superante totam perfectionem suorum naturalium; & ex hoc sequitur vlterius, quod status naturæ integræ sit status gratiæ, quoniam donum

B illud, quo potest constitui, est gratuitum, & supra totam naturam.

Confirmatur primo, quia, si natura humana in puris naturalibus non est integra, ergo deest ei aliquid ipsius naturæ: &, ex consequenti, non habet omnia naturalia.

Confirmatur secundo, quia res naturales, cum habent perfecta sua naturalia, habent etiam naturam perfectam, & integram: vt constat inductione in Angelis, brutis, plantis, &c. ergo etiam homo; patet consequentia, quia non est deterioris conditionis natura humana, quam reliquę naturæ.

Confirmatur vltimo, quoniam homini condito in puris naturalibus debentur vires, quibus possit consequi finem suum naturalem, ad quem naturaliter ordinatur: quoniam alias necessario erit miser, cum non possit consequi finem, in quo sita est sua fœlicitas, & beatitudo naturalis; ergo etiam debetur ei integritas naturæ, &, ex consequenti, huiusmodi integritas pertinet ad statum hominis in puris naturalibus; *hęc secunda consequentia* patet, quia (vt supra dixi), ad hunc statum pertinent omnes perfectiones, quę vel consequūtur ad natu-

C ram, vel sunt ipsi debitę; & *prima* probatur, *tum quia*, si homo ita conditus posset viribus suis consequi finem suum naturalem, ergo etiam posset operari omne bonum proportionatum huic fini, & adimplere omnia pręcepta, & ad hoc requiritur natura integra; *tum etiam quia*, si homo ille non haberet integritatem naturæ, laberetur necessario in aliquod peccatum, & cum non posset resurgere ab eo (quoniam ad hoc requiritur gratia, quæ in illo statu non reperitur, vt supponimus) non posset consequi finem, in quo consisteret sua beatitudo, quia propter illud peccatum esset dignus supplicio æterno, & exclusione à beatitudine.

Ad argvmentvm respondetur, concedendo *primam sequelam*, & negando *secundam*; & ad probationem dicendum est, quod donum illud, quius superaret pura naturalia, computaretur inter dona naturalia, quia ex natura sua ordinaretur ad integrandam perfectionem naturæ, & ad tollendos de-

dos defectus naturales ipsius: & non ad aliquem effectum vel finem supernaturalem; & solum esset gratuitum secundum quid, scilicet quantum ad conditionem non debiti, quia non esset debitum naturæ, quod CAIETANVS appellat *esse gratuitum possessiue*.

Ad primam confirmationem respondetur, quod quamuis naturæ humanæ existenti in puris naturalibus desit integritas naturæ, non sequitur quod desit ei aliquid ipsius naturæ, aut suorum naturalium, si per *naturalia* intelligantur ea, quę consequuntur ad naturam, aut debentur ipsi; quoniam subordinatio appetituum, in qua consistit ista integritas, nō appellatur integritas naturæ, quia pertineat ad perfectiones debitas naturæ; sed quia est secundum naturam rationalem, vt supra explicaui.

Ad secundam confirmationem, concesso antecedenti, neganda est consequentia, & ratio discriminis est, naturam humanam habere hoc peculiare inter omnes naturas, quod constituatur ex partibus, ex quibus dimanant inclinationes adeo distantes.

Ad vltimam respondetur concedendo antecedens, & negando *primam* consequentiam; & ad *primam* probationem, neganda est consequentia, quia, vt homo in illo statu posset consequi suum finem, non est necesse, quod posset operari omne bonum proportionatum illi fini, & adimplere omnia præcepta *collectiue*, ad quod requiritur natura integra; sed satis est, quod possit perficere aliquod opus bonum moraliter, & adimplere aliquod prçceptum in particulari, vt statim explicabo; & ad hoc non requiritur natura integra, imo etiamsi sit lapsa in peccatū, poterit illud præstare, vt concedunt omnes Theologi. Ad *secundam* probationem respondetur, negando id, quod in ea obijcitur, scilicet, quod homo in illo statu, non possit consequi suum finem naturalem; nam *imprimis* multi possent mori antequam peruenirent ad vsum rationis, & ex consequenti, absque omni peccato; *deinde* ex ijs, qui peruenirent, aliqui possent in principio vsus adimplere præceptum conuertendi se in Deum, & mori antequam inciderēt in aliquod peccatum mortale; & *tandem*, illi, qui peccarent mortaliter, possent obtinere remissionem sui peccati, *vel* sola remissione liberali facta à Deo, *vel* saltem media acceptatione alicuius actus naturalis ipsorum hominum per modum compensationis; neque adhoc esset necessaria gratia supernaturalis ex parte Dei, cum peccatum in illo statu non importaret auersionem à Deo fine supernaturali; sed sufficeret quædam beneuolentia naturalis.

§. 5. *Secunda difficultas est, An primus & quartus status differant penes hoc, quod natura humana in quarto statu sit infirmior, quam in solis naturalibus creata existeret.*

CVI DIFFICVLTATI ex ijs, quæ diximus constat, *respondendum esse negatiue*; quoniam diximus, quod homo in primo statu haberet inclinationem appetitus sensitiui ad bonum sensibile, sine fræno aliquo reprimente ipsum; & ex consequenti, haberet contrarietatem appetituum, quæ

A est causa infirmitatis naturæ humanæ ad prosequendum bonum.

Neque potest dici, quod inclinatio appetitus ad bona sensibilia sit maior in quarto statu, quam esset in primo, *vel* propter aliquam qualitatem superadditam ipsi ratione peccati originalis, vel *quia* ipsa facta sit intentior & vehementior, vt probaui supr q. 81. art. 1. vbi etiam dissolui argumenta quæ contra hoc solent obijci.

QVOD SI quæras, *An differant hi duo status aliquo modo penes infirmitatem hanc?* RESPONDETVR, *differre* quidem, non tamen quia ipsa sit maior in vno, quam in altero; sed quia defectus maioris virtutis *in primo* haberet rationem *negationis* & conditionis naturalis; & *in quarto*, rationem *priuationis* & pœnæ; quoniam naturæ humanæ in *primo* statu non esset debita maior virtus, *in quarto* vero, est ipsi debita, quatenus in suo capite, scilicet Adamo, habuit ius ad eam; quia si Adamus permansisset sine peccato, conseruasset iustitiam originalem sibi & suę posteritati. Et ad explicandum hoc discrimen vtitur CAIETANVS optimo exemplo nuditatis duorum hominum, quorum vnus

B nunquam habuit vestes, neque ius ad eas; alter vero fuit prius vestitus, & postea denudatus ad castigationem alicuius criminis, nam nuditas in vtroque est æqualis, & tamen *in primo* habet rationem *negationis*, & *in secundo priuationis* & pœnæ.

QVOD si obijcias, id, quod dixi in solutione prçcedentis difficultatis, scilicet, hominem in primo statu posse proprijs viribus consequi suum finem naturalem, quod tamen homo in quarto statu, hoc est, lapsus in peccatum, non potest; RESPONDETVR, hoc non prouenire ex inæqualitate facultatis & virtutis ad operandum bene moraliter; sed ex eo, quod homo in statu naturæ corruptæ est ordinatus in finem supernaturalem, & cecidit à gratia supernaturali: quia ex hoc prouenit, quod indigeat beneuolentia & gratia supernaturali Dei, vt obtineat remissionem peccati, per quod impeditur adeptio finis, etiam naturalis, & ita stat bene quod homo in isto statu possit viribus naturæ facere illa opera bona moraliter, quæ posset facere si crearetur in puris naturalibus: & tamen non possit eisdem viribus consequi finem naturalem, quia non potest eis solis tollere impedimentum

C peccati. Et idem dicendum est de impotentia, quam homo habet *in quarto* statu ad diligendum Deum finem suum, ita vt se & omnia sua absolute referat in Deum; quam tamen non haberet *in primo*; quia etiam hoc non prouenit ex defectu virium ad operandum bene moraliter, sed ex impedimento peccati.

QVOD si vlterius obijcias D. THO. supra q. 85. art. 2. docere inclinationem naturalem ad virtutem minui per peccatum. RESPONDETVR *in primis* D. THOMAM loqui tantum de peccatis actualibus, & non de originali, per quod natura humana est corrupta; ait namque, inclinationem illam minui extrinsece per appositionem impedimentorum, scilicet actuum, quibus generantur habitus vitiosi inclinantes ad oppositum virtutis; quod de solis peccatis actualibus potest intelligi, & non de originali, ex quo certum est, nullum actum aut habitum positiuum fuisse superadditum naturæ humanæ. *Deinde dico*, non posse negari absolute diminutam

minutam fuisse inclinationem naturalem naturæ humanę ad virtutem; quoniam ablata iustitia originali per peccatum originale, homo minus inclinatur ad bonum, quā de facto inclinabatur antequam peccaret, & ita hoc concedit CAIET. art. 3. illius quæstionis; verum intelligendum est de inclinatione comparata ad eam perfectionem, quam habuit in statu iustitiæ originalis; & non ad eam, quam haberet, si conderetur in puris naturalibus, sicut nos loquimur de eo.

§. 6. *Vltima difficultas est, An secundus status distinguatur à tertio.*

ET RATIO dubitādi pro *parte negatiua* est, quod integritas naturæ, in qua consistit secundus status, est effectus iustitiæ originalis, quoniam primus homo habuit hanc integritatem, cum conditus est à Deo, & non habuit eam ex vi suorum naturalium, neque poterit assignari in ipso aliquid, præter iustitiam, quod fuerit eius causa: ergo iustitia originalis pertinet ad secundum statum, tanquam principium integritatis in qua consistit.

IN HAC RE *probabilior mihi videtur pars affirmatiua*, quam CAIET. & alij recentiores defendunt, cuius ratio constabit ex solutione huius argumenti. Ad quod varie solet responderi; *nam quidam* concesso antecedenti, negant consequentiam, si consequens intelligatur de iustitia originali, quatenus constituebat tertium statum: *pro quo supponunt*, iustitiam originalē posse sumi duobus modis, scilicet *pro dono sanante naturam*, & conferenti ipsi rectitudinem præcise in ordine ad finem naturalem; & pro dono *conferente naturæ humanæ totam rectitudinem*, quam homo habuit in tertio statu, in quo non solum habuit rectitudinem in ordine ad finem naturalem, sed etiam in ordine ad finem supernaturalem, siue donum hoc fuerit vnus & idem habitus gratiæ gratum facientis, qui pro illo statu extendebatur ad sanandum naturam, vt sentit SOTO l. 1. de nat. & grat. c. 5. & 6. siue includit duo distincta, scilicet gratiam gratum facientem, & iustitiam originalem præcise sumptam pro dono sanante naturam, vt vult CAIET. 1. p. q. 95. art. 1. quæ duo appellantur *vnum donum*, quia pro illo statu erant inseparabilia, & primum erat quasi radix & fundamentum secundi, vt CAIET. dicit. Et *præterea* dicuntur, *donum iustitiæ*, quia conferebant homini rectitudinem, quæ appellatur iustitia. Et *tandem* dicuntur *donum iustitiæ originalis*, quia tota ista rectitudo erat transferenda in posteros per originem, si homo non peccasset. Et *hoc supposito*, dicunt, integritatem naturæ esse effectum adæquatum iustitiæ originalis sumptæ *priori* modo, non tamen si sumatur *posteriori* modo; & hoc satis esse ad distinctionem istorum actuum: quæ, si donum sanans naturam distingueretur realiter à gratia, esset realis, qualis reperitur inter includens & inclusum, quia tertius status includeret totum quod secundus, & aliquid amplius realiter distinctum; si vero non distingueretur realiter, non esset realis, sed secundum diuersas rationes formales.

Sed hæc solutio mihi non placet, quia licet verum sit, primum hominem creatum fuisse in gratia, & non habuisse iustitiam originalem sine gratia: tamen status iustitiæ originalis in ipso, etiam seclusa gratia distinguebatur à statu naturæ integræ; alias

A status iustitiæ originalis constitueretur per gratiam gratum facientem, quoniam iuxta solutionem istam, nihil aliud includit, quod non sit commune ipsi cum secundo statu.

Aliter respondet CAIET. loco citato, negando antecedens, & ad probationem dicit, quod integritas naturæ in primo homine fiebat formaliter per vigorem quendam rationis seu superioris partis animæ ad conseruandum statum in nullo rationi dissonum, reprimendo appetitum, & continendo ipsum, ne insurgeret contra rationem. *Et si quæras à* CAIETANO causam huius vigoris siquidem non resultabat ex principijs naturę? *Respondetur*, quod ratio participabat hunc vigorem in coniunctione ad donum iustitiæ originalis, quoniam vniuersale est, *inferiora in coniunctione ad superiora perfici*, non solum participando perfectionem superiorum, sicut dici solet, *supremum infimi attingere infimum supremi*; sed etiam in ordine ad proprias operationes, vt cogitatiua in homine propter coniunctionem cum intellectu perfectius operatur, quam in brutis; & vegetatiua in brutis propter coniunctionum cum natura sensitiua perfectius operatur, quam in plantis.

B *Sed restabit* CAIETANO explicandum, à quo, tanquam à principio efficiente, participabat ratio illum vigorem in coniunctione ad iustitiam originalem, si non participabat eam ab ipsa iustitia originali? nam in priori exemplo cogitatiua participat illam perfectionem ab intellectu, tanquam à principio dirigente, vt insinuat CAIETANVS, cum inquit, quod non operaretur tam perfecte, si intellectus taceret; aut in vtroque exemplo, potentia minus perfecta participat illam maiorem perfectionem ab anima, à qua dimanant per quandam resultantiam naturalem, vt alij volunt. *Respondetur*, quod ratio participabat illum vigorem à Deo, vt à principio illius status: non tamen participabat eum, nisi in coniunctione ad iustitiā originalē.

Potest etiam alijs duobus modis dissolui argumentum propositum, *primo*, dicendo, integritatē naturæ non esse effectum per se iustitiæ originalis, sed per accidens; quia potest aliunde procedere, scilicet à supernaturalibus dotibus gloriæ, vel ab excellenti gratia & virtutibus, sicut CAIET. dicit processisse in beatissima virgine; vel à diuina assistentia; & ideo non esse necesse, quod iustitia originalis

C pertineat ad statum naturæ integræ, in quo solum consideratur integritas, non curando an procedat à iustitia originali necne? Aut *secundo*, dicendo, integritatem naturæ esse effectum inadæquatum iustitiæ originalis, quia iustitia originalis ad plura alia se extendit, etiam intra ordinem naturæ, & seclusa gratia gratum faciente: & hoc esse satis, vt inter illos duos status sit distinctio, saltem sicut inter includens & inclusum; pro quo *aduerte*, quod homo in statu iustitiæ originalis non solum haberet rectam subordinationem potentiarum in ordine ad bonum, sed etiam non posset peccare venialiter priusquam mortaliter, vt cum D. THOMA supra quæst. 89. artic. 3. docuimus; & non posset intellectu decipi, aut errare, nec mori, aut pati ægritudines, quamdiu in eo permaneret, vt D. TH. docet 1. p. in materia de statu primi hominis: at vero ad statum naturæ integræ nihil istorum trium requiritur, sed sufficit illa subordinatio potentiarum.

ART.

ARTICVLVS I.

Vtrùm homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit?

PRIMA CONCLVSIO. *Ad cognitionem cuiuscunque veri homo indiget auxilio diuino, vt intellectus à Deo moueatur ad suum actum.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Ad cognoscendum veritates non supernaturales, non indiget noua illustratione superaddita naturali illustrationi.*

TERTIA CONCLVSIO. *Ad cognoscendum veritates supernaturales, indiget illustratione gratiæ.*

COMMENTARIVS.

CIRCA PRIMAM conclusionem *notandum*, per *auxilium diuinum* in ea, intelligi concursum generalem, quo Deus concurrit ad omnes effectus causarum secundarum, & sine quo nulla causa secunda potest operari: quod satis explicuit D. THOMAS cum dixit, hoc auxilium esse necessarium, vt intellectus à Deo moueatur ad suum actum; quoniam paulo superius dixerat, nullum agens creatum posse operari, nisi moueatur à Deo ad agendum. In quo vero consistit ista motio, & an sit aliquid receptum in ipso agente creato antecedenter ad suam actionem, explicatur obiter à CAIETANO in principio huius articuli, cum dicit, esse cooperationem Dei cum causa secunda; & à nobis explicatum supra quæst. 79. art. secundo, vbi etiam diximus contra DVRANDVM, necessarium esse hunc concursum Dei, vt quæcunque causa creata operetur; & non sufficere, quod Deus dederit ipsi esse, & principia operatiua, & conseruet omnia ista. De quo videndus est DIVVS THOMAS prima parte quæ. 105. art. 5. & 3.

CIRCA secundam conclusionem *aduertendum*, veritates naturales esse duplices, scilicet, *speculatiuas*, & *practicas*; *speculatiuæ* dicuntur, quæ non pertinent ad operationem, sed solum ad cognitionem; *practicæ* vero, quæ ordinantur ad operationem, vel mouendo ad operandum, aut dirigendo operationem, & de vtrisque est nunc disputandum; Et primum de *speculatiuis*: Circa quas est

DVBIVM
In ordine articuli PRIMVM.

Vtrum sine illustratione, vel auxilio gratiæ possit homo cognoscere omnes veritates naturales speculatiuas?

ET pro explicatione tituli aduertendum est *primo*, per illustrationem vel auxilium gratiæ, non intelligi gratiam gratum facientem, sed quodcunque donum gratis col-

A latum humanæ naturæ, & superans eius facultatem, siue tale donum sit infusio specierum, siue ordinatio phantasmatum, aut confortatio luminis naturalis per *aliud lumen* superius, vel habitum infusum; siue *aliquid aliud*, quod adiuuet naturam ad cognoscendum, vel plura obiecta, vel perfectius, quam proprijs viribus posset.

SECVNDO ADVERTENDVM, veritatem aliquam dupliciter dici naturalem, scilicet ex *parte rei*, vt cum consistit in ipsis rebus naturalibus, cuiusmodi sunt, Deus vt author & finis naturæ, & omnia quæ ordinantur ad istum finem, & nullo modo respiciunt finem supernaturalem; aut *ex parte medij aut luminis*, quo cognoscuntur, vt cum cognosci possunt lumine naturali nostri intellectus; & quia hoc lumen solum est sufficiens ad ea intelligibilia cognoscenda, in quorum notitiam per sensibilia possumus deuenire (quia omnis nostra cognitio incipit à sensibus) ideo illæ tantum veritates dicuntur hoc modo naturales, quæ ex sensibilibus cognosci possunt: & hoc posteriori modo loquimur in hoc dubio de
B veritatibus naturalibus, nam ex ijs, quæ dicuntur naturales primo modo, certum est multas non posse cognosci ab homine viribus suæ naturæ, vt patet in futuris contingentibus, & in cogitationibus cordium, & in numero lapidum, qui iacet in flumine, vt D. THO. docet 1. p. q. 94. art. 3. & de verit. q. 18. art. 4. in principio corporis, & ad primum, & ad 11. & 14. & eodem modo sumit eas D. THO. in hoc art. quoniam illas veritates, quę nō possunt ex sensibilibus cognosci, dicit esse altiores lumine naturali nostri intellectus, & quod noster intellectus nō potest eas cognoscere, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiæ.

VLTIMO ADVERTENDVM, dubium hoc posse habere locum in omnibus statibus naturæ humanæ, quos supra retulimus, sed potissimum in tribus intermedijs, scilicet naturæ integræ, & iustitiæ originalis, & naturæ corruptæ, quoniam status in puris naturalibus, quantum ad potentiam, vel impotentiam ad operandum, reducitur ad statum naturæ corruptæ; & status gratiæ, quantum ad vires naturales ad cognoscendum, vel reducitur ad
C eundem, vel ad statum iustitię originalis, quia cum his duobus statibus fuit coniunctus status gratiæ.

§ 2. *Variæ sententiæ.*

HIS SVPPOSITIS, est *prima sententia* eorum, qui dicunt, absolute hominem posse viribus naturę & sine auxilio gratię cognoscere omnes veritates naturales *collectiue*, hoc est, ita vt actu acquirat notitiam omnium, nulla relicta. Hanc sententiam tribuūt aliqui CAIETANO in hoc art. & DVRANDO in 2. dist. 28. quæst. 1. num. 5. quamuis vterque possit exponi iuxta verum sensum, vt statim dicemus. Sed cuiuscunque sit hæc sententia, probatur testimonio D. THOM. qui in conclusione proposita absolute, & sine vlla exceptione docet, posse hominem sine auxilio gratiæ cognoscere veritates non supernaturales.

Confirmatur primo, ratione ex ipso desumpta, quia quæcunq; res creata potest viribus suis exire in actum proportionatum formæ, per quam constituitur in actu ad agendū: sed lumini naturali, quod est quasi forma intellectus humani, est propor-

ionatum cognoscere omnes veritates naturales speculatiuas; ergo intellectus humanus potest viribus suis, & sine auxilio gratiæ, cognoscere eas, probatur *minor*, quia omnes istæ veritates sunt obiectum proportionatū lumini naturali nostri intellectus: ergo etiā earū cognitio est ei proportionata.

Confirmatur secundo, quia homo naturaliter appetit cognitionem omnium istarum veritatum: ergo naturaliter potest eam consequi; *Antecedens* patet, quoniam ARIST. l. 1. metaphys. c. 1. inquit, *omnes homines naturaliter appetere scire*, & cū sit intelligendum de veritatibus naturalibus, & non magis de vna, quam de alia, intelligetur de omnibus. Et *consequentia* probatur, quoniam alias appetitus naturalis intra ordinem naturæ esset frustra.

Confirmatur vltimo, quia homo potest sine auxilio gratiæ cognoscere veritates pertinentes ad Deum, vt statim dicemus: ergo & reliquas omnes simul.

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui (vt ait ABVLENSIS in cap. 19. Matth. q. 17. & CONRAD. refert hoc loco ex D. THOM. in 2. dist. 28. q. 1. art. 5.) dicebant, hominem nihil de nouo cognoscere, nisi per emissionem radij intelligibilis ab intellectu agente, quem ponebant separatum, atque adeo suis viribus solis non posse cognoscere, neque vnam veritatem in particulari. Sed isti nullum habent fundamentum.

§ 3. *Resolutio quæstionis.*

PRIMA CONCLVSIO, *Homo in quocunque statu potest sine auxilio gratiæ cognoscere omnes veritates naturales speculatiuas diu sine*; hoc est, habet facultatem naturalem, qua possit, cum voluerit quācunque earum actu cognoscere, ita D. THOM. hoc loco, & ABVLENSIS loco citato; & iuxta sensum huius conclusionis possunt exponi CAIETANVS & DVRANDVS. Et probatur *inprimis*, quia quæcunque ex illis veritatibus in particulari est obiectum proportionatum lumini naturali intellectus humani, ergo potest ab eo cognosci viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ: patet *consequentia*, quia quæcunque potentia potest suis viribus attingere obiectum sibi proportionatum. C *Deinde*, illas veritates, quæ pertinent ad Deum, & quæ videtur difficiliores, potest homo cognoscere suis viribus: ergo etiam reliquas. Probatur *antecedens* ex illo ad Romanos primo, *inuisibilia enim ipsius* (scil. Dei) *à creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus & diuinitas*, & Sapient. 13. *à magnitudine speciei & creatu[r]æ cognoscibiliter poterit creator horum videri.* De quo argumento multa dicit AVGVST. tom. lib. [1]o confess. c. 6. 7 & 8. & to. 3 l. de spir. & lit. c. 12. & to. 10. serm. 55 de verbis Domini.

SED ADVERTE, conclusionem hanc pro statu naturæ corruptæ non esse intelligendam de quibuscunque hominibus, sed de illis, qui ingenio pollent; nam aliqui sunt adeo inepti, vt neque propria inuentione, neque aliorum doctrina possint acquirere notitiam aliquarum veritatum naturalium imo vt paucas ex eis possint percipere: & ita D. THOM 1. contra gent. cap. 14. dicit, aliquos ratione complexionis esse naturaliter indispositos ad sciendum.

A SECVNDA CONCLVSIO: *homo in statu naturæ corruptæ, quantum est ex parte virtutis, quæ requiritur in intellectu ad intelligendum, potest sine auxilio gratiæ acquirere notitiam omnium veritatum speculatiuarum, etiam collectiue: tamen simpliciter & absolute, hoc est, consideratis omnibus quæ ad id requiruntur, non potest.* PRIMA PARS probatur, quia tota collectio istarum veritatum est obiectum proportionatum virtuti, quam intellectus humanus habet pro isto statu ad intelligendum: ergo homo in isto statu habet sufficientem virtutem ex parte intellectus ad cognoscendum totum illud obiectum, &, ex consequenti, quantum est ex parte virtutis, quæ requiritur in intellectu, potest cognoscere ipsum. *Consequentia* patet, quia sufficit proportio inter virtutem actiuam & obiectum, vt talis virtus in suo genere sit sufficiens ad attingendum obiectū, &, ex consequenti, vt det posse, quantum est ex parte virtutis requisitæ in principio actiuo. Et *antecedens* probatur, quia totum illud obiectum non est inproportionatum *propter supernaturalitatem*, cum nihil contineat supernaturale; neque *quia debet cognosci successiue* & per partes, nam ex multiplicatione actuum non debilitatur aut infirmatur virtus intellectus, sicut contingit in sensibus.

B SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia, vt homo acquirat cognitionem illarum veritatum, multa alia requiruntur præter virtutem actiuam intellectus; nam *primo* requiritur longissimum tempus, *tum quia* veritates istę sunt innumeræ; *tum etiam quia* homo naturaliter non acquirit notitiam veritatis nisi medio difficili ac longo discursu & studio, præsertim vbi veritates non adeo manifeste ostenduntur; *Secundo*, perfectum & facile ministerium ex parte sensuum; *tertio*, cessatio à motibus passionum & perturbationibus corporis, vt D. THOM. & FERRAR. loco citato, & lib. 1. c. 55. colligunt ex ARISTOT. 7 Phis. cap. 3. tex. 20. vbi inquit, quod *anima quiescendo fit sapiens*; *quarto*, magna propensio & applicatio ad huiusmodi studium; *quinto*, bona dispositio ex parte corporis ad subeundum laborem, qui ad hoc studium est necessarius; *sexto*, animus liber ab alijs curis & solicitudinibus. & tamen hæc omnia, aut omnino desunt homini in hoc statu, aut sunt valde imminuta; nam *imprimis, vita est breuis*, vt dixit HIPPOCRATES, sensus interni difficile & imperfecte ministrant intellectui, appetitus suis passionibus perturbat animi tranquillitatem, & mouendo atque inclinando ad alia, minuit inclinationem ad hoc studium; corpus est causa defatigationis & tædij, iuxta illud Sapient. 9. *Corpus quod corrumpitur, aggrauat animum*, & curæ, & solicitudines circa res externas minuunt conatum mentis & consumunt tempus impendendum huic studio.

Confirmatur primo, quia duobus modis potest homo naturaliter acquirere notitiam veritatis, scilicet propria inuentione, & doctrina ab alio accepta; & priori modo iam constat, non posse hominem in hoc statu acquirere notitiam omnium istarum veritatum; posterior autem modus supponit priorem, saltem in docente; nisi dicas, potuisse vnum hominem edoceri à Deo, vel ab Angelo, & ab isto alios: sed hoc, præterquam quod supponit, saltem ex parte magistri, modum discendi non connaturalem, esset impossibile pro hoc statu, quia propter impedi-

impedimenta relata non possunt alij homines discere ab isto omnes veritates naturales; & ita quamuis Adamus habuerit omnes scientias naturales infusas à Deo, & credendum sit, quod voluerit docere eas suos filios, de nullo legimus, quod eas didicerit.

Confirmatur secunda, quia de eo, quod hactenus factum non est, merito iudicatur, non posse fieri secundùm naturam: sed hactenus nullus hominum acquisiuit notitiam istarum veritatum; ergo impossibile est quod naturaliter aliquis eam acquirat.

SED QVÆRES. *An secūda pars huius conclusionis sit etiam intelligēda de homine in statu iustitiæ originalis?* AD HOC *aliqui* respondent negatiue, & censent esse sententiam D. THOM. 1. p in materia de statu primi hominis; *Sed quantum attinet ad sententiam* D. THOM. *aperte decipiuntur*, quoniam q. 94. ar. 3. solum dicit, quod primus homo habuit à principio suæ conditionis scientias omnium rerum naturalium infusas sibi à Deo, vbi non loquitur de virtute naturali, ad acquirendum eas; & art. 4. docet, hominem in illo statu non potuisse errare aut decipi: & cum hoc bene stat, quod non possit suis viribus acquirere notitiam omnium veritatum naturalium; quoniam carentia huius notitiæ non est error, aut deceptio, & quamuis possit esse occasio errandi: tamen homo tunc propria prudentia, & Dei prouidentia, præseruaretur ab isto malo; quod concedunt de pueris, qui nascerentur in illo statu D. THOM. & omnes qui dicunt, quod non haberent innatam sibi à principio scientiam rerum naturalium, & quæst. 101. art. 1. docet, quod pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquirerent, inueniendo, vel addiscendo: vbi non explicat, an possent acquirere scientiam omnium veritatum collectiue, vel omnium diuisiue; qua ratione potest etiam exponi aliud testimonium ipsius in quæst. 18. de verit. artic. 7. in corp. vbi ita inquit: *Non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse, sed ad eam tempore proficientes peruenissent*, & non est alius locus in toto illo tractatu, in quo de hac re agat. *Quantum vero attinet ad rem ipsam*, mihi dicendum, videtur, quod homo in illo statu simpliciter, & absolute, posset acquirere istarum veritatum scientiam. Ita tenet expresse BENEDICTVS PERERIVS libro 5. commentariorum in Genesim, disputatione prima, quæstione quinta, & idem videtur insinuare SOTO libro primo de natura, & gratia cap. 6. conclusione secunda, cum inquit. quod posset homo in illo statu per sua naturalia tum cognoscere, tum velle & operari totum bonum proportionatum suæ naturæ. *Probatur*, quoniam ex parte intellectus haberet sufficientem virtutem, & ex parte aliorum, quæ diximus requiri, nihil illi deesset, neque pateretur aliquam difficultatem.

Confirmatur quia DIVVS THOMAS in duobus vltimis testimonijs multum fauet huic sententiæ.

Quod si obijcias, hominem in illo statu non habiturum tempus requisitum ad acquirendam notitiam istarum veritatum, quia oporteret tempus hoc esse longissimum, *tum quia* in breui tempore non posset homo experiri omnia, vt acquireret omnium species, quod est necessarium ad acquirendum scientiam omnium; *tum etiam* quia haberet aliqua impedimenta, quoniam dormiret, & sumeret cibum, vt docet DIVVS THOMAS prima parte, quæstione nonagesima-septima, articulo secundo ad secundum, & exerceret alias actiones naturales, vt docet DIVVS THOMAS articulo tertio illius quæstionis, & quæstione nonagesima-octaua sequenti, & tamen nulla sese offert ratio propter quam sit dicendum, hominem esse detinendum in illo statu tanto tempore, sine translatione ad statum beatorum.

Ad hoc aliqui respondent, quod homines propter magnum *vigorem rationis* tunc ex paucis rebus sensu perceptis possent acquirere omnium scientiam, colligendo ex effectibus causas, & ex causis effectus, & ex similibus similia, & ex contrarijs contraria; & ita non indigerent tam longo tempore; & desumitur hæc solutio ex DIVO THOMA qui ita respondet ad simile argumentum propositum contra scientiam acquisitam Christi tertia parte, quæst. 12. art. 1. ad primum, & secundum.

Sed hoc quicquid sit de Christo, (qui potuit adiuuari ad hoc scientia beata, & infusa, quibus clare & distincte omnia nouerat,) de alijs dici non potest, quia neque possunt experiri omnes effectus causarum naturalium, nisi longissimo tempore: neque ex cognitione alicuius rei colligere, quot modis possit habere cum alijs contrarietatem aut conuenientiam.

Quare aliter respondeo, quod vita hominis in illo statu, quantum erat ex natura ipsius status, non haberet terminum, quia non finiretur per mortem; neque vero status iste, quantum est de se, postularet translationem hominis ad statum beatorum, sed hoc pertineret ad statum gratiæ; & hoc satis est, vt homini in illo statu, quantum est ex parte ipsius status, non deesset tempus requisitum ad comparandam scientiam, de qua loquimur.

C *Aut secundo* & melius respondetur, quod quamuis nobis non constet, quantum esset tempus, quo homines manerent in illo statu, antequam traducerentur ad statum beatorum; tamen videtur probabile, quod esset tantum, vt in eo posset acquirere scientiam istam, quia pertineret ad perfectionem ipsius status, quod non deesset homini tempus requisitum, vt pars rationalis acquireret totam perfectionem sibi proportionatam in isto genere; & *præterea*, cum vita in illo statu esset adeo fælix propter copiam bonorum, & securitatem à malis: non erat adeo breui finienda. Neque tamen propterea oporteret, tempus illud absolute fore longissimum: quia homo tunc haberet tot adiumenta ad acquirendum scientiam, & esset ita expeditus ab omnibus impedimentis, vt sine proportione egeret ad id minori tempore, quam nos. *Verum est* tamen, quod, si tempus illud comparetur ad tempus nostræ vitæ, esset valde longum: similiter & tempus priscorum hominum, facta eadem comparatione, videtur fuisse longissimum.

§ 5. *Solutio argumentorum.*

AD PRIMAM *primæ* sententiæ respondetur, D. THOMAM in illa conclusione indifferenter loqui de veritate naturali, tam speculatiua, quam practica; quare sicut respectu veritatis practicæ exponitur eius sententia seruata proportione ad statum, in quo fuerit homo, ita vt respectu status iustitiæ originalis intelligatur de omni veritate collectiue, & respectu status naturæ corruptæ intelligatur de omni diuisiue: sic etiam poterit exponi de veritate speculatiua.

Ad primam confirmationem respondetur, maiorem esse intelligendam respectu alicuius actus in particulari, non tamen respectu omnium actuum collectiue: & ratio huius est, quia ad collectionem omnium actuum multa requiruntur, præter vim & efficaciam formæ, quæ est principium agendi; scilicet tempus, vigor, commoditas, & magna applicatio ad agendum; quæ tamen non requiruntur in tanto gradu ad aliquem actum in particulari. Et idem responderi potest, si fiat argumentum de proportione inter totam collectionem veritatum, quæ sunt obiectum intellectus, & ipsum intellectum.

Ad secundam confirmationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, si consequens intelligatur de omnibus veritatibus collectiue; nam sicut materia habet appetitum naturalem ad omnes formas, & tamen non potest informari omnibus simul, sed diuisim: ita etiam, quamuis homo habeat naturalem appetitum ad cognoscendum omnes istas veritates, non est necesse, quod possit omnes *simul* cognoscere naturaliter, sed satis est si possit *diuisim*.

SECVNDVM DVBIVM EST circa veritates practicas.

Vtrum sine auxilio gratiæ possit homo cognoscere omnes veritates naturales practicas?

§ 1. *Declaratur dubij titulus & sensus.*

VBI PRO EXPLICATIONE tituli, præter ea, quæ obseruauimus dubio præcedenti, quę communia sunt huic, solum est ADVERTENDVM, ex veritatibus practicis, *quasdam* pertinere ad factibilia, circa quæ versantur artes: & quasdam *alias* ad agibilia, hoc est, ad actiones & mores hominum. Et rursum, ex veritatibus pertinentibus ad mores, *quasdam* esse vniuersales, cuiusmodi sunt prima principia, & conclusiones vniuersales, quæ ex eis deducuntur, & *alias* particulares, cuiusmodi sunt determinationes harum conclusionum vniuersalium ad singularia, verbi gratia, quod pauperi sit danda eleemosina, est veritas moralis vniuersalis: quod tamen hic & nunc sit huic in particulari danda eleemosina, est veritas particularis.

A *In hoc dubio non agimus* de veritatibus practicis pertinentibus ad artes; quoniam de ijs, quantum ad hoc, est eadem ratio, atque de veritatibus speculatiuis; neque de veritatibus moralibus primi generis, quoniam istæ pertinent ad philosophiam moralem; nam de ijs etiam est eadem ratio, atque de speculatiuis; sed *solum* agimus de veritatibus moralibus secundi generis; & quamuis ad cognoscendum istas veritates sępe concurrat etiam veritas speculatiua, vt in exemplo proposito. ad hoc vt intellectus iudicet, hic & nunc dandam esse huic eleemosinam, oportet quod prius iudicet reperiri tunc in particulari circumstantias, quæ ex parte dantis, & recipientis requiruntur, vt detur eleemosina; & in illo iudicio potest esse duplex veritas, vna speculatiua, quæ consistit in hoc, quod reipsa reperiantur tales circumstantię, & altera practica, quæ consistit in hoc, quod reperiantur saltem secundum prudentem æstimationem; tamē nos solum agemus de veritate practica. Et ita sensus huius dubij erit, an homini ad cognoscendas veritates morales in particulari, hoc est, ad iudi-
B candum vere veritate practica de agibilibus in particulari, sufficiant vires naturæ sine gratia particularis auxilij.

§ 2. *Negatiuæ sententiæ fundamenta.*

IN QVA RE *quidam*, de quorum numero sunt GREGOR. in 2. dist. 26. & duabus sequentibus q. 1. art. 1. conclusione 2. CAPREOLVS dist. 21. q. 1. art. 3. in solutione ad argumentum GREGORII secundo loco propositum contra primam conclusionem, & CASALIVS de quadripartita iustitia lib. 1. cap. 19. & 32. negant homines in statu naturæ corruptæ posse, absque speciali auxilio Dei, cognoscere sufficienter in ijs, quæ ad moralem vitam pertinent, quid volendum, vel nolendum; agendum vel vitandum sit. Et probatur hæc sententia PRIMO ex testimonijs sacræ scripturæ ad Romanos 8. *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram: nam quid oremus sicut oportet nescimus.* 2. ad Corinthios 3. *Non*
C *quod sufficientes simus à nobis cogitare aliquid, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est.* 2. Paralippo. 20. *Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te.* Hierem. 10. *Cognoui Domine, quia non est in homine via eius, nec viri est vt ambulet, & dirigat gressus suos.*

Confirmatur, quia sæpe in scriptura imploratur diuinum auxilium ad cognoscendum, quid sit faciendum; ergo non potest hoc cognosci ab homine viribus suæ naturæ: *antecedens* patet. Psal. 24. *Vias tuas Domine demonstra mihi, & semitas tuas edoce me.* Psal. 142. *notam fac mihi viam in qua ambulem*, & postea, *doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu*, & Sapient. 9. *Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam*, & postea, *mitte illam de cœlis sanctis tuis, & à sede magnitudinis tuæ, vt mecum sit, & mecum laboret, vt sciam quid acceptum sit apud te.* Et *consequentia* probatur, quia hoc argumento vtitur quoddam concilium CARTHAGINENSE, in epistola ad Innocentium primum his verbis; *quis non ea videat inaniter à Domino peti & fallaciter orari, cum orando poscuntur,*

quæ natura, tam ita condita, sufficientibus viribus obtinentur, & ipse INNOCENTIVS Papa in rescripto ad idem consilium ita inquit: *David orationis ignarus, & suæ naturæ nescius, accensetur: quia cum sciat tantum in sua natura esse, adiutorem sibi Deum, orationibus pronus exoptat*, & rursum idem pontifex in rescripto ad concilium MILLEVITANVM, referens illud Psal. 123. *adiutorium nostrum in nomine Domini*, & illud Psal. 26. *adiutor meus esto &c.* ita inquit: *quæ in cassum dixerit, si tantum in eius erat positum voluntate, quod à Domino flebili oratione poscebat.* Et habentur hæc testimonia tomo 1. conciliorum inter decreta INNOCENTII primi & in operibus AVGVSTINI tomo 2. epistola 90. 91. & 93. & eodem argumento vtitur tomo 7. lib. 2. de peccatorum merit. & remiss. cap. 6. vbi ita inquit: *Quis autem optat quod in potestate sic habet, vt ad faciendum nullo indigeat adiumento?* & lib. de natura & gratia, cap. 18. vbi sic ait: *Quid stultius, quam orare vt facias, quod in potestate habes.*

SECVNDO probatur testimonijs conciliorum; nam in concilio MILLEVITANO celebrato circa tempora INNOCENTII primi cap. 4. definitur,
B *vtrumque esse donum Dei, & scire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus*, & refertur de consec. dist. 4. cap. quamuis dixerit; & in concilio ARAVSICANO 2. celebrato circa tempora LEONIS primi, cano. 9. ita dicitur: *diuini est muneris, cum & recte cogitamus, & pedes nostros à falsitate & iniustitia tenemus*, & can. 22. *nemo habet de suo, nisi mendacium & peccatum.* Et CÆLESTINVS papa, epist. 1. ad episcopos Galliæ cap. 9. inquit: *omnem sanctam cogitationem, & pium consilium esse ex Deo*, & refert ZOSIMVM papam, in epistola ad totius orbis episcopos de diuinæ gratiæ opitulatione, dixisse, *in omnibus actibus, causis, cogitationibus, motibus, adiutorem & protectorem orandum esse Deum.*

TERTIO probatur testimonijs AVGVST. nam tomo 7. lib. 6. contra Iulianum cap. 16. supposito, quod quilibet ex natiuitate sua habeat ignorantiam, & concupiscentiam, ita inquit: *ignorantia minuitur veritate magis magisque lucente; concupiscentia minuitur charitate magis magisque feruente:*
C *nihil boni horum duorum est in nobis*: sed per vera iudicia practica minuitur ignorantia, vt ibidem inquit AVG. ergo; si à nobis habemus hæc iudicia, etiam habemus à nobis diminutionem ignorantiæ, & lib. 2. de peccatorum meritis & remissione cap. 17. *nolunt homines facere quod iustum est siue quia latet, an iustum sit, siue quia non delectat*; & paucis interpositis, *vt autem innotescat, quod latebat, & suaue fiat, quod non delectabat: gratia Dei est, quæ hominum adiuuat voluntates*, & tom. 2. epist. 105. ad Sixtum presbyterum: *nemo recte sapit, recte intelligit, recte consilio & fortitudine præualet, nemo scienter pius est, vel pie sciens, nemo timore caste Deum timet: nisi acceperit spiritum sapientiæ, & intellectus, consilij & fortitudinis, scientiæ & pietatis & timoris Dei*, sed ad iudicandum vere de rebus pertinentibus ad mores, necesse est recte intelligere, & recte vti consilio: ergo etiam est necessarium accipere spiritum sapientiæ, & intellectus & consilij.

VLTIMO probatur ratione, quoniam homo in pœnam peccati primi parentis contraxit igno-
A rantiam circa agenda; & non potest suis viribus, & sine gratia Dei se ab ea liberare; ergo indiget auxilio gratiæ, vt cognoscat vere quid sit fugiendum, aut prosequendum circa mores; *consequentia* patet, & *antecedens* quoad *priorem partem* est AVGVST. tom. 1. libr. 3. de libero arbitrio, cap. 20. & tom. 2. in Enchirid. cap. 24. & quoad vtrâque in priori testimonio; & clarius tom. 1. lib. 1. retract. cap. 9. prope finem. Vbi ita inquit: *Ad quam miseriam iusta damnationis pertinet ignorantia & difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio natiuitatis suæ, nec ab isto malo, nisi Dei gratia, quisquam liberatur.*

§ 2. *Prima pars vera sententia.*

PRIMA CONCLVSIO *homo in statu naturæ corruptæ potest per vim suæ naturæ, & absque vlla gratia particularis auxilij, cognoscere aliquas veritates practicas pertinentes ad mores.* In hac conueniunt RICHARD. in 2. distinct. 28. circa primam partem principalem quæst. 1. DVRAN. distinct. 38. quæst. 1. & 2. SCOT. distinct. 28. quæstione vnica, §. *contra hoc argumentum*: vbi inquit, hominem non habere tantam executionem in intellectu, vt non possit sine gratia habere rectam deliberationem in multis, de quibus tentatur. GABRI. eadem distinct. quæst. vnica, artic. 2. in probatione secundæ conclusionis. CAIETAN. in hoc artic. SOTO libr. 1. de natura & gratia cap. 20. conclus. 1. DECANVS artic. 7. §. *doctores autem scholastici*, & recentiores omnes; & probatur PRIMO ex scriptura, nam Paul. ad Rom. 10. dicit, *philosophos fuisse inexcusabiles, quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt*, vbi aperte supponit eos cognouisse Deum esse dignum tali cultu, & veneratione: quoniam alias propter cognitionem, quam haberent de Deo, non essent ita inexcusabiles; & hoc proculdubio pertinet ad veritates practicas, de quibus nunc loquimur.

Dices, illos philosophos caruisse quidem supernaturali fide infusa, tamen suscepisse particularia auxilia, in ordine ad vitanda noua peccata, vel alios fines: & ita non habuisse illam cognitionem de Deo, sine particulari auxilio gratiæ.

Sed hæc solutio ex ipso contextu reijcitur: nam in verbis præcedentibus aperte loquitur D. Paulus de cognitione comparata viribus naturæ, sine particulari auxilio gratiæ; ita enim inquit: *quod notum est Dei manifestum est in illis: Deus enim illis manifestauit.* Et statim explicans modum quo illis manifestauit, subdit: *inuisibilia enim ipsius, à creatura mundi; per ea, quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Quasi diceret Deum hoc illis aperuisse, non reuelatione aliqua supernaturali, aut exterius proposita, aut interius inspirata; sed conditione huius mundi: quoniam Deus, qui oculis corporeis cerni non potest, conspicitur mente *per ea, quæ facta sunt, intelle-*

cta; hoc est, per cognitionem tam admirandi opificij, in quo sui authoris dignitas, & perfectio, vt in speculo quodam relucet. Et statim apposuit verba, de quibus loquimur, *ita vt sint inexcusabiles &c.* quorum sensus est ex eo, quod Deus ita seipsum eis manifestauerit, prouenisse *vt sint inexcusabiles, quia non tanquam Deum glorificauerunt &c.* quoniam particula, *vt*, hoc loco, non causam, sed consequentiam denotat; & ita exponunt locum istum CHRYSOST. THEOPHIL. & OECVMEN. THEODORET. ANSELM. ibidem.

Neque obstat, quod ANSELMVS dicat, illos philosophos peruenisse ad hanc cognitionem illuminante Dei gratia; *quoniam* per *gratiam* intelligit totum id, quod homini est à Deo collatum in ordine ad istum finem, præter vim naturalem sui intellectus, atque adeo comprehendit productionem, & gubernationem vniuersi, vt ipse paulo superius explicuit.

A *Item cap. 2.* eiusdem epist. *cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes: ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, Vbi per verbum, *naturaliter*, intelligunt naturales ratiocinationes, & ductum luminis naturalis, autores supra citati, præter ANSELM. & ex recentioribus CAIETANVS. Et quamuis AVGVSTINVS tom. 3. libro de spiritu & litte. cap. 26. exponat locum istum de gentibus ad fidem conuersis, atque proinde vtentibus ratione perfecta lumine fidei; tamen non improbat præcedentem expositionem, quæ procul dubio videtur germana; vt colligitur, *tum ex intentione* Pauli, qui vult ostendere, omnes, tam Gentiles, quam Iudæos, egere euangelio, & gratia Christi: atque proinde non loquitur de iam conuersis ad fidem, *tum etiam ex ipso contextu*; & ex illo verbo, *naturaliter*, quo secundum propriam vim potius significatur id, quod conuenit secundum naturam absolute consideratam, quam id, quod conuenit secundum naturam sanatam gratia, vel adiutam auxilio supernaturali.

Neque vero oportet intelligere in illo verbo istud auxilium; *quia* Paulus dicit, *gentes facere quæ legis sunt*, quoniam non dicit semper, aut omnia, vt explicabo art. sequenti.

Aliqui etiam hoc probant ex Psal. 4. vbi nomine aliorum proponit Dauid hanc interrogationem, *quis ostendit nobis bonum?* & respondet, *signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, quæ verba, licet aliis modis solent exponi, tamen à latinis communiter intelliguntur de lumine rationis naturalis, quæ demonstrat quid agere, vel fugere debeamus.

RATIONE etiam probatur hæc conclusio, quoniam istæ veritates sunt obiectum proportionatum intellectus humani, cum non excedant lumen naturæ: ergo saltem aliquæ earum possunt ab eo cognosci pro isto statu; patet *consequentia*, quia potentia naturalis suapte natura ferri potest in obiectum sibi proportionatum, saltem cum non est aliqua difficultas, aut impedimentum.

Confirmatur primo, quia propter hanc rationem homo conditus in puris naturalibus posset habere vera iudicia practica circa veritates istas, alias non haberet omnia, quæ essent debita suæ naturæ, scilicet ea, quæ requiruntur ad exercitium operationis naturalis, & proportionatæ; ergo etiam in statu naturę corruptæ: patet *consequentia*, (quia vt supra dixi) quantum ad moralia nihil minus potest natura corrupta quam posset in puris naturalibus condita.

Confirmatur secundo, quoniam alias intellectus practicus per peccatum non solum esset vulneratus, sed omnino extinctus, quod est absurdum; patet *sequela*, quia virtus actiua, quamuis sit infirmata, tamen, si non sit omnino extincta, potest exercere aliquam operationem circa obiectum, sibi proportionatum, licet non quamcunque; sicut homo ægrotus potest ex se aliquid operari, quamuis non quicquid sanus.

B *Item* homo pro statu naturæ corruptæ potest cognoscere aliquas veritates naturales speculatiuas, vt probauimus dubio præcedenti, & conceditur à GREGO. & CAPREOLO: ergo etiam potest cognoscere aliquas veritates naturales practicas; patet *consequentia* quia multæ veritates speculatiuæ cognoscuntur difficilius, quam aliquæ ex practicis: vt, difficilius cognoscuntur veritates mathematicæ, quam istæ morales, quod tibi non vis, alteri ne feceris, parentes sunt honorandi, & aliæ similes. Quod si istæ veritates ita sumptæ in vniuersali naturaliter possunt cognosci: nulla est ratio, cur etiam non possint cognosci in particulari. Præsertim cum sæpe sine vlla difficultate possint cognosci in obiecto singulari circumstantiæ, quæ requiruntur ad determinandum veritates istas vniuersales ad particularia. *Præterea* ignorantia istarum veritatum secluso auxilio gratiæ esset omnino inuincibilis, & ex consequenti excusaret omnino à peccato, ac proinde homo conditus in puris naturalibus non posset peccare, etiam contra legem naturæ.

C VLTIMO PROBATVR testimonijs Sanctorum, qui sæpe dicunt, mansisse in natura humana post lapsum Adæ cognitionem boni & honesti, & iudicium rationis sufficiens ad discernendum inter bonum & malum; Ita expositores supra citati super Paulum. BASILIVS in regulis fusius disputatis, in responsione ad secundam interrogationem: vbi nos ad exequendum ea, quę à Deo nobis pręcipiuntur, accepisse inquit ab ipso naturales facultates HIERONYM. in epistol. ad Aglasiam quæstio. 8. vbi testimonium Pauli ad Romanos secundo, supra adductum explicat de lege naturali, & dicit, nullum hominem esse, qui hanc legem nesciat. AVGVSTINVS tomo tertio, libr. 5. de spiritu & litter. cap. 28. in principio, vbi admittens expositionem illius testimonij supra propositam, ita inquit: *non vsque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, vt nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint; vnde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vita sua facere aliqua legis, vel sapere.* Et postea,

inquit, *omnibus hominibus inesse vim illam naturæ, qua legitimum aliquid anima rationalis, & sentit & facit*, & tom. 7. lib. 3. hypognos. cap. 4. inquit, in omnibus hominibus esse liberum arbitrium habens iudicium rationis, per quod fit idoneum peragere opera vitæ præsentis, tam bona, quam mala.

Aliqui etiam dicunt AVGVST. retractasse id, quod lib. 2. soliloquiorum videbatur scripsisse aduersus hanc sententiam, quoniam tom. 1. lib. 1. retractationum cap. 4. ita inquit: *non approbo, quod in oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*. Sed hoc non multum fauet nostræ sententiæ, quoniam potest responderi, immundos peccatores extra gratiam posse suscipere particularia auxilia necessaria ad cognoscendum istas veritates. Idem dicunt CYRIL. ALEXAN. lib. 3. contra Iulianum apostatam fol. 1. vbi etiam refert, antiquos sapientes dixisse, animas vitam eligere, quam vnaquæque voluerit, eo quod potestatem prouidentiæ acceperint; & CASSIA. colla. 13 cap. 22. & tandem D. THOM. in hac conclusione, quæ non minus est intelligenda de veritatibus practicis, quam de speculatiuis: quoniam ratio, qua confirmatur, eandem vim habet respectu omnium; quare immerito GREG. & CAPRE. adducunt ipsum pro sua sententia.

Neque obstant duo testimonia, quibus id probant, quorum *primum* habetur hic ad 3. vbi D. THOM. inquit, quod semper indigemus diuino auxilio ad cogitandum quodcunque, & idem repetit art. seq. ad 3. loquens de cognitione veri naturalis. *Alterum* habetur art. 9. huius quæstionis, vbi inquit, quod etiam ille, qui est in gratia, indiget auxilio gratiæ, ad cognoscendum, quid ipsi expedit. Nam in priori testimonio per auxilium diuinum intelligit concursum generalem, vt dixi in explicatione primæ conclusionis huius art. & in posteriori loquitur de cognitione indeficienti pro omni tempore, & respectu eorum, quæ expediũt, non solum in ordine naturæ, sed etiam in ordine gratiæ: & ita exponunt hæc testimo. CAIET. & CONRAD. & colligitur hoc ex D. THOM. quæ. 24. de veritate art. 9.

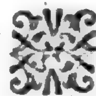
SED QVÆRES, an hæc conclusio intelligenda sit de omnibus veritatibus moralibus diuisiue sumptis, vel potius cum exceptione aliquarum, scilicet difficilium? AD HOC *aliqui* respondent, intelligendam esse cum hac exceptione, & dicunt homines in statu naturæ corruptæ ad cognoscenda moralia, quæ sunt intellectu difficilia, indigere particulari Dei concursu; & hoc non caret sua probabilitate, quoniam fundamenta adducta pro conclusione non habent vim in contrarium, imo potius fauent multum huic sententiæ, quoniam virtus actiua si infirma sit, aut impedita, non potest exercere quemcunque actum etiam circa obiectum sibi proportionatum: vt ægrotus non potest operare quicquid sanus; & sæpe actus sunt ita difficiles, vt postulent perfectum robur in principio actiuo, & remotionem impedimentorum; & Sancti sicuti non loquuntur generaliter de quacunque veritate, sed cum quadam limitatione: Nihilominus tamen contrarium videtur mihi probabilius, quoniam imprimis nulla ex istis veritatibus excedit obiectum proportionatum nostri intellectus, ergo nulla est, quæ non possit cognosci à nostro intellectu considerato secundum eam virtutem, & perfectionem quæ aut est ipsi intrinseca secundum suam entitatem, aut saltem debita; quia obiectum dicitur simpliciter proportionatum alicui potentiæ, quãdo non excedit hanc virtutem; sed intellectus propter peccatum nihil amisit de ista perfectione; ergo nulla est de istis veritatibus moralibus, quæ non possit cognosci ab intellectu nostro, etiam pro statu naturæ lapsæ in peccatum.

Confirmatur, quia homo conditus in puris naturalibus posset cognoscere quamcunque veritatem moralem; ergo etiam in statu corruptæ naturæ; *consequentia* patet ex eo, quod sæpe diximus de æqualitate virium naturæ humanæ in ordine ad moralia in vtroque statu; & *antecedens* potest probari illa ratione, qua probauimus idem de veritatibus speculatiuis dubio præcedenti.

VLTIMO, respectu cuiuscunque veritatis moralis, potest homo facere totum, quod in se est, vt non erret: sed si id faciat non errabit practice, quamuis contingat errare speculatiue: ergo respectu cuiuscunque veritatis moralis potest habere verum iudicium practicum.

Neque obstat exemplum de homine ægroto: *quoniam* virtus actiua in ipso est infirma, propter defectum perfectionis conuenientis naturaliter, tanquam pertinens ad eius entitatem; vel tanquam debita: & ideo non mirum est, si non possit totum, quod potest cum hac perfectione. At vero intellectus humanus non dicitur vulneratus per peccatum, quia ratione peccati careat aliqua perfectione, quæ esset ipsi naturalis isto modo: sed quia caret perfectione, quam haberet in statu iustitiæ originalis; & ideo satis est, quod non possit operari totum, quod posset in illo statu; & non oportet, quod etiam non possit operari totum id, ad quod prædicta perfectio extendi potest, & illa perfectio, (vt diximus) potest extendi ad quamcunque veritatem moralem.

Et si obiicias, sequi ex hoc, quod homo in statu naturæ corruptæ possit lumine naturali iudicare, Deum, vt est author & finis naturæ, esse diligendum super omnia: & ex consequenti, quod possit viribus naturæ ita diligere ipsum; *Resp.* concedendo primam sequelam si consequens intelligatur de iudicio speculatiuo, vel practico speculatiue, cui non semper respondet facultas in voluntate ad executionem; & negando eam, si intelligatur de iudicio practico practice, nisi sermo fiat de ea dilectione Dei super omnia, quam potest habere, qui est in peccato, vt magis explicabimus articulo tertio huius quæstionis.



§ 3. Al-

§ 3. *Altera pars veræ sententiæ.*

SECVNDA CONCLVSIO. *non potest homo in statu naturæ corruptæ sine auxilio gratiæ, habere iudicia certa, & vera practica circa omnes veritates morales collectiue sumptas: sed sæpe eius iudicia sunt inconstantia, & permixta cum magna dubitatione, & exposita periculo errandi, imo & actu falsa.*

In hac conueniũt omnes, neque potest meo iudicio negari; quoniam *saltem hoc* videtur colligi ex testimonijs conciliorum, & sanctorum supra adductis; & ex illo Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ nostræ: Corpus enim, quod corrumpitur, aggrauat animam: & terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Quo loco sapiens affirmat, iudicia nostra esse incerta, & falsitati subiecta: & præterea docet, causam esse huius commerciũ, quod habet anima cum corpore: nam ex isto commercio prouenit, quod voluntas moueatur passionibus, & inclinationibus corporis, & appetitus sensitiui; &, ex consequenti, quod lumen rationis perturbetur & obnubiletur, ita vt non possit bene iudicare de agendis; quoniam (vt docuit ARIST. 3. Ethicor.) *qualis vnus quisque est, talis ei finis videtur.* Et quamuis voluntas possit in singulis casibus superare appetitum passionum; tamen in omnibus collectiue non poterit, vt postea explicabimus. *Item* hoc docet experientia, *& tandem* argumenta, quibus dubio præcedenti probauimus similem conclusionem de veritatibus speculatiuis, habent maiorem vim respectu moralium; quoniam passiones & praui affectus multo magis impediunt veritatem iudicij practici, quam speculatiui, vt dixi dubio præcedenti; & *præterea* non sufficit ad veritatem iudicij practici cognitio principiorum vniuersalium, sicut ad veritatem speculatiui, sed requiritur cognitio particularium circumstantiarum, in qua solet esse magna difficultas.

SED QVÆRI potest, quid dicendum sit quantum ad hoc de homine in statu naturæ integræ, & in statu iustitiæ originalis? nam supponimus, quod in puris naturalibus pateretur eandem difficultatem vt supra dixi. RESPONDETVR, quod *in priori* statu non posset homo semper, & circa omnia moralia collectiue sumpta, habere vera iudicia practica; quoniam (vt supra diximus) homo in illo statu possit incidere in aliquod peccatum veniale; imo non posset diu & per longum tempus vitare peccata venialia, quoniam hoc est effectus iustitiæ originalis; ergo similiter non posset vitare, quin incideret in aliquem errorem practicum; patet *ista consequentia*, quoniam *vel* huiusmodi error præcedit quodcumque peccatum (vt DIVVS THOMAS docet) *vel* saltem peccata sunt occasiones incidendi in ipsum. *Item* homo in illo statu non posset cognoscere omnes veritates speculatiuas collectiue sumptas: ergo neque practicas; patet *consequentia*, quia (vt dixi paulo superius) difficilius cognoscuntur omnes istæ veritates, quam illæ. *In posteriori* vero statu posset homo semper, & circa omnia moralia collectiue sumpta, iudicare vere; probatur, quoniam homo in statu iustitiæ originalis poterat vitare omnia peccata, tam mortalia, quam venialia; ergo & poterat vitare omnem errorem A practicum; patet *consequentia*, quia nullus est error practicus, qui non sit occasio, vel effectus peccati. *Item* homo in illo statu cognosceret vniuersalia principia moralia, & nihil haberet, quod ipsi esset impedimento, ne deduceret bene conclusiones particulares ex huiusmodi principijs: ergo posset habere veram cognitionem omnium moralium in particulari, & hæc est expressa sententia D. THOM. 1. p. q. 94. art. 4.

§ 4. *Diruuntur fundamenta contrariæ opinionis.*

AD PRIMVM respondetur, nullum ex illis tribus testimonijs fauere oppositæ sententiæ; nam *primum* intelligitur de eo, quod oportet orare in ordine ad salutem æternam, de qua Paulus in præcedentibus loquebatur: & sensus est, iuxta expositionem CHRYSOSTOMI, THEOPHYLACTI, & OECVMENII. Spiritum sanctum adiuuare infirmitatem nostram, quæ tanta est, vt neque valeamus B cognoscere, quid nobis magis expediat ad consequendum finem istum, vt id à Deo oratione petamus; cuius signum est, quod sæpe inutilia petimus; quæ sententia intelligenda est in ijs casibus, in quibus non est præcepto aliquo definitum, quid sit ad salutem necessarium; vt cum Paulus petebat, auferri à se stimulum carnis, & Moyses petebat ingredi terram promissionis.

Et secundum testimonium intelligitur de cognitione rerum pertinentium ad finem supernaturalem, quia expresse fit ibi sermo de officio ministrandi in nouo testamento, & concurrendi, saltem ministerialiter, ad eius effectus; nam cum Paulus dixisset, se assumptum fuisse ad hoc ministerium; & retulisset hunc admirandum eius effectum, quia ipso ministro Christus inscripsisset, non atramento, sed spiritu Dei viui legem, non in tabulis lapideis, sed in cordibus Corinthiorum; humilians se, tribuit hoc Deo, sicut solet facere, quotiescunque magnum aliquid dicit de ipso, & ideo inquit: *Non quod sufficientes simus &c.* qua- C si diceret, non est hoc tribuendum nostris viribus, sed gratiæ Dei; nam nos, quantum attinet ad facultatem naturæ nostræ, impares sumus, non solum ad tantum ministerium, sed etiam ad concipiendum mente eius excellentiam. Quare ex testimonio isto non potest colligi insufficientia naturæ humanæ ad cognoscendum veritates practicas naturales: sed solum ad cognoscẽdum veritates pertinentes ad salutem æternæ vitæ; ad quam etiam pertinebat ministerium, de quo loquitur Paulus, & ita exponitur testimonium hoc ab authoribus supra citatis, & in eodem sensu adducitur à concilio ARAVSICANO 2. cap. septimo.

Verum est, quod DIVVS THOM. dicit hic ad tertium, sensum esse, quod semper indigeamus diuino auxilio ad cogitandum quodcunque, in quantum mouet intellectum ad operandum; vbi per *diuinum auxilium*, intelligit concursum generalem, quo omnes causæ secundæ mouentur à Deo ad operandum: sed non placet, *tum quia* Paulus loquitur de effectu supernaturali, ad quem non sufficit concursus generalis: *tum*

etiam

etiam quia ad actus malos indigeremus concursu generali, & tamen respectu eorum non dicitur, *quod non possimus cogitare aliquid à nobis &c.*

Et tandem, quia testimonium hoc adducitur à concilio loco citato, ad probandum, quod indigeamus illuminatione, & inspiratione spiritus sancti.

Et tandem tertium est quædam pars orationis, quam Iosaphat populo adstante fundebat ad dominum, vt eos eriperet à periculo, in quo erant constituti, quia iam instabat aduentus inimicorum, quibus non poterant resistere; & ita non intelligitur de ignorantia veritatum moralium, & de necessitate diuinæ gratię ad cognoscendum eas: sed sensus est, *cum ignoramus quid agere debeamus*, hoc est cum nesciamus quid possimus facere, vel potius, cum videamus nihil posse à nobis fieri, vt è tanto periculo euadamus; *hoc solum habemus residui vt oculos &c.* hoc est, hoc vnum remedium nobis restat, vt ad te confugiamus, & à te auxilium petamus; nam per *esse oculos ad eum, ad alium, vel leuare aut dirigere oculos ad aliquem*, solet in scriptura significari petere auxilium ab eo, vt Psal. 122. *Ad te leuaui oculos meos &c.* Et postea, *sicut oculi ancillæ in manibus dominæ suæ: ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum donec misereatur nostri*. Et Psal. 120. *Leuaui oculos meos in montes, vnde veniet auxilium mihi.*

Ad confirmationem respondetur *primo*, omnia testimonia adducta in antecedenti posse intelligi de notitia requisita ad sciendum, quid sit faciendum in ordine ad finem supernaturalem: quia hunc desiderabat Dauid consequi. *Secundo* respondetur, quod quamuis possimus viribus naturæ consequi cognitionem veritatum moralium, possumus etiam oratione eam petere à Deo: *primo*, quia non possumus eam consequi respectu omnium collectiue, nec sine admixtione errorum, & dubitationum; *Secundo* quia non ita facile consequemur eam, sicut cum Dei auxilio; & *tertio*, quia volumus ita eam consequi, vt nobis sit vtilis ad obtinendum salutem æternam. Quarę non petimus in oratione hanc cognitionem præcise, quatenus potest viribus nostris obtineri: & ideo non sequitur inconueniens, quod Sancti obijciebant hæreticis; nam hæretici dicebant, nos viribus nostris posse præstare totum id, ad quod petitur diuinum auxilium.

Ad secvndvm respondetur, vtramque consequentiam loqui de scientia eorum, quæ fieri debent in ordine ad æternam salutem, quod de Millevitano colligitur ex eo, quod loquitur de scientia agendorum, ad quę requiritur charitas, & de Aravsicano est manifestius, quoniam cap. 7. supra citato, expresse loquitur de hac scientia, & idem responderi potest ad testimonia Innocentii primi, quoniam expresse loquitur de cogitatione sancta, & de consilio pertinente ad pietatem. *Item* possunt omnia ista testimonia exponi iuxta secũdam conclusionem.

Ad tertivm respondetur, argumentum *in primo* testimonio loqui de diminutione ignorantiæ, quantum ad eam partem, quæ opponitur cognitioni supernaturali: sicut etiam loquitur de diminutione concupiscentiæ, quatenus repugnat charitati; & *in secundo*, de scientia, quæ requiritur vt homines semper faciant id, quod iustum est, ita vt nunquam peccent, quoniam in principio illius capitis proponit explicandum hanc quęstionem, cum homo adiuuante diuina gratia possit in hac vita sine peccato esse, cur non sit? Et tandẽ *in tertio*, de actu recte sapiendi & intelligendi &c. pro vt conducit ad pietatem, & ad finem supernaturalem, vt ex verbis adductis constat.

Ad vltimvm, *concesso antecedenti*, si intelligatur de omnimoda liberatione ab ignorantia; neganda est *consequentia*, quia ignorantia non est tanta, vt impediat cognitionem singularum veritatum practicarum; quamuis impediat cognitionem omnium collectiue.

Circa vltimam conclusionem est

DVBIVM TERTIVM.

Vtrum ad cognoscendum veritates supernaturales sint satis vires naturæ: vel potius requiratur auxilium gratiæ?

§ 1. *Tituli explicatio.*

Vbi pro explicatione titvli *aduerte* ex doctrina D. Thom. 2. 2. quæ. 6. art. 4. quod, cum ad cognitionem veritatum fidei, quæ pertinet ad istas supernaturales, de quibus nunc loquimur, requirantur duo, scilicet, *propositio* ipsarum veritatum & *assensus* intellectus; etiam poterit inquiri, an ad vtrumque sit necessarium auxilium diuinæ gratiæ. Et quidem *quantum ad primum*, nulla fuit vnquam in ecclesia disputatio, sed ab omnibus, etiam ab hæreticis, fuit semper receptum, requiri, quod propositio istarum veritatum, fiat à Deo media reuelatione, vel interna, vel externa; &, ex consequenti, necessarium esse auxilium diuinæ gratiæ: quoniam ista reuelatio potest vocari *gratia reuelans*, & *proponens*, aut *instruens*. Et hoc admittebat etiam Pelagius, vt constat ex concilio Millevitano cap. 4. vbi contra ipsum, & eius sectatores definitur, non sufficere ad credendum veritates supernaturales, quod Deus adiuuet *reuelando* eas.

Et probatur aperte, gratiam istam esse necessariam: *primo* ex scriptura, nam Ioannis primo dicitur: *Vnigenitus, qui est in sinu patris ipse enarrauit*, 1. ad Corinth. 2. *Oculus non vidit Deus absque te &c.* & ad Romanos 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante?* & postea, *ergo fides ex auditu.*

Secvndo ex concilijs, nam hoc supponitur vt certum in concilio Millevitano loco citato, & in alijs concilijs infra citandis.

Tertio probatur ratione, quia istæ veritates sunt supernaturales: ergo non potuerunt aliter nobis innotescere, quam Deo eas aliquando reuelante,

& pecu-

& peculiariter de cognitione, quæ habetur per fidem, probatur, quia propria ratio credendi fide catholica est diuina reuelatio: ergo sublata ista reuelatione non potest intellectus habere assensum, qui sit fidei catholicæ.

Non tamen est necessarium, hanc reuelationem, siue propositionem fieri singulis immediate à Deo, sed satis est, fieri semel, & postea singulis applicari sufficienter; vt explicari solet in materia de fide.

Verum quantum ad secundum non est ita receptum apud omnes requiri auxilium gratiæ, nam aliqui hæretici simpliciter negant requiri; & catholici non conueniunt in reddenda ratione, propter quam requiratur, vt statim dicemus. Et de hoc proponitur præsens dubitatio, quare sensus tituli est, *vtrum facta sufficienti reuelatione, & propositione istarum veritatum, possit intellectus viribus suis, & cum solo concursu generali Dei, assentiri eis, an vero ad hoc indigeat speciali auxilio gratiæ.*

IN HAC RE dissentiunt hæretici à catholicis, & catholici inter se; & vt intelligatur, in quo differunt, *aduerte*, assensum de quo loquimur, posse tribus modis considerari, scilicet *in ordine ad aliquem finem extrinsecum*, ad quem diuina institutione ordinatur, verbi gratia, ad iustificationem, vel ad salutem æternam; & *secundum suam substantiam* & primariam entitatem, intelligendo isto nomine id, quod in ipso habet simpliciter rationem primæ & essentialis specificationis; *& quantum ad aliquid accidentale* siue hoc sit præcise modus illius primæ specificationis, siue alia specificatio, quæ, quoniam præsupponit illam dicatur accidentalis, & extra substantiam actus.

§ 2. *Hæresis Pelagij.*

HOc supposito fuit PRIMA SENTENTIA Pelagij qui, vt refert AVG. tom. 6. lib. de hæresi cap. 88. & multis alijs in locis, & constat ex concilijs Mileuit. & Arausicano contra ipsum congregatis, dicebat posse hominem cum solo concursu generali & sine auxilio gratiæ habere assensum circa veritates supernaturales perfectum omni ex parte, & sicut requiritur ad iustificationem & salutem. *Et fundamentum eius* est illud propter quod affirmat hoc idem de omnibus actibus necessarijs ad salutem etiam si versentur circa obiecta supernaturalia, scilicet quod alias non erit situm in potestate hominis exercere actus istos, sicut non est situm in eius potestate habere auxilium gratiæ.

§ 3. *Sententia aliquorum Catholicorum.*

SECVNDA SENTENTIA, est aliquorum ex catholicis qui dicunt posse hominem sine auxilio gratiæ habere assensum circa veritates istas similem & eiusdem speciei quantum ad substantiam actus cum illo quem haberet adiutus auxilio gratiæ; tamen dissimilem quantum ad reliqua, quia neque erit qualis requiritur ad iustificationem, neque tam perfectus vel quantum ad omnem specificationem, vt aliqui dicunt expresse, vel

A saltem quantum ad intensionem & certitudinem, aut alios modos ex ijs qui solent conuenire actibus intellectus vt alij dicunt. Non negantes primam hanc sententiam sequuntur SCOT. in 3. dist. 23. quæst. 1. GABRI. eadem distinct. quæst. 2. art. 2. in probatione secundæ conclusionis, quamuis postea art. 3. in solutione primi dubij dicat habitum fidei infusę perficere animam in actu secundo, quoniam anima cum fide infusa, & potentia causat perfectiorem actum credendi, & quantum ad actus substantiam, & quantum ad intentionem, & quantum ad assentiendi firmitatem. ALMAINVS q. 3. in solutione primi dubij post vltimam conclusionem. DVRAN. in 2. dist. 28. q. 2. MOLINA lib. de concor. lib. arb. cum gratię donis ad art. 13. quæst. 14. disp. 7. CAPRE. in 3. d. 24. quæst. 1. art. 3. in solutione ad primum, & quartum SCOTI contra secundam conclusionem, & CAIET. in hoc art. & art. 4. sequenti. FVNDAMENTVM huius sententię est hoc, veritatibus fidei sufficienter explicatis & propositis tanquam reuelatis à Deo, potest homo viribus naturæ

B cum solo concursu generali assentiri, & sine auxilio gratiæ, sed actus quo homo sic assentitur est eiusdem speciei quantum ad substantiam actus cum eo quo assentitur eisdem veritatibus adiutus auxilio gratiæ, ergo homo viribus suę naturę & sine auxilio gratiæ potest habere assensum circa veritates fidei similem quantum ad substantiam actus cum eo quē habet adiutus auxilio gratiæ. *Maior* ab autoribus citatis probatur multis argumentis de quibus postea dicemus aliquid, & referūtur atque explicantur late à MOLINA libro de concordia liberi arbitrij cum donis gratię art. 13. q. 14. disp. 7. *minor* etiam probatur quoniam assensus elicitus auxilio gratiæ habet speciem naturalem, siue simul habeat aliam supernaturalem, siue non, de quo modo non disputamus, & hæc species necessario erit prima & ex consequenti substantialis in isto actu, quia vel erit in eo sola, vel si fuerit coniuncta cum altera supernaturali præsupponetur ei vt fundamentum ipsius sicut natura præsupponitur perfectionibus supernaturalibus. *Quod* vero actus iste habeat hanc speciem naturalem pro-

C batur tripliciter, *primo* quia obiectum quod determinat actum elicitum viribus naturæ etiam terminat actum istum de quo loquimur ergo sicut dat speciem naturalem illi assensui ita etiam dat huic. *Secundo* quia intellectus secundum propriā virtutem naturalem præbet influxum ad istum assensum & est eius principium, alias totus influxus esset ab auxilio & intellectus nihil ageret, ergo iste assensus habet speciem naturalem: patet *consequentia*, *tum* quia vt docet DIVVS THOMAS supra quæst. 1. art. 3. actiones sumunt speciem à principijs efficientibus, & ex consequenti vbi principium actionis fuerit naturale etiam actio habebit speciem naturalem: *tum etiam* quia principio efficienti semper respondet in obiecto aut termino ratio formalis proportionata, ergo si assensus iste habeat principium naturale sequitur quod etiam terminetur ad obiectum secundum aliquam rationem formalem naturalem, & ex consequenti nihil ipsi deerit vt habeat speciem naturalem. *Tertio* quia iste assensus habet ab intellectu secundum proprias vires illius quod sit intellectio potius quam actus alterius poten-

tiæ, &

tiæ, & quod sit assensus potius quam dissensus, ergo & quod sit in aliqua specie quæ cum non possit esse supernaturalis quoniam intellectus non cõcurrit ad eam virtute supernaturali erit necessario naturalis.

Confirmatur totum hoc fundamentum quoniam CONCILIVM ARAVSICANVM canon. 6. & TRIDEN. sess. 6. decreto de iustificatione canon. 3. non definiunt absolute necessarium esse auxilium gratiæ ad credendum, sed ARAVS. addit. *sicut oportet*, & TRIDEN. *sicut oportet vt iustificationis gratiam conferatur*, quibus verbis concilia satis innuunt distingui in actu fidei substantiam, hoc est, speciem substantialem à modo superaddito substantiæ; & ad primum non requiri auxilium gratiæ sed solum ad secundum; quoniam verbum *sicut oportet* videtur significare modum & non substantiam.

§ 4. *Ostendit non posse hominem viribus naturæ assentiri veritatibus fidei sicut oportet ad salutem, sed indigere auxilio supernaturali ex parte intellectus & voluntatis ad ipsam substantiam actus: licet possit naturaliter elicere alium actum ordinis naturalis, & specie distinctum ab eo qui requiritur ad iustificationem.*

PRIMA CONCLVSIO, *non potest homo suis tantum viribus naturalibus & cum solo concursu generali assentiri veritatibus fidei, sicut oportet ad iustificationem & salutem, sed indiget ad id peculiari, & supernaturali auxilio Dei.* IN hac conueniunt omnes *catholici* contra Pelagium & eius sectatores, & est certa secundum fidem. *Probatur primo*, quoniam est expresse definita in CONCILIO ARAVSICANO 2. & TRIDEN. quorum testimonia referemus statim.

Confirmatur quoniam alias sequeretur quod initium iustificationis esset à nobis, contra doctrinam CONCILII TRIDENTINI sessione sexta. decreto de iustificatione cap. 5. vbi sic habetur: *declarat præterea ipsius iustificationis exordium in adultis à Dei per* CHRISTVM IESVM *præueniente gratia sumendum esse*; & *probatur sequela*, quoniam idem CONCILIVM statim vt explicet qua ratione exordium hoc sumatur à gratia, inquit, *vocantur scilicet peccatores, vt qui per peccata adeo auersi erant, per eius excitantem atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationẽ, eidem gratia libere assentiendo & cooperando disponantur*, quod vero peccatores incipiant disponi per fidem docet cap. sequenti his verbis: *disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia & adiuti fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum credentes vera esse quæ diuinitus reuelata & promissa sunt.* SECVNDO PROBATVR ex *Scriptura*, nam ad Philippenses primo, dicitur, *vobis datum est pro Christo non solum vt in eum credatis, sed etiam vt pro illo patiamini*; ad Ephesios 2. *gratia salui facti estis per fidẽ non ex vobis, Dei enim donum est*; quæ testimonia CONCILIVM ARAVSICANVM cap. 5. intelligit de ipsa fide, & non solum de tolerantia laborum pro CHRISTO & de gratia. Ioan. 6. *hoc est opus Dei vt credatis in eum quem misit ille*, & inferius, *nemo potest venire ad me nisi pater qui misit me traxerit eum*, & intelligitur *de venire* per fidem, vt constat ex antecedentibus, & ex CONCILIO ARAVSICANO cap. 8. vbi testimonium hoc adducitur ad probandum neminem posse solis viribus liberi arbitrij per semetipsum conquirere mysterium salutis æternę. Et ad idem adducitur ibidem illud 1. ad Corinthios 12. *nemo potest dicere Dominum Iesum Christum nisi in Spiritu sancto*, plura alia testimonia referunt SOTO lib. 1. de natura & gratia cap. 8. DRIEDO libr. de captiu. & redempt. generis humani tract. 4. corp. 2. p. 2. 4. & 5. & VEGA lib. de iustific. quæst. 9. *Rationes* & testimonia AVGVST. pro hac conclusione adducemus postea.

SED CIRCA eam *aduertendum* est debere intelligi de illo assensu non solum quando coniunctus est cum alijs actibus supernaturalibus, quibus homo disponitur, verbi g. spei, charitatis &c. aut cum ipsa actuali receptione gratiæ iustificantis, sed etiam quando est solus & separatus ab his omnibus, itaque assensus ille si sit qualis requiritur ad iustificationem, habet per se & intra latitudinem cognitionis tantam perfectionem vt non possit elici sine supernaturali auxilio gratiæ. *Probatur* quoniam hæc CONCILIA ex quibus colligitur ista conclusio sæpe enumerant simul cum actu fidei, alios actus; tamen loquuntur disiunctiue de vnoquoque eorum vt constabit ex eorum verbis quæ paulo inferius referemus & peculiariter. TRIDENT. cap. 6. supra citato dicit fidem quatenus antecedit liberam conuersionem peccatoris in Deum prouenire à gratia excitante & can. 28. definit fidem quę manet amissa gratia per peccatum esse veram fidem & sufficientem vt qui eam habet sit christianus.

Sed quæres, an homo solum ex parte intellectus indigeat auxilio gratiæ vt habeat prædictum assensum circa veritates fidei, vel etiam ex parte voluntatis.

Ad hoc sit SECVNDA CONCLVSIO, *auxilium Dei supernaturale requiritur non solum ex parte intellectus, sed etiam ex parte voluntatis vt homo assentiatur veritatibus fidei, sicut oportet ad iustificationem & salutem.* *Contrarium* senserunt *quidam hæretici* qui vt refert HILARIVS in epistol. ad AVGVST. quæ habetur inter opera ipsius AVGVST. tom. 7. ante librum de prædest. 55. dicebant voluntatem credendi esse naturalem, ita vt viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ possimus velle assentiri veritatibus fidei nobis propositis, & vt ibidem refert HILARIVS adducebant pro suo errore AVGVSTINVM qui tom. 4. in libro expositionis quo explicat quasdam propositiones ex *epist. ad Rom.* propositione 60. 61. & 62. verum ipse AVGVST. occasione huius epistolæ scripsit librum de prædestinatione Sanctorum in quo potissimum intendit probare non solum augmentum fidei, sed etiam initium per quod intelligitur illa voluntas credendi esse donum Dei, & ita cap. 3. illius lib. fatetur se antequam esset episcopus fuisse in illo errore & retractat eum, & refert se idem fecisse lib. 1. retract. cap. 23. & in eadẽ persistit sententia to. 3. de spirit. & litt. cap. 33. & tom. 7. libr. 1. de gratia CHRISTI cap. 31. & libr. 1. contra duas epist. Pelagianorum cap. 3. & 19. & lib. 4. cap. 5. & lib. de dono perseuerantiæ cap. 2. Et PROBATVR PRIMO

testimonijs Conciliorum; nam in primis MILEVITANO capite 4. definitur gratiam Dei esse necessariam, vt quod faciendum cognouerimus etiam facere diligamus atque valeamus, ergo postquam alicui proponitur credenda esse mysteria fidei necessaria est gratia Dei, vt velit credere, & vt possit credere.

Neque potest, negari quod Concilium loquatur de gratia supernaturali, quæ distinguitur à concursu generali, vt dixi dubio præcedenti & colligitur ex eo quod in principio illius capitis gratia cuius necessitas in eo explicatur, in eo non appellatur simpliciter *gratia Dei*; sed cum hoc additione *per Iesum Christum Dominum nostrum*, quæ tantum solet apponi cum sit sermo de gratia pertinente ad CHRISTVM. Item, in Concilio ARAVSICANO secundo, capite quinto sic habetur, *si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei ipsum credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium, non per gratiæ donum id est per inspirationem spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, & naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus aduersarius probatur, &c.* quibus verbis & affectus credulitatis, & correctio voluntatis ab infidelitate ad fidem appellatur donum gratiæ, & capite 7 *si quis per naturæ vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertinet vitæ æternæ cogitare, eligere siue salutari idem euangelizanti prædicationi consentiri posse confirmat absque illuminatione, & inspiratione spiritus sancti, qui dat omnibus suauitatem in consentiendo, & credendo veritati heretico fallitur spiritu.* Vbi CONCILIVM semper replicat *vtrumque adiutorium*, & *ambas operationes* requisitas ad credendum sicut oportet ad iustificationem. Et tandem Concilium TRIDENTINVM sessione 6. capite 5. supra citato docet vt homo disponatur ad iustificationem, necessarium esse, quod Deus per spiritus sancti illuminationem tangat eius cor; vbi nomine *cordis* non intelligitur nudus intellectus; sed simul cum voluntate vt constat ex eo quod statim inquit CONCILIVM hominem, ita accipere illam inspirationem vt possit eam abijcere, & non possit sine gratia Dei mouere se ad iustitiam libera sua voluntate, & ex principio capitis 6. sequentis, vbi sic habetur *disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia & adiuti fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum credentes vera esse quæ diuinitus reuelata & promissa sunt.* Vbi Concilium actum illum credendi appellat *liberum motum*, & ex consequenti supponit necessarium esse adiutorium gratiæ excitantis ex parte voluntatis, quæ est principium formale libertatis in nostris actibus vt homo eliciat actum credendi. *Et idem* colligitur cano. 3. eiusdem sessionis, & ex CÆLESTINO primo epistola prima ad episcopos Galliæ capite 9. 11. & 12. & ex INNOCEN. primo epistola 25. & 26.

SECVNDO probatur ex scriptura, nam in primis omnia testimonia quibus probatur necessarium esse auxilium gratiæ ad credendum confirmant hanc conclusionem, quoniam credere quamuis sit actus intellectus tamen est actus voluntarius, & quantum ad hoc pendet ab actu voluntatis, tanquam à forma. Et præterea Actuum 16. dicitur, *cuius* (scilicet lydiæ purpurariæ) *Dominus aperuit cor intendere his, quæ dicebantur à Paulo.* Hoc est vt crederet. vbi nomine *cordis* significatur voluntas & Psal. 1.8. *inclina cor meum in testimonia tua* Ezech. 16. *Ab omnibus idolis mundabo vos, & dabo cor nouum*, & sæpe alibi, & Ioan. 12. *propterea non poterant credere, quia iterum dixit Esayas, excæcauit eorum oculos, & indurauit eorum cor*, hoc est, quia non illuminauit eorum intellectus, nec emolliuit voluntates, nam dicitur excæcare, & indurare quatenus subtrahit auxilia non quidem ea quæ sunt necessaria simpliciter, sed maiora & efficaciora, vt explicui in materia de peccatis; ergo ad credendum requiritur duplex auxilium quorum vnum sit illuminatio intellectus, & alterum emollitio voluntatis.

TERTIO probatur ratione, quoniam ad credendum requiritur pia affectio voluntatis, quę efficaciter determinet & moueat intellectum; ergo etiam requiritur auxilium supernaturale ex parte voluntatis: *patet consequentia*, quia voluntas non potest suis viribus solis mouere efficaciter ad actum supernaturalem cuiusmodi est credere, sicut oportet ad iustificationem.

Confirmatur, quoniam illa pia affectio voluntatis habet obiectum supernaturale; ergo ad eam requiritur auxilium supernaturale. *Patet consequentia*, quia ex supernaturalitate obiecti, colligitur optime supernaturalitas actus, & ex hac necessitas gratiæ in principio elicitiuo; quare nullo modo est tolleranda sententia SCOTI, qui in 3. dist. 25. quæstione 2. dicit vniuersaliter posse voluntatem suis viribus naturalibus mouere intellectum ad assentiendum veritatibus supernaturalibus assensu supernaturali ex habitu fidei.

SED ADVERTE decipi aliquos ex recentioribus Theologis circa sensum huius conclusionis, nam dicunt auxilium gratiæ solum requiri ex parte voluntatis quando actus credendi est coniunctus cum omnibus actibus, qui requiruntur ad vltimam dispositionem ad gratiam, & cum ipsa iustificatione, non tamen quando est solus, & seperatus ab his omnibus, quæ sententia mihi videtur plus quam falsa, neque amplius dico, quoniam Concilia expresse solum difiniunt requiri auxilium ex parte voluntatis ad actum credendi sicut oportet ad salutem, & non explicant in particulari an hoc sit intelligendum de isto actu quando est coniunctus cum iustificatione, vel etiam quando est ab ea separatus.

Sed quod dixi colligitur ex eis satis apparenter, *quoniam* non loquuntur determinate de actu credendi, quando est coniunctus cum reliquis actibus, qui requiruntur ad iustificationem, & cum ipsa iustificatione; sed vniuersaliter quando est talis vt quantum ex parte cognitionis, & intra propriam latitudinem sit sufficiens ad iustificationem siue postea subsequantur reliqui actus requisiti & ipsa iustificatio, siue non.

Et Confirmatur primo, quoniam actus fidei non habet quod sit qualis requiritur ad iustificationem, & salutem ex coniunctione cum reliquis actibus, quæ ad eam requiruntur vel cum ipsa iustificatione, sed ex parte proprij obiecti formalis supposita ordinatione Dei, & potest elici circa idem obiectum formale ab eo qui manet in peccato mortali & nullum alium actum exercet.

Confirmatur secundo, quonam si ille qui est in peccato mortali eliciat actum credendi circa illud obiectum formale, poterit adimplere præceptum supernaturale fidei; ergo ad eliciendum huiusmodi actum indigebit auxilio supernaturali ex parte voluntatis, & ex consequenti indigentia huius auxilij non prouenit ex eo quod actus iste sit coniunctus cum alijs actibus, vel cum iustificatione; sed ex propria natura ipsius. *Probatur prima* consequentia, quia præceptum supernaturale non potest adimpleri sine auxilio gratiæ, & præcepta pertinent ad voluntatem & potissimum per eam debent obseruari.

SED OBIICIVNT PRIMO authores oppositæ sententiæ, quod sequatur ex hac nostra, quod sicut in intellectu præter auxilium actuale ponimus habitum supernaturalem tamque necessarium non vt credat simpliciter, sed vt credat magis connaturaliter: ita propter eandem rationem sit ponendus alius habitus supernaturalis in voluntate ad imperandum actum fidei.

SECVNDO, quoniam actus fidei quando non coniungitur cum alijs actibus, qui constituunt vltimam dispositionem ad iustificationem, vel cum ipsa iustificatione potest imperari à voluntate propter motiuum aliquod temporale verbi gratia propter commoda temporalia, vt cum vult aliquis credere ne displiceat alicui homini à quo sperat hæc bona aut timet mala, vt docet AVGVSTINVS tomo quarto libro de catechi. rudibus capite 17. vbi expresse loquitur de fide sufficienti, vt aliquis sit Christianus, & intra Ecclesiam; vel propter motiuum malum vt cum quis vult credere propter inanem gloriam; ergo tunc non est necessarium auxilium supernaturale ex parte voluntatis; *patet consequentia*, quia motiuum temporale est proportionatum facultati naturali voluntatis, & ex consequenti non requiritur alia maior facultas ad operandum propter ipsum, & multo minus requiritur ad operandum propter malum motiuum.

AD PRIMVM respondent aliqui negando sequelam. Et ad probationem dicunt non esse eandem rationem de illis duabus potentijs respectu actus fidei, quoniam intellectus elicit eam immediate, & ideo ad suauem Dei prouidentiam pertinet infundere ipsi habitum, quo operetur per formam propriam, & ex consequenti magis connaturaliter, quam si operaretur, vt motus ab extrinseco, at vero voluntas non ita concurrit, sed solum applicando intellectum ad operandum; & ideo in ipsa non

A requiritur tanta perfectio vt operetur per formam sibi inhęrentem, sicut etiam in naturalibus respectu artificialium ponitur in intellectu practico habitus intellectualis artis, & tamen in voluntate, à qua pendet per se applicatio eius ad operandum non ponitur talis habitus.

SECVNDO respondetur concedendo sequelam, neque hoc habet peculiarem difficultatem in hoc casu de quo nunc loquimur; sed communem respectu conclusionis propositæ, & ita SCOTVS loco citato, vt defenderet non esse ponendam, hanc virtutem dixit vniuersaliter voluntatem sine auxilio supernaturali posse mouere intellectum ad actum fidei.

Et si quaras, an hæc virtus sit moralis vel Theologica. *Respondetur*, non esse Theologicam; sed moralem quoniam non habet Deum pro obiecto in recto; sed solum in obliquo, & in recto actum credendi Deo, non enim exercet suos actus immediate circa Deum, sed circa actum credendi, qui per ipsum impera-

B tur aut eligitur, sicut dici solet de virtute religionis.

Et si vlterius quaras, quomodo virtus ista possit etiam manere in eo, qui est in peccato mortali cum virtutes morales infusæ infundantur cum gratia, & etiam amittuntur simul cum ipsa gratia per peccatum mortale. *Respondetur* hoc esse intelligendum de virtutibus moralibus quæ per se sunt totales, hæc autem de qua loquimur non ita est totalis, sed moraliter censetur integrare virtutem fidei cum habitu, qui est in intellectu, & similiter actus istorum habituũ quamuis phisice, aut metaphisice distinguantur tamen moraliter constituunt vnum actum virtutis & humanum.

AD SECVNDVM respondetur primo argumentum illud parum fauere oppositæ sententiæ, quia solum probat quod in illis duobus casibus particularibus, scilicet quando motiuum voluntatis est naturale, aut malum non indigeat voluntas auxilio supernaturali, vt moueat intellectum ad credendum, non tamen quod hoc sit dicendum quotiescumque actus fidei est

C separatus à reliquis actibus, & à iustificatione quoniam bene potest, qui est in peccato mortali velle credere propter motiuum bonum, & supernaturale quamuis nullum alium actum eliciat.

Sed adhuc mihi videtur in nullo casu esse concedendum quod voluntas suis viribus solis possit mouere intellectum ad assensum fidei, qui sit qualis requiritur ad eius iustificationem. *Primo*, quia concilia adducta loquuntur vniuersaliter, & sine exceptione alicuius casus. *Secundo*, quia voluntas etiam in illis casibus mouet efficaciter intellectum ad actum credendi supernaturalem; ergo indiget auxilio supernaturali, probatur consequentia, *tum quia* virtus inferioris ordinis non est sufficiens ad mouendum efficaciter ad producendum effectum superioris ordinis, & alias nulla erit proportio inter mouens efficaciter, & suum mobile, neque poterunt comparari inter se vt actuale, & potentiale.

Tum etiam, quia voluntas non potest ita mouere intellectum nisi media volitione supernaturali; quia ex motione efficaci sequitur effectus non solum infallibiliter, & necessario ex suppositione sed etiam virtute ipsius motionis, & tamen ex actu naturali non potest sequi hoc modo actus supernaturalis; *Et tandem*, quia non possumus viribus naturæ velle efficaciter id quod non possumus ijsdem viribus facere.

ET IDEO ALITER Respondetur negando consequentiam si antecedens intelligatur de actu fidei, qui sit qualis requiritur ad salutem. Et ad probationem dicendum est, quod in illis casibus voluntas habet *duplex motiuum vnum proximum*, quod est bonitas quędam supernaturalis, quæ est in ipso actu credendi elicito sicut oportet ad salutem, nam credere isto modo est quoddam bonum non solum in genere entis, sed etiam in genere moris, & neutro modo est bonum naturale, quia neque est perfectio naturalis intellectus cum intellectus non habeat naturalem inclinationem ad talem cognitionem, neque est consonum rectæ rationi naturali, quamuis neque sit dissonum, sed supra eam, & ita ipsa immediate, & directe non dictat esse faciendum, quare vtroque modo erit bonum supernaturale.

Et alterum remotum, quod est illud bonum temporale, siue verum, siue apparens propter quod voluntas vult, quod intellectus credat, & quamuis hoc secundum sit proportionatum facultati naturali voluntatis, & ratione eius non indigeat voluntas auxilio supernaturali, tamen primum est improportionatum, quia est supernaturale, & ideo ratione eius indiget voluntas auxilio supernaturali; *Verum aduertendum* est, quod quando secundum motiuum est malum, siue ex sua specie, siue quia est volitum cum exclusione Dei tunc actus voluntatis est malus simpliciter in genere moris, ita quod nullam habet bonitatem moralem: sicut dixi supra quæstione 18. de actu cuius finis proximus est bonus, & remotus malus, vt cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, & ita bonitas supernaturalis non conuenit ipsi in genere moris, sed entitatiue, hoc est secundum entitatem quæ præsupponitur moralitati, sicut actui naturali malo conuenit bonitas naturalis secundum entitatem, quæ præsupponitur malitiæ morali, & hanc bonitatem sumit tanquam ab obiecto ab actu credendi quatenus habet etiam bonitatem supernaturalem in genere entis, & secundum eam terminat ipsum vt eius obiectum & effectus.

Neque est inconueniens quod actus iste quamuis sit peccatum procedat ab auxilio supernaturali, quia non procedit ab eo quatenus terminatur ad finem remotum in quo habet malitiam, sed quatenus terminatur ad obiectum proximum à quo habet bonitatem supernaturalem in genere entis.

Sed adhuc potest obijci contra conclusionem, quia volitio credendi præsupponit iudi-

A cium quo intellectus iudicet volendum esse credere, sed hoc iudicium est naturale, ergo etiam volitio credendi est naturalis, & ex consequenti non requiritur ad eam auxilium gratiæ, consequentia patet, quia voluntas ex natura sua inclinatur ad sequendum iudicium intellectus; ergo si intellectus naturaliter potest iudicare credendum esse, etiam voluntas naturaliter poterit velle credere: Maior etiam patet quia vt voluntas moueatur ad aliquid faciendum necessarium est, quod præcedat in intellectu iudicium de eius bonitate & conuenientia vt Diuus THOMAS docet supra quæstione 9. articulo primo ad quintum, & quæstione 13. artic. 1. ad secundum: *Et quamuis* aliqui hoc negent, & dicant sufficere apprehensionem vel cognitionem speculatiuam, tamen idem argumentum fieri potest de quocumque actu, qui debeat præsupponi in intellectu vt necessarius ad determinationem voluntatis.

Et tandem minor probatur, tum quia obiectum formale illius iudicij non est supernaturale,
B quoniam ratio formalis iudicandi scilicet assentiendi, quæ se tenet ex parte obiecti est naturaliter cognoscibilis; nam ratio ista non est aliud quam testimonia & motiua, quæ reddunt credibiles veritates fidei: *tum etiam* quia si iudicium illud sit supernaturale, cum non sit euidens, quia in via non datur notitia euidens supernaturalis de mysterijs fidei erit ineuidens, & ex consequenti ad ipsum erit necessaria pia affectio voluntatis, & ita dabitur processus in infinitum in actibus intellectus & voluntatis.

Et tandem, quoniam alias sequeretur quod actus fidei non sit in nobis primus actus supernaturalis, & ex consequenti neque initium, & fundamentum iustificationis sicut Concilia loquuntur siquidem iudicium de quo loquimur pręcedit non solum actum fidei, sed etiam voluntatem credendi.

Ad hoc argumentum, quod est valde difficile multa dici solent quę latius sunt examinanda in materia de fide, nunc breuiter respondetur negando minorem, & vt rationem huius reddamus *aduerte dupliciter posse* intelligi
C quod iudicium illud sit supernaturale *Primo*, solum ex parte principij, & non ex parte obiecti formalis, scilicet, quia licet ratio formalis propter quam intellectus determinatur ad illud iudicium sit naturalis, nimirum manifestatio credibilitatis facta per signa vel motiua humana, tamen Deus supernaturali auxilio excitat, & mouet intellectum ad huiusmodi iudicium non quia id postulat suum obiectum; sed quia ordinatur ad finem supernaturalem extrinsecum, scilicet ad motionem voluntatis & intellectus ad actum supernaturalem credendi, sicut etiam solet Deus mouere supernaturaliter ad impletionem præceptorum naturalium in ordine ad finem supernaturalem.

Secundo ex parte vtriusque scilicet quia & hoc iudicium procedit ex auxilio supernaturali Dei, & præterea habet rationem formalem motiuam,

vel terminatiuam supernaturalem. Et mihi quidem videtur negari, non posse quod iudicium illud sit saltem priori modo supernaturale, quia in CONCILIO MILEVITANO cap. 4. definitur esse donum Dei scire, quid facere debeamus, ex quo bene sequitur quod etiam iudicare quid facere debeamus circa receptionem fidei sit donum Dei & effectus suæ gratiæ. Et in ARAVSICANO secundo cap. 7. definitur non posse nos sine auxilio gratiæ cogitare bonum aliquid quod ad salutem vitæ æternæ pertineat & cap. 9. definitur esse diuini muneris quod recte cogitemus. CELESTINVS PRIMVS in epistola prima ad episcopos Galliæ cap. 9. definit omnem sanctam cogitationem, & pium Concilium esse ex Deo, & ad idem refert testimonium ex quadam epistola ZOSINI Papæ, & AVGVST. tom. 7. lib. 2. contra duas epistolas Pelagij cap. 8. vt probet quod ad volendum bonum indigemus adiutorio gratiæ adducit illa verba 2. ad Corinth. 3. *non quia idonei sumus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, &c.* & inquit nos cogitare omne quod cupimus, & minus esse cogitare quam cupere, quare si primum non possumus sine gratia Dei minus poterimus secundum; & lib. de prædestinatione cap. 2. colligit ex eodem testimonio quod ante actum credendi est in intellectu alius actus quia etiam sit donum Dei, & non ex nobis hoc est ex sola virtute naturali, quoniam prius est cogitare quam credere, nullus enim credit aliquid nisi prius cogitauerit esse credendum, & non sumus idonei cogitare, &c. *Et quamuis* dicendo iudicium illud esse *supernaturale priori modo* sufficienter satisfiat omnibus illis testimonijs quoniam in eis solum definitur necessarium esse auxilium ad illud iudicium, & non explicatur an necessitas proueniat ex parte obiecti formalis vel aliunde, scilicet ex fine extrinseco, & etiam respondeatur probationibus minoris quam negabimus siquidem conceditur iudicium illud ex parte obiecti formalis, & quoad substantiam & speciem esse naturale, & consequenter esse euidens, atque adeo ad ipsum non requiri piam affectionem; *tamen* mihi vlterius videtur dicendum esse supernaturale *posteriori modo, quia* si ratio formalis obiectiua aut terminatiua illius iudicij est naturalis? ergo etiam ratio formalis terminatiua actus voluntatis est naturalis, quod est contra dicta. Patet consequentia, quia voluntas non potest velle facere aliquid propter aliquod motiuum nisi per intellectum proponatur huiusmodi motiuum; ergo neque potest velle credere propter motiuum credendi supernaturale nisi præcedat iudicium dictans, esse credendum propter illud motiuum.

Dices, quod iudicium illud simul versatur, circa materiam supernaturalem, & circa rationem credendi supernaturalem, tamen versatur circa vtramque materialiter, & sub ratione quadam naturali, hoc est quatenus vtramque intuetur vt manifestatam per signa & motiua humana, & ideo ipsum iudicium est naturale ex parte obiecti formalis, & nihilominus potest mouere voluntatem ad volendum credere propter rationem credendi supernaturalem.

A *Sed contra*, quia bonitas vel conuenientia, quæ est in ratione credendi supernaturali, si tantum cognoscatur per signa & motiua humana non est formaliter motiuum supernaturale; ergo quando intellectus proponit voluntati hanc bonitatem ita cognitam non proponit ei motiuum supernaturale formaliter, & ex consequenti voluntas sequens istam propositionem non operatur formaliter propter motiuum supernaturale.

Et sequendo hanc sententiam negandum est ad primam probationem illius minoris quod obiectum formale illius iudicij sit naturale, quia intellectus non solum iudicat credendum esse propter rationem credendi supernaturalem, & propter bonitatem supernaturalem, quæ est in tali actu credendi sed etiam ad hoc illustratur supernaturaliter à Deo, & non ducitur motiuis aut signis humanis.

Et ad secundum dicendum est iudicium illud esse ineuidens, & nihilominus non requiri ad ipsum piam affectionem voluntatis, quia est necessarium & non liberum, sicut infra dicemus de alijs B actibus pertinentibus ad gratiam prouenientem & excitantem.

Et ad tertium dicendum est, quod quamuis istud iudicium sit supernaturale, potest fides appellari initium & fundamentum iustificationis, *tum* quia iudicium sicut & pia affectio ordinatur ad ipsum actum credendi, & ideo moraliter reputatur vnus actus, sicut diximus de pia affectione, & actu credendi; *tum* etiam quia cum hoc dicitur de actu fidei sit comparatio tantum inter actus liberos, & ita non negatur quod alij actus supernaturales si non sint liberi possint esse priores, neque Concilia negant esse priorem vocationem & excitationem Dei. *Est autem aduertendum*, quod cum dicimus iudicium illud esse supernaturale non negamus quod intellectus sæpe habeat iudicium naturale, & fundamentum in discursu practico naturali, vt cum ex eo quod ea quæ proponuntur tali modo, & cum talibus circumstantijs sunt credenda, & quod mysteria fidei ita proponuntur colligitur mysteria fidei esse credenda, sed solum negamus quod hoc iudicium sit sufficiens & proportionatum ad mouendum voluntatem ad voli- C tionem supernaturalem credendi, & dicimus quod cum intellectus hoc facit & quasi præstat quod in se est, tunc Deus vel quando alias sibi placet inserit se per dona sua supernaturalia & illustrat supernaturaliter intellectũ, vt producat iudicium illud supernaturale; diciturque Deus illustrare intellectum, quia suo particulari, & supernaturali influxu concurrit cum ipso ad illud iudicium.

Et si quæras, an posito isto iudicio necessario sequatur pia affectio voluntatis ad credendum, *Respondetur* negatiue alias primus actus fidei, non esset liber, quod non est dicendum.

Et si vlterius quæras, ad quam speciem cognitionis supernaturalis pertineat illud iudicium. *Respondetur* non pertinere ad fidem, quia præsupponitur ad piam affectionem quæ est causa primi actus fidei, sed pertinere ad speciem prudentiæ supernaturalis, quia est dictamen de aliquo

agibili in particulari, tamen non pertinere ad eam directe & simpliciter; sed reductiue tanquam inchoationem quandam prudentiæ, & ideo non esse conclusionem sillogismi deliberatiui neque præsupponere intentionem finis supernaturalis; neque cognitionem principiorum fidei, sicut etiam in naturalibus, quando voluntas primo habet actum volendi bonum honestum non est necesse, quod iudicium intellectus, quod præsupponitur ad huiusmodi actum sit conclusio sillogismi deliberatiui, neque quod præsupponit intentionem boni honesti, aut finis naturalis.

Tertia Conclusio. *Sed prouenit ex motione authoris natura auxilium gratia quod diximus requiri ad assensum circa veritates fidei, qui fit sicut oportet ad iustificationem non est necessarium solum propter aliquem modum ipsius assensus, sed propter eius essentiam & entitatem, ita vt cum solo concursu generali non possit homo elicere alium assensum, qui sit similis & eiusdem speciei cum isto quantum ad substantiam.* Hæc conclusio statuitur contra authores secundæ sententiæ; & *probatur*, quoniam assensus, qui est qualis requiritur ad iustificationem est supernaturalis quoad substantiam & entitatem; ergo non potest produci etiam quoad substantiam cum solo concursu generali; sed requiritur ad eum auxilium supernaturale; *consequentia patet, tum* quia concursus Dei ad aliquem effectum est idem cum ipso effectu prout est à Deo, vt postea dicemus; ergo si effectus est supernaturalis cuiusmodi est substantia huius assensus non potest produci cum solo concursu generali, qui pertinet ad ordinem naturæ: *tum etiam* quia concursus generalis prout distinguitur ab auxilio supernaturali accommodatur rebus pertinentibus ad ordinem naturæ; ergo non extenditur neque est sufficiens ad effectus supernaturales. *Antecedens probatur* multipliciter.

Primo, quia obiectum formale à quo iste assensus sumit speciem est supernaturale; ergo etiam eius substantia, & entitas est supernaturalis. *Consequentia patet*, quia si obiectum à quo sumitur species, & essentia huius assensus est supernaturale, etiam eius species, & essentia erit supernaturalis, & ex consequenti idem dicendum erit de substantia & entitate ipsius, quia nihil magis pertinet ad entitatem & substantiam cuiuscumque rei, quam eius species & essentia. *Antecedens vero* probatur explicando, in quo consistit supernaturalitas obiecti formalis huius assensus. *Pro quo aduertē*, quod vt assensus iste sit qualis requiritur ad iustificationem non est satis, quod quomodocumque terminatur ad veritates fidei, sed requiritur quod terminetur ad eas, non innitendo euidentiæ, aut rationi vel authoritati humanæ, sed solum diuinæ authoritati; ita vt quamuis multæ rationes, & indicia atque signa naturaliter cognita, & authoritas humana inducant intellectum ad assentiendum, tamen ipse omnia ista transcendat, & quodammodo relinquat, & non propter ipsa, sed propter diuinam authoritatem assentiatur. Hoc autem excedit virtutem naturalem nostri

A intellectus, *tum quia* intellectus noster non potest extendi ad assentiendum alicui veritati, nisi manifestetur saltem eius probabilitas aut credibilitas per lumen naturale, vel immediate, vt fit in primis principijs, vel mediate vt in conclusionibus: *tum etiam* quia assensus iste superat in certitudine, quæ sumitur ex parte obiecti formalis, aut rationis assentiendi omnes naturales: ergo & obiectum formale ipsius superat in perfectione omnia obiecta formalia pertinentia ad ordinem naturæ, quoniam ad omnia ista possunt terminari assensus naturales, & ex consequenti ipsum pertinet ad ordinem supernaturalem.

Secundo probatur idem antecedens, quia non potest bene defendi necessitas gratię ad istum assensum, quam ex concilijs collegimus si dicamus ipsum non esse supernaturalem quantum ad substantiam; sed solum quantum ad aliquem modum, *quod probatur* discurrendo per singulos modos explicandi modum accidentalem in quo consistit supernaturalitas huius assensus.

B *Primus est* Scoti, qui in fine quæstionis citatæ dicit modum illum esse maiorem gradum intentionis.

Sed hoc facile impugnatur, *tum quia* vniuersaliter est falsum, quod perfectio requisita in actibus necessarijs ad salutem consistat in intensione sicut probari solet in materia de charitate cum explicatur quid sit, diligere Deum super omnia appretiatiue, *tum etiam* quia si assensus iste est naturalis quantum ad substantiam; ergo etiam quantum ad totam intentionem, quia cum intensio non importet entitatem distinctam ab entitate actus, sed gradum ipsius, est necesse quod sit eiusdem ordinis cum ipsa; ergo sicut virtus naturalis cum concursu generali est proportionata ad substantiam huius assensus, ita etiam ad quamcunque intensionem ipsius, aut saltem sufficiet augeri conatum virtutis naturalis & concursum generalem sine auxilio superioris ordinis.

Secundus modus est Durandi loco citato vbi inquit fidem infusam requiri ad assensum ipsum, vt homo assentiat faciliter contra intellectus duritiem ac firmiter & discrete contra intellectus errorem: atque ita constituit supernaturalitatem
C huius assensus in facilitate & firmitate, qua elicitur.

Sed hoc etiam potest facile impugnari, *quia imprimis* non potest dici quod propter solam facilitatem requiratur auxilium supernaturale ad istum assensum: *tum quia* Concilia super adducta definiunt necessariam esse gratiam ad assentiēdum simpliciter & absolute, & non ad assentiendum facilius, & ita in Mileuitano cap.5 damnatur qui dixerit gratiam requiri, vt qui dixerit, vt quod facere per liberum arbitrium iubemur facilius possimus implere tanquam etiamsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus implere; *tum etiam* quia ista maior facultas, potest consuetudine comparari. *Et tandem*, quia falsum est requiri facultatem illam ad actus necessarios ad salutem.

Neque satis est addere firmitatem, quia si firmitas sumatur pro certitudine quæ conuenit assensui ex

parte sui obiecti formalis, siue rationis assentiendi, sequitur quod obiectum formale sit supernaturale, & ex consequenti quod etiam ipse assensus quoad substantiam sit supernaturalis, vt argumento præcedenti deducebamus; *si vero* sumatur pro *adhesione intellectus*, quæ non prouenit ex meritis rationis formalis assentiendi, sed ex parte subiecti falsum erit consistere in tali formalitate supernaturalitatem huius assensus, aut propter eum requiri auxilium supernaturale, *cum* sæpe hæretici ita firmiter adhæreant suis erroribus sicut multi Catholici adhærent veritatibus fidei.

Vltimus modus dicendi est quem sequitur Molina loco citato paragrapho, nostram sententiam in fine vbi inquit modum illum in quo consistit supernaturalitas huius assensus esse speciem quandam accidentalem superadditam ipsius substantiæ, itaque dicit actum illum habere duas species vnam naturalem quæ quoniam est prior pertinet ad eius substantiam, & alteram supernaturalem quæ quoniam est posterior & supponit naturalem est extra eius substantiam & dicitur accidentalis sicut supra q. 18. diximus actus pertinentes ad genus moris habere duas species vnum in genere naturæ, & alteram in genere moris, & in priori consistere eorum substantiam & primam entitatem, posteriorem vero esse accidentalem, quamuis intra genus moris facta comparatione ad alias species morales quæ ei possunt adiungi dicatur essentialis vel substantialis & prima: & eandem sententiam defendit tam isto assensu quam de reliquis actibus nostris supernaturalibus, vt de contritione spe, & dilectione disput. 32. ad eundem articulum.

Sed vt intelligatur in quo cōsistit secundum istam sententiam vna quæuis harum specierum *aduerte* non esse eius sensum quod assensus iste habeat duas species pertinentes ad genus cognitionis, hoc enim impossibile est, sicut est impossibile intellectum in eodem assensu habere duo obiecta formalia, siue duas rationes formales assentiendi, vt explicabo in explicatione fundamenti secundæ sententiæ: sed quod habet duas species quarum prior pertinet ad genus cognitionis & consistit in quadam determinata ratione cognitionis, quæ sumitur ex obiecto formali, siue ex ratione assentiendi, posterior vero est extra genus cognitionis, & consistit in quadam ratione formali secundum quam iste assensus habet accommodationem, & commensurationē vt à Deo acceptetur per modum dispositionis in ordine ad formam, & finem supernaturalem, & ideo huiusmodi species non sumitur ex ratione assentiendi quia non est species cognitionis, sed ex eo vnde iste assensus habet prædictam commensurationem; & quia pure naturalia non possunt habere eam, quia esse aliquid commensuratum ad finem supernaturalem est transcendere ordinem ad finem naturalem quem pure naturalia respiciunt, ideo huiusmodi species sumitur à principio & termino à quibus iste assensus habuerit quod sit supernaturalis, & consequenter conuenit ipsi assensui quatenus procedit à principio supernaturali, & ordinatur in finem supernaturalem. Et hęc sententia proculdubio est Capreoli in 1.d.17.q 1. art. 3. in solutione ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, & ad argumenta 5. loco posita contra eandem conclusionem, & Caietani tom. 1. opusculorum tractatu 4. q. 1. *verum* Capreolus loquitur solum de actu charitatis & constituit speciem secundariam & supernaturalem in efficacia ipsius ad merendum finem supernaturalem. Et Caietanus loquitur de actu charitatis vt antecedit gratiam, & videtur insinuare solum conuenire ei supernaturalitatem propter extrinsecam acceptationem Dei nullo præsupposito ex parte actus ipsius ratione cuius sit commensuratus vt acceptatur à Deo tanquam dispositio in ordine ad formam supernaturalem, *in quo* minus bene loquutus est *quoniam* ad acceptationem præsupponitur ex parte actus commensuratio, atque adeo supernaturalitas vt acceptetur vt infra dicemus. *Hic modus* explicandi rem hanc sufficit ad satisfaciendum consilijs adductis quoniam quotiescumque dicunt necessariam esse gratiam ad istum assensum addunt aliqua verba quibus significant se loqui de eo quatenus habet accommodationem, & commensurationem ad finem supernaturalem, neque amplius postulabat error pelagianorum quem damnare volebant, & idem author docte aduertit disputatione 15. ad articulum citatum, & eodem modo explicat testimonia scripturæ.

Sed adhuc potest impugnari *primo*, quia falsum est quod species huius assensus quæ sumitur ex obiecto formali sit naturalis, quia obiectum formale est supernaturale vt probaui argumento precedenti, *deinde*, quia videtur ficta illa species secundaria supernaturalis; *nam* imprimis non satis explicatur quid sit præter hoc quod est assensum procedere à principio supernaturali, & tamen de hoc est controuersia quorsum debeat procedere à principio supernaturali si in seipso non habet aliquid supernaturale *dicens* esse ordinem ad finem supernaturalem.

Sed contra, quia vel causa huius ordinis in isto assensu est præcise principium supernaturale vt condistinctum ab intellectu, *vel ipse intellectus*, vt eleuatus supernaturaliter. *Primum* dici non potest, quoniam principium supernaturale in isto casu concurrit eleuando potentiam ad agendum ergo nullam speciem producit in assensu ad quam non concurrat & ipsa potentia, & alias assensus quantum ad illam speciem non esset actus vitalis.

Si vero dicatur secundum, sequitur quod terminus formalis illius ordinis sit obiectum cognitum ab intellectu cum producit assensum, & ex consequenti quod obiectum formale intellectus sit supernaturale, probatur sequela, quia intellectus vt exercens actū cognitionis non causat in suo actu ordinem ad obiectum nisi vt cognitum, sicut neque voluntas vt exercens actum volendi causat in ipso actu ordinem ad obiectum, quod non sit aliquo modo volitum.

Et Confirmatur, quia cum ista species non pertineat ad genus cognitionis, sequitur quod ratione eius non conueniat assensui certitudo sumpta pro infallibilitate quoniam hæc certitudo est proprietas cognitionis quatenus est cognitio, & ex hoc sequitur vlterius quod assensus fidei Christianæ nō excedit in hac certitudine assensum fidei humanæ, quia quoad substantiam non excedit iuxta sententiam istam.

Vltima Conclusio, *sine auxilio gratię potest*

homo assentiri veritatibus fidei, etiam vt reuelatis à Deo, tamen assensu naturali, & qui etiam quantum ad substantiam & speciem distinguatur ab eo qui requiritur ad iustificationem. PRIMA pars fere ab omnibus admittitur. Et *probatur* imprimis testimonio D. THO. qui 2.2. q. 5. art. 3. in corp. & ad primũ inquit hæreticum qui errat cum pertinacia circa vnum articulum fidei assentiri proprio iudicio, & propria voluntate reliquis articulis circa quos non errat, & eadem ratione videtur admissurus, quod etiam possit ex suis naturalibus assentiri omnibus, cum additio vnius articuli supra reliquos parum addat difficultatis.

A

Secundo probatur ratione, quia veritates fidei possunt proponi infidelibus cum argumentis & motiuis quibus sufficienter ostendatur credendas esse ipsas esse à Deo reuelatas: ergo infideles possunt viribus suæ naturæ id credere propter illa motiua. *Antecedens* probari solet multis medijs in materia de fide, & *consequentia nunc* probatur, quia quotiescumque sunt rationes & argumenta quæ rem aliquam reddunt credibilem possumus nostris viribus præbere assensum.

Et confirmatur, quia non minorem vim habent authoritas ecclesię & miracula atque reliqua motiua quæ sunt in religione Christiana ad persuadendum veritates fidei esse reuelatas à Deo quam authoritas historiagraphorum ad persuadendum vere contigisse ea quæ narrant aut esse in hoc mundo multa mirabilia quæ referunt de fontibus & alijs rebus naturalibus: ergo sicut viribus naturæ possumus ista omnia credere innixi authoritati narrantium, ita etiam possumus ijsdem viribus credere veritates fidei esse à Deo reuelatas, innixi illis motiuis. Plura argumenta pro hac conclusione adducunt authores citati pro secunda sententia & præcipue MOLINA.

B

Verum circa omnia est aduertendum, non probare quod ratio formalis assentiendi in isto casu sit diuina reuelatio, sed solum quod pertinet ad obiectum quod est materiale, quia licet id quod creditur sit veritates illas esse reuelatas à Deo, tamen assensus non innititur diuinæ reuelationi, sed lumini naturali quo iudicatur motiua illa esse sufficientia ad assentiendum; *& ex hoc patet* secunda pars conclusionis, quoniam quando ratio formalis assentiendi est naturalis, assensus est naturalis & distinguitur quoad substantiam & speciem ab eo cuius ratio formalis est supernaturalis cuiusmodi est ille qui requiritur ad iustificationem vt diximus.

C

§. 5. *Ad argumenta proposita pro prima & secunda sententia.*

AD FVNDAMENTVM pelagianorum respondetur quod vt dicatur esse situm in potestate nostra exercere actus supernaturales satis est quod auxilium supernaturale sit nobis præsto, & quod sit nobis liberum ei cooperari aut etiam resistere de quo plura dicemus postea.

AD FVNDAMENTVM secundæ sententię respondetur concedendo maiorem in sensu explicato in vltima conclusione, & negando minorem, & ad probationem negandum est quod assensus qui ratione obiecti formalis elicitur auxilio supernaturali habeat speciem naturalem.

Et ad primam huius probationem negandum est antecedens si intelligatur de obiecto formali, quod dat speciem assensui, nam licet eadem veritas terminet vtrumque assensum, tamen ratio formalis est diuersa quia terminat assensum elicitum viribus naturæ quatenus est cognoscibilis per rationem assentiendi supernaturalem.

Et si quæras cur non possit terminare secundum vtramque rationem posteriorem assensum, & ita dare ei duas species, sicut obiectum voluntatis secundum duas rationes obiectiuas, scilicet naturalem, & moralem terminat eius actum & ita dat ei duas species vnam in genere naturæ, & alteram in genere moris. *Respondetur*, difficile esse assignare rationem discriminis inter intellectum & voluntatem in communi quantum ad hoc, nisi dicamus ex ipso concilio, & modo operandi istarum potentiarum colligi hanc, quod rationes formales assentiendi nunquam subordinantur inter se, vt rationes assentiendi cum vna comparetur ad alteram, vt materiale ad formale ita vt prior non se habeat vt ratio formalis assentiendi, sed pertineat ad obiectum quod & materiale, & sic tota certitudo assensus commensuratur posteriori, vt cum hæreticus propter motiua humana assentitur alicui articulo fidei vt reuelato à Deo aut cum aliquis assentitur alicui propositioni vt probabili propter medium demonstratiuũ quo hoc manifestatur: at vero rationes formales volendi subordinantur inter se etiam, vt rationes volendi vt cum volumus obiectum propter diuersas bonitates quas habet ordinando vnam ad alteram, *& forte* radix huius discriminis est quod voluntas propter suam libertatem potest ita operari propter quamcumque ex illis bonitatibus ordinando eas inter se, intellectus tamen quia non est ita liber mouetur secundum exigentiam vltimæ rationis formalis; *aut etiam* est ratio huius quod rationes assentiendi distinctæ semper sunt causæ proprietatum incompossibilium & repugnantium in eodem assensu scilicet inæqualis certitudinis & charitatis: quod in casu de quo loquimur est manifestius quoniam ratio assentiendi naturalis est causa certitudinis cui non repugnat subesse falsum, ratio vero assentiendi supernaturalis est causa certitudinis, cui omnino repugnat subesse falsum.

Ad secundam probationem respondetur negando antecedens, si intelligatur de virtute naturali intellectus sumpta præcise secundum se, & sine eleuatione quæ fit per auxilium supernaturale neque ex hoc sequitur absolute quod intellectus nihil agat, quia agit vt eleuatus per auxilium, vt infra explicabo latius.

Et eodem modo, respondetur ad tertiam probationem negando antecedens si intelligatur de viribus intellectus præcise sumptis.

Ad confirmationem respondetur, concilia apposuisse illa verba vt explicarent quod definire intendebant & solum voluerunt definire necessariam esse gratiam ad credendum sicut oportet ad iustificationem & salutem; an vero quod actus credendi sicut oportet ad istum finem sit aliquid pertinens ad eius substantiam vel potius modus accidentalis ipsius noluerunt definire, quoniam non erat necessarium ad definitionem fidei contra Pelagianos, sed reliquerunt

runt Theologis disputandum atque explicandum vt dixi in fauorem secundæ sententiæ, & ita ex illis verbis neutra pars potest colligi non solum vt definita, sed neque vt insinuata à consilijs. *Aut secundo dici* potest concilia per illa verba intelligere modum substantialem & specificum actus credendi, & non accidentalem, ita enim circumloquuntur actum fidei Christianæ, quoniam hic est conueniens, & proportionata dispositio in ratione cognitionis ad iustificationem.

ARTICVLVS II.

Vtrum homo possit velle aut facere bonum absque gratia?

PRIMA CONCLVSIO. *Homo tam in statu naturæ corruptæ quam in statu naturæ integræ indiget auxilio diuino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum sicut primo mouente.*

SECVNDA CONCLVSIO. *In statu naturæ integræ poterat homo per sua naturalia velle & operari bonum suæ naturæ proportionatum quale est bonum virtutis acquisitæ.*

TERTIA CONCLVSIO. *In statu naturæ corruptæ quamuis homo possit per virtutem suæ naturæ facere aliquod bonum particulare tamen non potest operari totum bonum sibi connaturale ita quod in nullo deficiat.*

VLTIMA CONCLVSIO. *In vtroque statu indiget homo virtute gratuita superaddita virtuti ad operandum & volendum bonum supernaturale quale est bonum virtutis infusæ.*

CIRCA primam conclusionem aduerte, per *auxilium diuinum* in ea intelligi concursum generalem & appellari à D. THOM. primum mouens, quoniam est à Deo vt primo mouente ad omnes actus causarum secundarum vt explicui circa primam conclusionem articuli præcedentis.

CIRCA secundam conclusionē dubitat CAIETANVS, *quia vel* per naturam integram intelligit D. THO. naturam vt erat in statu innocentiæ cum dono iustitiæ originalis, & videtur falsa ista conclusio, quia quod homo potest per donum iustitiæ originalis non potest per sua naturalia, cum donum istud non reputetur inter naturalia, sed sit gratis concessum homini à Deo, *& præterea* etiam videtur falsa altera pars conclusionis vltimæ, quia in illo statu homo habebat gratiam, & ex consequenti non solum poterat bona moralia, sed etiam supernaturalia: *vel* intelligit naturam in puris naturalibus absque peccato & dono iustitiæ originalis, & gratiæ, & sic etiam est falsa ista conclusio, quia homo in puris naturalibus non amplius possit operari opera moraliter bona quam nunc in statu naturæ corruptæ.

Ad hoc multa dicit CAIETANVS, sed breuiter respondetur D. THO. per naturam integram intelligere naturam cum dono iustitia originalis quatenus integrabat perfectionem naturæ, & tollebat naturales defectus, & præscindendo à gratia siue iustitia originalis distingueretur realiter ab ipsa siue solum formaliter per ordinem ad diuersos effectus: qua ratione sumpta iustitia originalis constituebat statum innocentiæ, vt dixi in principio huius materię; *& ad obiectionem* dicendum est tam illam rectam dispositionem potentiarum quā iustitiam originalem computari inter naturalia, vt etiam explicui loco citato.

An vero etiam sit intelligenda ista conclusio de secundo statu quem ibi cum CAIETANO distinximus ab statu iustitię originalis, & diximus appellari statum consonum naturæ rationali, & statum naturæ integrę pendet ex gradu perfectionis quam continet ille status, si enim solum contineret subiectionem appetitus ad rationem & non remotionem impedimentorum tędij defatigationis & distractionis quæ prouenunt ex parte corporis, & erroris ex parte intellectus, *probabilior mihi* videtur pars negatiua saltem pro longo & diuturno tempore, quoniam non sufficeret illa subiectio vt homo longo tempore operaretur in omnibus bene moraliter, ita vt nunquam deficeret saltem venialiter, sicut propter hanc rationem dixi art. præcedenti quod non possit homo in illo statu sine auxilio gratiæ cognoscere practice omnes veritates practicas naturales collectiue.

SED inquiri potest an hæc conclusio sic explicata sit vera. RESPONDETVR affirmatiue, & hæc est sententia D. THO. hoc loco, & ex professo 1. p. q. 95. & q. 100. quibus locis constituit perfectionem illius status in ordine ad operationem boni in omnibus requisitis ad bene operandum, & in remotione omnium impedimentorum, & docet hanc perfectionem fuisse in ADAM, & fore transfundendam ad omnes, qui ex eo nascerētur quamdiu maneret in illo statu.

ET PROBATVR aperta ratione, quoniam quæcumque natura habet efficaciam & virtutem ad omnia opera, quę sunt sibi connaturalia, & proportionata, si non sit infirma & impedita: ergo etiam natura humana in illo statu posset per sua naturalia operari omne bonum sibi connaturale, & proportionatum, cuiusmodi est bonum morale: *patet consequentia*, quia natura humana in illo statu non esset infirma & impedita ad bene operandum cum haberet remotam omnem difficultatem, quæ in executione bonorum operum, prouenit ex repugnantia appetitus sensitiui, & ex imbecillitate corporis, & ex defectu directionis ex parte intellectus, & solum pateretur tentationes externas, & inaduertentiam aliquam circa modum appetendi bona ad quæ haberet naturalem inclinationem; quæ omnia facile posset superare; *& in hoc conueniunt* omnes SCHOLASTICI præter GREGOR. in 2. dist. 29. q. vnica art. 1. conclusione 2. vbi inquit Adamum ante lapsum non fuisse per suas vires naturales, & cum generali Dei influentia sufficientem ad efficiendum aliquem actum moraliter bonum seu vere virtuosum, sed vltra ista omnia indiguisse alio Dei auxilio speciali, & eum sequitur CAPREOLVS eadem dist. q. vnica art. 1. conclusione 4. verum isti nullum adducunt argumentum pro hac sententia præter illa quibus idem probant de homine in statu naturæ corruptæ, de quibus dicemus statim solus GREGO. adducit nonnulla testimonia AVGVST. ex quibus duo tantum referam, quoniam in reliquis AVGVST. non loquitur simpliciter de exercitio bonorum operum, sed de perseuerantia in

bono

bono vsque in finem de qua postea est agendum. *Primum testimonium* habetur fol. 7. libro. de corrup. & gratia cap. 11. vbi AVGVST. inquit, *Adamum ante lapsum habuisse gratiam sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset.* Et postea ita inquit: *nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in eius libero arbitrio, quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem nihil est nisi adiuuetur ab omnipotenti bono.* Ex quo testimonio sic argumentor. Adamus in statu innocentiæ non poterat esse bonus, nec sufficiebat ad bonum per suum liberum arbitrium, sed indigebat gratia superaddita & adiutorio Dei; ergo non poterat sine auxilio gratiæ operari omne bonum morale, patet consequentia quoniam alias esset bonus & sufficeret ad bonum sine gratia.

Alterum testimonium habetur tom. 5. lib. 12. de ciuita. Dei cap. 9. vbi ait angelos non potuisse suis viribus facere seipsos meliores, quam à Deo facti sunt, & post pauca, ita inquit: *aut si non potuerunt seipsos facere meliores, quoniam eos ille fecerat, quo nemo melius quicumque facit: profecto & bonam voluntatem, qua meliores essent nisi operante adiutorio creatoris, habere non possent.* Ex quibus verbis supponendo prius quod maiori ratione sit hoc dicendum de homine in statu innocentiæ, bene sequitur quod non potuerit tunc homo sine adiutorio Dei exercere omnia opera bona moraliter, quoniam multiplicatione bonorum operum redditur vnusquisque melior.

AD PRIMVM Respondetur AVGVSTINVM ibi per *bonum* non intelligere quodcumque bonum opus in particulari, sed perseuerantiam in bono vsque in finem, quoniam vult explicare qua ratione fuerit datum Adæ quod posset perseuerare si vellet; & per *gratiam* intelligere iustitiam originalem, quam ideo appellat gratiam quia liberaliter, & gratis fuit concessa homini à Deo, quamuis propter rationem superius explicatam computetur à Scholasticis inter naturalia.

AD SECVNDVM respondetur AVGVSTINVM in illo cap. loqui de bonitate in ordine ad finem supernaturalem, quæ fit per gratiam iustificantem, & per charitatem, & ita prope finem capitis, inquit, *etiam de Angelis sanctis intelligi illud* ad Rom. 5. *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, &c. & non solum hominum, sed & angelorum bonum esse illud* psal. 72. *mihi autem adherere Deo bonum est.* Reliqua quæ circa conclusionem hanc disputari possunt commodius explicabuntur articulis sequentibus vbi D. THO. de eis agit.

CIRCA TERTIAM conclusionem SVPPONENDVM EST IMPRIMIS, *tres bonitates* posse reperiri in actibus humanis, etiam intra ordinem naturæ, ex quibus *vna est naturalis,* quæ est ipsa entitas actus prout importat appetibilitatem siue formaliter sumpta vt aliqui, siue fundamentalis, de quo nunc non disputo. *Altera est artificialis* quæ consistit in conformitate cum regulis artis. *Et tertia moralis*, quę consistit in conformitate cum regulis morum, quam tunc habet aliquis actus humanus cum tam ex parte obiecti, quam ex parte finis, & omnium circumstantiarum est qualis secundum rectam rationem debet esse. *Ex quo patet* quod vt actus sit bonus moraliter non requiritur, quod sit meritorius vitę ęternæ, neque quod ordinetur in finem supernaturalem, aut dis-

A ponat ad iustificationem, quoniam nihil istorum postulat recta ratio in actibus humanis ad eorum bonitatem.

SECVNDO SVPPONENDVM est, vt certum secundum fidem hominem in statu naturæ corruptæ imo etiamsi sit in peccato originali, vel actuali mortali posse facere aliqua opera, quæ sint moraliter bona, siue cum auxilio speciali Dei, siue cum solo concursu generali; *in quo errauit* LVTHERVS (qui vt referunt authores statim citandi) asserebat quodcumque opus non solum peccatoris, sed etiam hominis iusti esse peccatum, quia dicebat procedere aut contaminari à concupiscentia peccato vitiata & corrupta. Et quantum ad opera peccatoris secutus est eum KEMNITIVS vt refert TILETANVS loco infra citando. Et probatur quoniam in *Bulla* LEONIS DECIMI contra errores LVTHERI, quæ habetur quarto tomo Conciliorum in fine Concilij LATERANENSIS sub IVLIO SECVNDO, & ab eodem LEONE celebrati damnantur inter alios isti tres errores LVTHERI. *In omni opere bono iustus peccat. opus bonum optime factum, est veniale peccatum. liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo: & dum facit, quod in se est, pec-*

B *cat mortaliter.* Et in Concilio TRIDENTINO sessione sexta decreto de iustificatione cano. 7. damnatur qui dixerit omnia opera, quæ ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum grauius peccare, & canone 8. damnatur qui dixerit, gehennæ metum per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel à peccando abstinemus, peccatum esse. Et in Concilio MILEVITANO, & ARAVSICANO supra citato aperte supponitur posse nos efficere aliqua opera quæ sunt bona & Deo placentia.

Item, quia scriptura sæpe testatur, orationem, humiliationem, dolorem, gemitus, lacrymas peccatoris esse opera, quæ sic Deo placent, vt per ea disponamur ad obtinendam remissionem peccatorum; quod tamen de operibus, quæ vere essent peccata non posset dici: *Neque potest responderi* scripturam loqui solum de his operibus quando fiunt ab eo cui iam sunt remissa peccata, *quoniam* expresse testatur ista opera debere fieri, & ab aliquibus esse facta ad obtinendam remissionem

C peccatorum, *& præterea*, quia oppositum docet aperte AVGVST. tom. 7. lib. 2. contra epistolam Parmeniani cap. 8. vbi explicans iustificationem Publicani, quæ refertur Lucæ 18. sic ait, *quanquam iustificatus desierit esse peccator tamen vt iustificaretur peccator orabat, & peccator confitebatur: & exauditus iustificatus est, vt desineret esse peccator: non vtique desineret esse peccator, nisi prius exaudiretur peccator.* Et colligitur aperte ex doctrina Concilij TRIDENTINI decreto citato cap. 6. vb explicatur modus pręparationis ad iustificationem. ex secunda parte canonis septimi supra citati.

ET PRÆTEREA ratione, quia negari non potest aliquando accidere quod is, qui est in peccato mortali, honoret parentes, aut misereatur indigentium, vel laboret ad sustentandum familiam sine appositione mali finis vel alterius malæ circumstantiæ: ergo in isto casu iste actus erit bonus moraliter, vt patet ex prima suppositione, & ex consequenti non erit peccatum.

Confirmatur, quia Deus lege naturali obligat ad huiusmodi actus ergo non est dicendum, quod quomodocumque fiant sunt contra legem Dei, alias lex Dei esset sibi contraria, & ex consequenti neque quod sunt peccata, quia ratio peccati cõsistit in contrarietate cum lege; *Neque satis est*, respondere peccatorem posse dolere de peccato vt obtineat eius remissionem, quoniam neque lege obligante ad illos actus, neque alia peculiari obligatur ad hoc.

Et praeterea, quia LVTHERVS loquitur etiam de operibus iustorum, & ideo peculiariter contra ipsum potest obijci illud Iob vltimo. *in omnibus his non peccauit Iob.* & 1. ad Corinth. 6. *non peccat si nubat*; & Ioh. 5. *noli peccare ne deterius tibi aliquid contingat*: *Et praeterea* alia definitio Concilij TRIDENTINI sessione citata cap. 11. & cano. 25. vbi damnatur qui dixerit iustum in quolibet bono opere peccare saltem venialiter, aut quod intollerabilius est mortaliter.

Plura in Confirmationem huius veritatis, & solutiones ad argumenta LVTHERI referunt ROFFENSIS art. 31. & 32. contra LVTHERVM SOTO lib. 1. de natura & gratia cap. 19. CASTRO lib. 11. aduersus hæreses verbo opera hæresi prima. VEGA lib. 6. super Concilium Tridentinum cap. 39. & 40. & 11. cap. 24. & sequentibus TILETANVS in prima parte Apologiæ pro Concil. Triden. in c. de operibus infidelium seu non renatorum. & STAPLETONIVS lib. 1. de iustificatione cap. 14. & duobus sequentibus.

HIS suppositis est inter Catholicos controuersia,

DVBIVM. I.

Vtrum homo in statu naturæ corruptæ cum solo concursu generali Dei, absque speciali auxilio possit efficere opus bonum?

PARTEM negatiuam defendunt GREGO. in 2. dist. 26. 27. 28. q. 1. CAPRE. dist. 28. q. vnica art. 1. conclusione secunda, & art. 3. in solutione ad argumenta contra secundam conclusionem. ROFFENSIS art. 26. contra LVTHERVM & CASALIVS prima parte de quadripartita iustitia lib. 1. à c. 19. vsque in finem libri & NAVARRE: in summa cap. 27. nu. 29. *non tamen* ita defendunt isti authores hanc partem, vt incidant in errorem hæreticorum quem paulo superius impugnauimus; *nam* neque dicunt neque sequitur ex eorum sententia omnia opera peccatoris aut iusti in statu naturæ corruptæ esse peccata. *Et in primis* quod id non dicant, patet, quia licet affirment necessarium esse auxilium speciale Dei vt homo in isto statu faciat aliquod opus bonum moraliter tamen non negant dari huiusmodi auxilium hominibus pertinentibus ad hunc statum etiamsi sint in quocumque peccato siue actuali, siue originali & ita GREG. quæst. citata art. 3. ad 9. cum obiecisset sequi ex sua sententia omnia opera infidelis

A aut fidelis existentis in peccato mortali esse peccata, negat sequelam propter rationem assignatam & expresse affirmat fieri ab infidelibus & peccatoribus cum speciali auxilio Dei multa opera, quæ sint bona moraliter; & idem dicit CAPREO. q. citata art. 3. in solutione ad 9. cõtra secundã conclusionem. *Quod vero id* non sequatur ex eorum sententia patet, quia licet gratia iustificans non sit in infidelibus, aut in alijs peccatoribus, tamen auxilia specialia, & gratuitæ motiones ad bene operandum sæpissime conceduntur eis.

ET PROBATVR hæc sententia primo testimonijs sacræ scripturæ nam Ioan. 15. dixit CHRISTVS *sine me nihil potestis facere*, quæ verba de fructibus mandatorum, & consequenter de operibus bonis exponuntur à Concilio MILEVITANO cap. 5. & expresse de omnibus bonis operibus à TRIDEN. sessio. 6. decreto de iustificatione cap. 16. & D. Paulus 1. ad Corinth. 4. *quid autem habes quod non accepisti*, & cap. 12. *nemo potest dicere Dominus Iesus nisi in spiritu sancto*, & secundę ad Corinth. 3. *non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis sed sufficientia nostra ex Deo est*, ad Philip. 2. B *Deus enim est qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate*, & Sapientiæ 8. *& scivi quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus det*; & tamen continentia est quoddam opus morale.

SECVNDO probatur testimonijs Conciliorum & pontificum; nam in Concilio MILE. capite 4. damnatur qui dixerit non præstari nobis per gratiam Dei vt quid faciendum cognouerimus etiam facere diligamus atque valeamus. Et postea dicit esse donum Dei, & scire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus, & in Concilio ARAVSIC. 2. cap. 9. ita dicitur, *diuini muneris est, cum & recte cogitamus, & pedes nostros à falsitate & iniustitia tenemus, quoties enim bona agimus Deus in nobis atque nobiscum operatur vt operemur*, & cap. 20. *multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus vt faciat homo*, & cap. 22. *nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum; si quis autem homo habet veritatem & iustitiam ab illo fonte est quem debemus sitire in hac eremo.* & cap. 23. *quando autem ita faciunt* (scilicet homines) *quod volunt vt diuinæ seruiant voluntati, quamuis voluntates agant quod agunt, illorum tamen* C *voluntas est à quo præparatur, & obitur quod volunt.*

Item INNOCENTIVS primus in rescriptione ad Concilium Carthaginense postquam dixit multa de insufficientia liberi arbitrij, ad bene operandum sine adiutorio Dei, & reprehẽdens Pelagium & Cælestium quod dicerent nos non egere eo, ita inquit; *cum omnes sancti nihil se sine hoc scilicet adiutorio agere posse testentur*; & in rescripto ad Concil. Mileui. ita: inquit, *quæ cum ita sint cumque in omnibus diuinis paginis voluntati libera non nisi adiutorium Dei legamus esse nectendum eamque nihil posse Cælestibus præsidijs destitutam, &c.* habentur hæc duo rescripta tomo primo Conciliorum inter decreta ipsius Innocentij epistola 25. & 26. & inter opera Aug. tom. 2. epistola 91. & 93. & Cælestinus primus in epistola 1. ad episcopos Galliæ cap. 7. refert & approbat sententiam eiusdem Innocentij in epistola ad Mileuitanum Concilium dicentis quod *nemo nisi per gratiam libero bene vtatur*

arbitrio, & cap. 8. inquit: *neminem aliunde Deo placere, nisi ex eo quod ipse donauerit.* Et pro eadem sententia refert testimonium Zosimi Papæ in quadam epistola ad totius orbis episcopos, & responsum Aphricanorum Episcoporum ad eundem, in quo inter alia sic habetur; *preparatur voluntas à Domino, & vt boni aliquid agant paternis inspirationibus suorum ipse tangat corda fidelium.* Et paucis interpositis, *in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus, magis illius* (scilicet Dei) *valere non dubitemus auxilium*, & cap. 9. inquit, *omnem motum bonæ voluntatis esse ex Deo*, & subdit rationem, *quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus.* Et idem rursum confirmat testimonio Zosimi.

TERTIO probatur testimonijs sanctorum, nam *inprimis* AVGVST. hoc dicit expresse tom. 2. epist. 106. quę est ad Bonifacium, vel ad Paulinum, imo & refert inter quædam alia quæ dicit semper tenuisse Catholicam Ecclesiam, & esse credenda à quocumque fideli secundum authoritatem cuiusdam Concilij Palestini, in quo Pelagius compulsus est anathematizare suos errores, & in epistola sequenti, quæ est ad vitalem, vbi inquit *esse Pelagianorum malam & ab ipso etiam Pelagio damnatam sententiam gratiam Dei non ad singulos actus dari.* Et postea inter duodecim sententias quas dicit pertinere ad fidem Catholicam constituit hanc tertio loco: *scimus maioribus hoc est vtentibus libero arbitrio dari ad singulos actus gratiam Dei.*

Secundum est, hominem sine adiutorio Dei non posse aliquid boni velle aut efficere. Et hoc dicit tomo 7. lib. de natura & gratia cap. 26. vbi id explicat exemplo oculi corporei, qui quamuis sit plenissime sanus, tamen nisi candore lucis adiutus non potest cernere, & lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum capite 2. vbi ita inquit: *nec potest homo boni aliquid, nisi adiuuetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Iesum Christum.* Et idem affirmat lib. 2. capite 5. 7. & 8.

Tertium est, liberum arbitrium post peccatum mansisse à Deo infirmum, vt sine gratia Dei non habeat vires ad bonum, sed solum ad malum, & ad peccatum, & hoc etiam dicit expresse tomo 7. lib. 1. contra duas epistolas Pelag. cap. 5. vbi ita inquit: *peccato Adæ liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque viuendum non valere nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cogitationis, sermonis adiuta.* Et idem dicit in lib. de dono perseuerantiæ cap. 7. & tom. 2. epist. 89. quæ est ad Hilarium parum post principium. *Et pro eodem* referuntur à Grego. alia duo testimonia vnum ex libro de prædestinatione sanctorum tom. 7. & alterum ex sermone 12. de verbis Apostoli tom. 10. *Item*, pro hac sententia Gregorius & Casalius adducunt testimonia HIERONYMI in expositione Catholicæ fidei ad Damasum. Et in epistola ad HESOROPHONTEM, & lib. 2, & 3. dialogorum contra Pelagium AMBROSII lib. 1. de vocatione gentium cap. 2. & 9. & lib. 2. cap. 4. & lib. 2. in Lucam cap. 44. GREGORII lib. 22. moral. in illud Iob. 31. Si osculatus sum manum meam ore meo, & homilia 9. in illud Ezechielis 2. fili hominis sta supra pedes tuos. Et in explanatione septimi

A psalmi pænitentialis circa illud anima mea sicut terra sine aqua tibi BERNARDI lib. de gratia & libero arbitrio cap. 19. & super illud ad Ephesios 2. ipsius enim sumus factura. DAMASCENI lib. 2. de fide orthodoxa cap. 30. & Prosperi in lib. de gratia Dei & libero arbitrio contra Collarorem.

VLTIMO probatur rationibus *primo*, quia sine fide non potest fieri aliquod bonum opus vt constat ex illo ad Rom. 14. *quod non est ex fide peccatum est*, & fides non potest haberi sine auxilio diuinæ gratiæ, vt supra diximus.

SECVNDO, quia vt opus aliquod sit bonum debet referri in Deum, vt in vltimum finem, vt colligitur ex illo primo ad Corinth. 10. *Omnia in gloriam Dei facite*, & ad Collocenses 3. *omnia quæcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Iesu Christi, gratias agentes Deo, & patri per ipsum.*

Et præterea, quoniam alias deficiet ei circumstantia vltimi finis, *quia* necessarium est quod omnis actus humanus habeat aliquem vltimum finem & nihil pręter Deum potest esse volitum vt vltimus finis, vt autem aliquis referat suum actum in
B Deum, vt in vltimum finem requiritur auxilium diuinæ gratiæ, quia hoc non potest fieri nisi amando Deum vt vltimum finem, atque adeo super omnia, ad quod saltem in statu naturæ corruptæ requiritur auxilium gratiæ, vt cum D. THOM. dicemus art. sequenti.

TERTIO, quia homo non potest suis viribus vincere aliquam tentationem, vt colligitur, *tum* ex illo psal. 45. *in te inimicos nostros ventilabimus cornu*, & illo primo ad Corinth. 10. *fidelis autem Deus qui non patietur vos tentari, &c. Tum etiam* ex eo quod Pelagius in quodam Concilio Palestino, vt refert Aug. tom. 2. epist. 106. supra citata retractauit id quod dixerat victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse; sed ex libero arbitrio.

Et tandem, quia exemplis sanctorum, & oratione Dominica docemur implorandum esse diuinum auxilium, contra tentationes, quod tamen non deberet fieri si nostris viribus possemus eas superare, vt artic. præcedenti probauimus multis testimonijs; ergo neque potest proprijs viribus efficere aliquod opus moraliter bonum, patet consequentia, quia in singulis operibus vrgetur homo tentationibus dæmonum, & aliorum inimi-
C corum, & tentationibus ad malum optime resistitur faciendo bonum oppositum.

QVARTO, quia homo non potest sine auxilio gratiæ adimplere diuina præcepta, vt colligitur ex Concilio Mileuitano cap. 4. & 5. & ex Cælestino primo in epist. citata cap. 10. vbi refert & confirmat hæc duo decreta; ergo neque potest sine eodem auxilio efficere opus bonum moraliter, patet consequentia, quia omne opus moraliter bonum, vel est adimpletio alicuius pręcepti vel est opus Concilij, & opera conciliorum cæteris paribus sunt difficiliora quam opera præceptorum.

QVINTO, quia homo ad actum peccati indiget concursu generali Dei; ergo ad actum moraliter bonum indiget alio auxilio, & concursu scilicet speciali, patet consequentia, quia alias sequitur quod Deus eodem concursu concurrat ad opus bonum & ad malum, & ex consequenti quod eodem modo sit vtriusque operis causa, quod damnatur ab AVGVSTINO contra Pelagium tomo 7.

Confirmatur, quia Deus lege naturali obligat ad huiusmodi actus ergo non est dicendum, quod quomodocumque fiant sunt contra legem Dei, alias lex Dei esset sibi contraria, & ex consequenti neque quod sunt peccata, quia ratio peccati cōsistit in contrarietate cum lege; *Neque satis est*, respondere peccatorem posse dolere de peccato vt obtineat eius remissionem, quoniam neque lege obligante ad illos actus, neque alia peculiari obligatur ad hoc.

Et praeterea, quia LVTHERVS loquitur etiam de operibus iustorum, & ideo peculiariter contra ipsum potest obijci illud Iob vltimo. *in omnibus his non peccauit Iob.* & 1. ad Corinth. 6. *non peccat si nubat*; & Ioh. 5. *noli peccare ne deterius tibi aliquid contingat*: *Et praeterea* alia definitio Concilij TRIDENTINI sessione citata cap. 11. & cano. 25. vbi damnatur qui dixerit iustum in quolibet bono opere peccare saltem venialiter, aut quod intollerabilius est mortaliter.

Plura in Confirmationem huius veritatis, & solutiones ad argumenta LVTHERI refferunt ROFFENSIS art. 31. & 32. contra LVTHERVM SOTO lib. 1. de natura & gratia cap. 19. CASTRO lib. 11. aduersus hæreses verbo opera hæresi prima. VEGA lib. 6. super Concilium Tridentinum cap. 39. & 40. & 11. cap. 24. & sequentibus TILETANVS in prima parte Apologiæ pro Concil. Triden. in c. de operibus infidelium seu non renatorum. & STAPLETONIVS lib. 1. de iustificatione cap. 14. & duobus sequentibus.

HIS suppositis est inter Catholicos controuersia,

DVBIVM. I.

Vtrum homo in statu naturæ corruptæ cum solo concursu generali Dei, absque speciali auxilio possit efficere opus bonum?

PARTEM negatiuam defendunt GREGO. in 2. dist. 26. 27. 28. q. 1. CAPRE. dist. 28. q. vnica art. 1. conclusione secunda, & art. 3. in solutione ad argumenta contra secundam conclusionem. ROFFENSIS art. 26. contra LVTHERVM & CASALIVS prima parte de quadripartita iustitia lib. 1. à c. 19. vsque in finem libri & NAVARRE: in summa cap. 27. nu. 29. *non tamen* ita defendunt isti authores hanc partem, vt incidant in errorem hæreticorum quem paulo superius impugnauimus; *nam* neque dicunt neque sequitur ex eorum sententia omnia opera peccatoris aut iusti in statu naturæ corruptæ esse peccata. *Et in primis* quod id non dicant, patet, quia licet affirment necessarium esse auxilium speciale Dei vt homo in isto statu faciat aliquod opus bonum moraliter tamen non negant dari huiusmodi auxilium hominibus pertinentibus ad hunc statum etiamsi sint in quocumque peccato siue actuali, siue originali & ita GREG. quæst. citata art. 3. ad 9. cum obiecisset sequi ex sua sententia omnia opera infidelis

A aut fidelis existentis in peccato mortali esse peccata, negat sequelam propter rationem assignatam & expresse affirmat fieri ab infidelibus & peccatoribus cum speciali auxilio Dei multa opera, quæ sint bona moraliter; & idem dicit CAPREO. q. citata art. 3. in solutione ad 9. cōtra secundā conclusionem. *Quod vero id* non sequatur ex eorum sententia patet, quia licet gratia iustificans non sit in infidelibus, aut in alijs peccatoribus, tamen auxilia specialia, & gratuitæ motiones ad bene operandum sæpissime conceduntur eis.

ET PROBATVR hæc sententia primo testimonijs sacræ scripturæ nam Ioan. 15. dixit CHRISTVS *sine me nihil potestis facere*, quæ verba de fructibus mandatorum, & consequenter de operibus bonis exponuntur à Concilio MILEVITANO cap. 5. & expresse de omnibus bonis operibus à TRIDEN. sessio. 6. decreto de iustificatione cap. 16. & D. Paulus 1. ad Corinth. 4. *quid autem habes quod non accepisti*, & cap. 12. *nemo potest dicere Dominus Iesus nisi in Spiritu sancto*, & secundę ad Corinth. 3. *non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis sed sufficientia nostra ex Deo est*, ad Philip. 2. *Deus enim est qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate*, & Sapientiæ 8. *& scini quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus det*; & tamen continentia est quoddam opus morale.

B SECVNDO probatur testimonijs Conciliorum & pontificum; nam in Concilio MILE. capite 4. damnatur qui dixerit non præstari nobis per gratiam Dei vt quid faciendum cognouerimus etiam facere diligamus atque valeamus. Et postea dicit esse donum Dei, & scire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus, & in Concilio ARAVSIC. 2. cap. 9. ita dicitur, *diuini muneris est, cum & recte cogitamus, & pedes nostros à falsitate & iniustitia tenemus, quoties enim bona agimus Deus in nobis atque nobiscum operatur vt operemur*, & cap. 20. *multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus vt faciat homo*, & cap. 22. *nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum; si quis autem homo habet veritatem & iustitiam ab illo fonte est quem debemus sitire in hac eremo.* & cap. 23. *quando autem ita faciunt* (scilicet homines) *quod volunt vt diuinæ seruiant voluntati, quamuis voluntates agant quod agunt, illorum tamen voluntas est à quo præparatur, & obitur quod volunt.*

C Item INNOCENTIVS primus in rescriptione ad Concilium Carthaginense postquam dixit multa de insufficientia liberi arbitrij, ad bene operandum sine adiutorio Dei, & reprehēdens Pelagium & Cælestium quod dicerent nos non egere eo, ita inquit; *cum omnes sancti nihil se sine hoc scilicet adiutorio agere posse testentur*; & in rescripto ad Concil. Mileui. ita: inquit, *quæ cum ita sint cumque in omnibus diuinis paginis voluntati liberæ non nisi adiutorium Dei legamus esse nectendum eamque nihil posse Cælestibus præsidijs destitutam, &c.* habentur hæc duo rescripta tomo primo Conciliorum inter decreta ipsius Innocentij epistola 25. & 26. & inter opera Aug. tom. 2. epistola 91. & 93. & Cælestinus primus in epistola 1. ad episcopos Galliæ cap. 7. refert & approbat sententiam eiusdem Innocentij in epistola ad Mileuitanum Concilium dicentis quod *nemo nisi per gratiam libero bene vtatur arbitrio*

arbitrio, & cap. 8. inquit: *neminem aliunde Deo placere, nisi ex eo quod ipse donauerit.* Et pro eadem sententia refert testimonium Zosimi Papæ in quadam epistola ad totius orbis episcopos, & responsum Aphricanorum Episcoporum ad eundem, in quo inter alia sic habetur; *præparatur voluntas à Domino, & vt boni aliquid agant paternis inspirationibus suorum ipse tangat corda fidelium.* Et paucis interpositis, *in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus, magis illius* (scilicet Dei) *valere non dubitemus auxilium*, & cap. 9. inquit, *omnem motum bonæ voluntatis esse ex Deo*, & subdit rationem, *quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus.* Et idem rursum confirmat testimonio Zosimi.

TERTIO probatur testimonijs sanctorum, nam *imprimis* AVGVST. hoc dicit expresse tom. 2. epist. 106. quę est ad Bonifacium, vel ad Paulinum, imo & refert inter quædam alia quæ dicit semper tenuisse Catholicam Ecclesiam, & esse credenda à quocumque fideli secundum authoritatem cuiusdam Concilij Palestini, in quo Pelagius compulsus est anathematizare suos errores, & in epistola sequenti, quæ est ad vitalem, vbi inquit *esse Pelagianorum malam & ab ipso etiam Pelagio damnatam sententiam gratiam Dei non ad singulos actus dari.* Et postea inter duodecim sententias quas dicit pertinere ad fidem Catholicam constituit hanc tertio loco: *scimus maioribus hoc est vtentibus libero arbitrio dari ad singulos actus gratiam Dei.*

Secundum est, hominem sine adiutorio Dei non posse aliquid boni velle aut efficere. Et hoc dicit tomo 7. lib. de natura & gratia cap. 26. vbi id explicat exemplo oculi corporei, qui quamuis sit plenissime sanus, tamen nisi candore lucis adiutus non potest cernere, & lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum capite 2. vbi ita inquit: *nec potest homo boni aliquid, nisi adiuuetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Iesum Christum.* Et idem affirmat lib. 2. capite 5. 7. & 8.

Tertium est, liberum arbitrium post peccatum mansisse à Deo infirmum, vt sine gratia Dei non habeat vires ad bonum, sed solum ad malum, & ad peccatum, & hoc etiam dicit expresse tomo 7. lib. 2. contra duas epistolas Pelag. cap. 5. vbi ita inquit: *peccato Adæ liberum arbitrium de hominum natura perisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque viuendum non valere nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cogitationis, sermonis adiuta.* Et idem dicit in lib. de dono perseuerantiæ cap. 7. & tom. 2. epist. 89. quæ est ad Hilarium parum post principium. *Et pro eodem* referuntur à Grego. alia duo testimonia vnum ex libro de prædestinatione sanctorum tom. 7. & alterum ex sermone 12. de verbis Apostoli tom. 10. *Item*, pro hac sententia Gregorius & Casalius adducunt testimonia HIERONYMI in expositione Catholicæ fidei ad Damasum. Et in epistola ad HESOROPHONTEM, & lib. 2, & 3. dialogorum contra Pelagium AMBROSII lib. 1. de vocatione gentium cap. 2. & 9. & lib. 2. cap. 4. & lib. 2. in Lucam cap. 44. GREGORII lib. 22. moral. in illud Iob. 31. Si osculatus sum manum meam ore meo, & homilia 9. in illud Ezechielis 2. fili hominis sta supra pedes tuos. Et in explanatione septimi psalmi pænitentialis circa illud anima mea sicut terra sine aqua tibi BERNARDI lib. de gratia & libero arbitrio cap. 19. & super illud ad Ephesios 2. ipsius enim sumus factura. DAMASCENI lib. 2. de fide orthodoxa cap. 30. & Prosperi in lib. de gratia Dei & libero arbitrio contra Collatorem.

VLTIMO probatur rationibus *primo*, quia sine fide non potest fieri aliquod bonum opus vt constat ex illo ad Rom. 14. *quod non est ex fide peccatum est*, & fides non potest haberi sine auxilio diuinæ gratiæ, vt supra diximus.

SECVNDO, quia vt opus aliquod sit bonum debet referri in Deum, vt in vltimum finem, vt colligitur ex illo primo ad Corinth. 10. *Omnia in gloriam Dei facite*, & ad Collocenses 3. *omnia quæcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Iesu Christi, gratias agentes Deo, & patri per ipsum.*

Et præterea, quoniam alias deficiet ei circumstantia vltimi finis, *quia* necessarium est quod omnis actus humanus habeat aliquem vltimum finem & nihil prętер Deum potest esse volitum vt vltimus finis, vt autem aliquis referat suum actum in Deum, vt in vltimum finem requiritur auxilium diuinæ gratiæ, quia hoc non potest fieri nisi amando Deum vt vltimum finem, atque adeo super omnia, ad quod saltem in statu naturæ corruptæ requiritur auxilium gratiæ, vt cum D. THOM. dicemus art. sequenti.

TERTIO, quia homo non potest suis viribus vincere aliquam tentationem, vt colligitur, *tum* ex illo psal. 45. *in te inimicos nostros ventilabimus cornu*, & illo primo ad Corinth. 10. *fidelis autem Deus qui non patietur vos tentari, &c. Tum etiam* ex eo quod Pelagius in quodam Concilio Palestino, vt refert Aug. tom. 2. epist. 106. supra citata retractauit id quod dixerat victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse; sed ex libero arbitrio.

Et tandem, quia exemplis sanctorum, & oratione Dominica docemur implorandum esse diuinum auxilium, contra tentationes, quod tamen non deberet fieri si nostris viribus possemus eas superare, vt artic. præcedenti probauimus multis testimonijs; ergo neque potest proprijs viribus efficere aliquod opus moraliter bonum, patet consequentia, quia in singulis operibus vrgetur homo tentationibus dæmonum, & aliorum inimicorum, & tentationibus ad malum optime resistitur faciendo bonum oppositum.

QVARTO, quia homo non potest sine auxilio gratiæ adimplere diuina præcepta, vt colligitur ex Concilio Mileuitano cap. 4. & 5. & ex Cælestino primo in epist. citata cap. 10. vbi refert & confirmat hæc duo decreta; ergo neque potest sine eodem auxilio efficere opus bonum moraliter, patet consequentia, quia omne opus moraliter bonum, vel est adimpletio alicuius pręcepti vel est opus Concilij, & opera conciliorum cæteris paribus sunt difficiliora quam opera præceptorum.

QVINTO, quia homo ad actum peccati indiget concursu generali Dei; ergo ad actum moraliter bonum indiget alio auxilio, & concursu scilicet speciali, patet consequentia, quia alias sequitur quod Deus eodem concursu concurrat ad opus bonum & ad malum, & ex consequenti quod eodem modo sit vtriusque operis causa, quod damnatur ab AVGVSTINO contra Pelagium tomo 7.

lib. 7. de gratia Chriſti, & peccato originali capite 25. & videtur damnatum in Concilio TRIDENTINO ſeſſione 6. decreto de iuſtificatione canone 6.

Sexto, qnia ex oppoſita ſententia ſequitur quod homo ſine gratia, imo & ſine fide poſſit acquirere virtutes quod videtur eſſe contra AVGVST. locis infra citandis; & patet ſequela quia ſicut poteſt viribus naturę efficere opus moraliter bonum ergo & poteſt frequentando huiuſmodi opus acquirere habitum, quia frequentando actus acquiruntur habitus.

Vltimo, quoniam alias ſequeretur quod dæmon poſſit efficere aliquod opus moraliter bonum. *Patet conſequentia*, quia vires naturæ ſunt minus perfectæ in dæmone, quam in homine in ſtatu naturæ corruptæ, neque concurſus generalis eſt minus debitus dæmoni ad operandum quam homini.

PRO ſolutione ſupponendum eſt dupliciter poſſe aliquod auxilium eſſe diſtinctum à concurſu generali & appellari ſpeciale, ſcilicet, quia eſt ſupernaturale, & ordinatur ad finem ſupernaturalem, vel quia licet pertineat ad ordinem naturæ, & ordinetur ſolum ad finem naturalem, tamen intra hunc ordinem non eſt debitum naturis rerum, quod infra magis explicabimus.

§. Homo in ſtatu naturæ corruptæ ſine auxilio ſupernaturali vel pertinente ad ordinem naturæ poteſt facere opus moraliter bonum.

PRIMA CONCLVSIO. *Homo in ſtatu naturæ corruptæ ſine auxilio ſpeciali ſumpto priori modo, hoc eſt ſine auxilio ſupernaturali, poteſt efficere opus moraliter bonum.* In hac etiam authores relatę ſententiæ cõueniunt vt conſtabit in probatione ſequentis concluſionis, vbi explicabimus in quo conſtituant auxilium ſpeciale, quod dicunt requiri ad omnem actum bonum voluntatis creatæ.

Et probatur, quoniã homo in puris naturalibus poſſit efficere opus moraliter bonum ſine auxilio ſupernaturali; ergo & in ſtatu naturæ corruptæ. *Conſequentia patet*, quia vt dixi in principio huius materiæ, non habet homo in iſto ſtatu minores vires naturales ad bene operandum quam haberet conditus in puris naturalibus; *& antecedens* probatur, *tum* quoniam homo in illo ſtatu teneretur bene, & recte operari, ergo poſſet ſaltem quantum ad ſingula opera ſine auxilio ſupernaturali: *patet conſequentia*, quoniam alias obligeretur ad impoſſibile, quoniam in illo ſtatu neque haberet neque poſſet habere auxilium ſupernaturale, cum ex ſuppoſitione nihil ſupernaturale pertinet ad eum, *tum etiam*, quia alias non poſſet homo in illo ſtatu peccare, ſaltem contra præcepta affirmatiua, quia non poſſet ita adimplere huiuſmodi pręcepta vt non peccaret; ſiquidem propter eandem rationem, non haberet auxilium requiſitum ad exercendum bene & ſine peccato actus ad quos obligatur.

SECVNDO homo habet naturalem inclinationem ad viuendum ſecundum rationem, ergo intra ordinem naturæ, & ſecluſo auxilia ſupernaturali habet vires ſufficientes ad efficiendum aliquod opus bonum moraliter: *Antecedens patet* ex ijs quę dixi in principio materiæ de peccatis cum explicabam, qua ratione intelligatur quod D. THOM. dixit peccata eſſe contra naturam hominis. *Et conſequentia* probatur, quia alias fruſtra eſſet illa inclinatio ſi nullo modo poſſet reduci in actum intra ordinem naturæ.

A

Neque eſt ad propoſitum inſtantia de inclinatione naturali, quam aliqui admittunt in natura humana claram Dei viſionem, *quia vel* hæc inclinatio non eſt primario ad hunc actum, ſed ad cognitionem veri, & ita naturaliter poteſt reduci in actum quantum ad cognitionem multarum veritatum naturaliũ, vel eſt ſolum radicalis, & non proxima, ſed per modum cuiuſdam capacitatis remotæ: at vero inclinatio, de qua loquimur eſt primario ad viuendum ſecundum exigentiam rationis, & non eſt ſolum radicalis, aut per modum capacitatis, quia eſt ad bonum connaturale, & proportionatum naturæ humanæ.

Confirmatur primo, quia ex perfectione naturalis prouidentiæ colligimus reliquas omnes naturas creatus non indigere concurſu ſupernaturali Dei ad exercendum operationes, ad quas habent naturalem inclinationem, quoniam non poſſet eſſe ſuauis & omnino perfecta prouidentia ex parte affectus, quæ daret inclinationem naturalem ad aliquid, & non media ad idem conſequendum, ergo propter eandem rationem dicendum eſt naturam humanam poſſe ſine auxilio ſupernaturali efficere ſaltem aliquod opus moraliter bonũ: *patet conſequentia*, quia natura humana non habet minorem inclinationem ad opus moraliter bonum, quam reliquę naturæ ad opera ſibi connaturalia.

B

Neque ſatis eſt dicere, id pænam eſſe peccati in natura rationali, quia vt dixi, natura rationalis nihil minus potentiæ habet nunc quoad moralia opera quam haberet in puris naturalibus creata.

Confirmatur ſecundo, quia ſi homo cum ſolo concurſu naturali, & ſine ſupernaturali non poteſt in ſtatu naturæ corruptę efficere aliquod opus moraliter bonum; ergo liberum arbitrium per peccatum non ſolum eſt infirmatum, ſed etiam proſus extinctum, quod eſt contra definitionem Concilij TRIDENTINI ſeſſione 6. decreto de iuſtificatione canone quinto. *Probatur conſequentia*, quoniam qui non eſt mortuus ſed infirmus etiamſi non poſſit omnia quæ ſanus, tamen poteſt aliqua.

C

Ad hoc reſpondent aliqui negando conſequentiam: ſicut non ſequitur, homo quoad actus ſupernaturales, quales ſunt illi qui pertinent ad iuſtificationem nihil poteſt ſine auxilio ſupernaturali, hoc eſt nullum ex huiuſmodi actibus poteſt elicere, ergo quoad eos habet extinctum liberum arbitrium.

Sed hæc inſtantia, non eſt ſufficiens, ad quod oſtendendum *ſupponendum eſt*, quod liberum arbitrium ſicut quæcumque cauſa creata pendet per ſe in operando ex concurſu Dei, & ideo vt dicatur extinctum non ſatis eſt quod nullo modo poſſit operari ſine concurſu Dei, ſed requiritur quod non poteſt operari cum concurſu, qui ſit eiuſdem ordinis cum operationibus. *Et hoc ſuppoſito* eſt aperta ratio diſcriminis, quoniam cum actibus ſupernaturalibus nullus concurſus conuenit in ordine, ſi non ſit ſupernaturalis, ergo vt liberum

arbitrium

arbitrium dicatur extinctum respectu eorum, non satis est quod non possit eos elicere sine concursu supernaturali, sed requiritur, quod etiam cum eo non possit: at vero cum opere moraliter bono de quo loquimur cum sit naturale conuenit in ordine concursus, qui non sit supernaturalis, sed naturalis, ergo vt liberum arbitrium dicatur extinctum in ordine ad bonum morale satis est quod cum concursu naturali, & sine supernaturali non possit efficere aliquod opus moraliter bonum.

VLTIMO probatur hæc conclusio testimonijs, nam in primis multum ei fauet Concilium TRIDENTINVM sessione sexta, decreto de iustificatione canone primo cum damnat eum qui dixerit hominem suis operibus, quæ vel per vim humanæ naturæ, vel per legis doctrinam fiant absque diuina per IESVM CHRISTVM gratia posse iustificari coram Deo: nam his verbis satis insinuat posse fieri per solam vim humanæ naturæ, & sine auxilio supernaturali opera moraliter bona; quia non propterea quod omnia ista opera sint mala dicit Concilium non sufficere ad iustificationem, sed propter insufficiẽtiam naturæ & doctrinę legis ad liberandum hominẽ à peccato.

Item LEO DECIMVS in bulla supra citata cum damnauit id quod ibi retulimus dixisse LVTHERVM, scilicet liberum arbitrium dum facit quod in se est peccare mortaliter, etiam fauet huic conclusioni, quia licet non explicet esse hoc intelligendum de libero arbitrio cum facit quod in se est viribus naturæ, & sine auxilio supernaturali; tamen illo modo loquendi videtur hoc significari. *Præterea* etiam potest probari ex illo ad Romanos secundo. *Gentes quæ legem non habent naturaliter quæ legis sunt faciunt*, nam illud verbum *naturaliter*, non solum excludit legem scriptam, sed etiam adiutorium supernaturale, vt explicui articulo præcedenti.

Et tandem etiam potest confirmari testimonijs AVGVSTINI, nam imprimis tomo tertio, libro de spiritu & litera capite 27. in fine & toto capite 28. sæpe admittit posse impios & peccatores facere opera, quæ sint moralite bona, & quæ secundum regulam iustitiæ merito recteque laudamus, & loquitur de ijs prout operantur viribus naturæ, & sine auxilio supernaturali, quoniam capite 20. loquens de Iudæis ita inquit; *nam ipsi homines erant, & vis illa naturæ inerat eis qua legitimum aliquid anima rationalis, & sentit, & facit*. Et tomo septimo libro tertio Hypognost. capite 4. ita inquit: *esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudicium rationis non per quod sit idoneum quæ ad Deum pertinent sine Deo aut inchoare, aut certe peragere: sed tantum in operibus vitæ præsentis tam bonis quam etiam malis. Dices* AVGVSTINVM non loqui de bonis moralibus quoniam statim explicans, quæ sint ista bona ita inquit *bonis dicò quæ de bono naturæ oriuntur id est velle laborare in agro, velle manducare & bibere, velle habere amicum, &c.*

Sed contra, quia August. loquitur de his omnibus quatenus sunt volita cum deliberatione, & iudicio rationis, & ex consequenti

A quatenus regulari debent per regulam moris, quod est pertinere ad genus moris quare cum appellauerit ea bona videtur significare esse bona moraliter. *Item*, quia solum denegat homini posse per liberum arbitrium sine gratia bonum quod ad Deum pertinet scilicet vt est finis supernaturalis: *Præterea* quia post verba ista dicit vniuersaliter posse hominem velle quicquid bonum ad præsentem pertinet vitam: vbi etiam includitur bonum morale.

Et tandem, quia per mala intelligit mala moralia, quoniam ita inquit: *malis vero dico vt est, velle idola colere, velle homicidium, velle adulterium facere, &c.* quæ omnia sunt peccata; ergo etiam per bona intelligit bona moralia. *Hoc etiam* dicunt aperte CHRYSOSTOMVS, THEOPHI. & OECVMENIVS in expositione testimonij D. Pauli superius adducti, & omnes qui concedunt mansisse in nobis post peccatum scientiam boni & semina quædam virtutum atque propensiones ad ea quæ recta sunt vt BASIL. in regulis fusius disputatis in responsione ad interrogationem secundam: AMBRO. Epist. 71.
B HIERO. Epist. 151. ad ALGASIAM. quæstione 8. CIRILLVS lib. 3. contra Iulianum CHYSOST. homil. 9. de pęnitentia DAMASCENVS lib. 3. fidei orthodox. cap. 14. CASSIA collat. 13. cap. 12. & D. THOM. supra q. 63. art. 1.

SECVNDA CONCLVSIO. *Homo in statu naturæ corruptæ cum solo concursu generali Dei, & sine alio speciali sumpto secundo modo hoc est pertinente etiam ad ordinem naturæ potest efficere opus moraliter bonum.* In hac conclusione conueniunt omnes Scholastici in secunda distinctione 28. BONAVEN. artic. 2. quæst. 3 RICAR. circa primum principale quæst. 1. DVRAN. q. 2. SCOT. quæst. vnica paragrapho. contra hæc arguitur GABR. eadem quæst art. 2. quæstione 1. VEGA lib. 2. super Concilium Triden. cap. 11. & in opusculo de iustificatione quæst. 12. DRIEDO lib. de cap. & redemp. ge. humani tract. 4. cap 2. parte 2. prope finem, & lib. 1. de libero arbitrio capite 4. parte secunda in solutionibus obiectionum. DECANVS art. 7. & quia articulus insinuare videtur, & latius toto articulo 11. ABVLEN in expositione 19. Matth. quæst. 174. & 175. SOTO lib. 1. de natura & gratia cap. 20. CAIETANVS & CONRADVS, & om-
C nes THOMISTÆ præter CAPREOLVM. *Verum* est, quod aliqui ex istis non satis distingunt hoc auxilium speciale de quo nos loquimur in hac conclusione à supernaturali & videntur solum loqui de supernaturali.

PROBATVR hæc conclusio imprimis testimonio D. THO. qui in hac conclusione quam explicamus dicit expresse hominem in statu naturæ corruptæ posse per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere: vbi aperte excludit non solum auxilium supernaturale, sed etiam quodcunque speciale distinctum à concursu generali quamuis pertineat ad ordinem naturæ, quia non dicimus hominem posse per virtutem suæ naturæ id ad quod requiritur aliquod ex his auxilijs cum vtrumque sit gratuitum & nullo modo debitum naturæ. *Neque potest* responderi D. THO. non loqui de bono morali; sed de naturali vt CAPREOLVS colligit ex eo quod statim illud explicat his exemplis, sicut ędificare domos, plantare

vineas, & alia huiusmodi: *nam quamuis* hæc opera sint bona quędam naturalia, tamen possunt esse moraliter bona, & ita loquitur de ijs Diu THOMAS vt colligitur, *tum* ex eo quod secundum ipsius sententiam quam explicuimus supra quæstione 18. artic. 9. non datur opus diliberate factum in indiuiduo quod neque sit moraliter bonum neque malum, sed indifferens; quare cum hic loquatur de his operibus quatenus fiant cum deliberatione, & appellet ea simpliciter bona, satis insinuat se loqui de eis quatenus sunt bona moraliter, & non solum in genere naturæ: *tum etiam* ex eo quod in secunda conclusione loquitur de bono morali, quoniam aperte dicit se per bonum naturæ proportionatum intelligere bonum virtutis acquisitæ: ergo etiam in tertia. *Patet consequentia*, quia de eodem bono loquitur in vtraque, quoniam in his duabus conclusionibus comparat vires hominis in ordine ad bonum in statu naturæ corruptæ ad vires ipsius in statu naturę integræ, & dicit hominem in posteriori statu non posse totum bonum quod potuit in priori, sed aliquod particulare, quod non posset dici bene & proprie nisi de eodem bono quia comparatio semper debet fieri respectu eiusdem.

Et Confirmatur hoc ex ratione qua ipse probat tertiam conclusionem, nam cum in eius antecedenti quod est hoc, natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, vt scilicet toto bono naturę priuetur, loquatur D. THOMAS de bono morali, vt patet ex illo exemplo, quo in secunda conclusione explicuit quid intelligeret per bonum proportionatum naturæ, bene sequitur quod in consequente quod est hæc tertia conclusio loquatur etiam de bono morali.

Neque obstat prima conclusio, quoniam in ea D. THO per auxilium diuinum intelligit concursum generalem vt dixi.

Neque etiam obstat, quod artic. 9. dicat Diu. THOMAS hominem iam constitutum in gratia indigere diuino auxilio ad bene operandum, *quia* duas rationes assignat ibi D. THOMAS huius indigentiæ *vnam* communem homini cum omnibus causis creatis, & quantum ad hanc, nomine diuini auxilij intelligitur concursus generalis. *Et alteram* propriam hominis scilicet infirmitatem, & corruptionem humanæ naturæ, & quantum ad hanc licet per auxilium diuinum intelligatur auxilium speciale tamen non est sensus Diu. THOMÆ esse necessarium huiusmodi auxilium ad efficiendum aliquod opus moraliter bonum, sed ad operandum bene moraliter absolute, & in omnibus, vt ibi exponit CAIETANVS.

SECVNDO probatur hæc conclusio, quia homo in statu innocentiæ poterit operari omne bonum morale cum solo concursu generali vt dixi circa secundam conclusionem; ergo in statu naturæ corruptæ potest operari aliquod bonum morale cum eodem concursu, *patet consequentia*, quia vt inquit Diu. THOMAS natura humana per peccatum non est totaliter corrupta ita vt toto bono naturę priuetur.

Confirmatur, quia liberum arbitrium ita se habet in his duobus statibus in ordine ad bonum morale sicut se habet homo ęger & sanus in ordine ad operationes naturales, quoniam vt retuli ex Concilio TRIDENTINO liberum arbitrium per peccatum non est extinctum; sed attenuatum & infirmatum; ergo sicut homo æger licet non posset omnia, quæ sanus, tamen potest aliqua, ita etiam liberum arbitriū in statu naturæ corruptæ licet non possit cum solo concursu generali efficere totum bonum morale sicut poterat in statu innocentiæ tamen poterit efficere aliquod.

TERTIO vnaquæque forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam cum solo concursu generali respectu actus sibi proportionati, siue in quem potest secundum suam proprietatem, vt Diu. THOMAS dixit artic. præcedenti, & est euidens in naturalibus: ergo etiam natura humana cum eodem concursu habet efficaciam ad aliquem actum moraliter bonum. *Patet consequentia*, quia non minus proportionatum & & connaturale est naturę humanę aliquod opus moraliter bonum, quam cuicumque naturę creatæ suum proprium opus verbi gratia ad exhibendum honorem parentibus, vel ad tribuendum elemosynam pauperi ex naturali commiseratione.

QVARTO natura humana in isto statu habet principia sufficientia & non impedita ad efficiendum aliquod opus moraliter bonum: & prętérea concursus generalis habet proportionem cū huiusmodi opere, ergo cum solo isto concursu potest efficere aliquod opus moraliter bonū. *Consequentia patet*, quia vt quæcumque causa creata possit efficere aliquod opus satis est, quod ex parte sua habeat virtutem sufficientem simpliciter, & non impeditam ad operandum, & quod ex parte Dei prębeatur ipsi concursus proportionatus tali operi. *Et antecedens probatur*, quia in primis de concursu generali nemo negat habere proportionem cum aliquo opere moraliter bono. *Quod vero* homo habeat principia sufficientia, & non impedita ad huiusmodi opus probatur, quoniam habet lumen intellectus sufficiens ad iudicandum in particulari & practice faciendum esse; & virtutem voluntatis sufficientem ad volendum facere ipsum; & neutra potentia patitur impedimentum aliquod propter quod non possit exequi munus suum, vt de intellectu constat ex ijs quæ dixi artic. præcedenti, *& de voluntate* potest facile probari, *quia vel* hoc impedimentum est intrinsecum ipsi voluntati, & hoc dici non potest quia habet voluntas in se propter quod non potest sequi iudicium practicum intellectus, *vel* est extrinsecum, scilicet tentatio aliqua dæmonis, vel motus appetitus sensitiui ad oppositum, & neque hoc dici potest, *tum* quia sicut nihil istorum impediuit iudicium practicum, & particulare intellectus ita non impediet voluntatem, ita vt non possit sequi huiusmodi iudicium, *tum etiam* quia potest dari casus in quo neque sit aliqua tentatio neque motus appetitus sensitiui ad oppositum vt si intellectus iudicet faciendum esse aliquod opus quod de se sit facillimum, & prætereà placeat appetitui quia est conueniens ad vitæ conseruationem & in opposito nulla est ratio delectationis aut non maior.

Neque potest responderi, quod quamuis voluntas faciat illud cum solo concursu generali; tamen opus ipsum erit malum vel propter appositionem alicuius malæ circumstantiæ, vel propter defectum circumstantiæ finis debiti; *quia neque* est aliquid quod necessitet voluntatem ad opponendam malam circumstantiam suo operi, *neque etiam* deest aliquid voluntati, vt referat ipsum in finem vltimum, eo modo quo debet referri vt sit moraliter bonum, quia ex parte intellectus potest procedere cognitio finis vltimi naturalis & iudicium dictans faciendum esse illud opus propter huiusmodi finem; quod si non præcedat, satis est quod opus sit ex obiecto suo bonum, dummodo aliunde non vitietur, aut ab operante expresse non referatur in malum finem, vt eo ipso referatur virtualiter & implicite in illum finem, quia eo ipso est conforme rectæ rationi, & ex consequenti suapte natura ordinatum in finem, ad quem dirigit recta ratio, & ideo satis est quod sit secundum se volitum propter finem vltimum naturalem, & iste modus relationis in finem sufficit ad bonitatem operis materialis vt dicam in solutione vltimi.

VLTIMO PROBATVR hæc conclusio impugnando id in quo authores oppositæ sententiæ constituunt auxilium speciale, quod dicunt esse necessarium ad singulos actus moraliter bonos: *pro quo aduerte* quod GREGORIVS articulo tertio quæstionis citatæ in solutione duodecimi argumenti, quem in hoc etiam sequitur CAPREOLVS, dicit se per auxilium speciale intelligere motionem quandam, qua Deus mouet voluntatem creatam tanquam instrumentum quoddam liberum ad hoc vt eliciat suum actum, ita vt voluntas sic mota & adiuta eliciat actum quem si non moueretur, non eliceret, itaque Deus secundum sententiam GREGORII duobus modis concurrit ad actum bonum voluntatis creatæ, scilicet concausando ipsum simul cum voluntate, sicut concurrit ad omnes actus secundarum causarum, & ad actus malos ipsius voluntatis; & præterea excitando atque mouendo ipsam voluntatem ad operandum; & priorem modum appellat concursum generalem quoniam est communis omnibus causis secundis, & quodammodo debitus ipsis: posteriorem vero appellat auxilium speciale, quoniam neque est communis omnibus causis creatis, sed solum conceditur voluntati, neque ipsi voluntati est aliquo modo debitus: dicit tamen hoc auxilium pertinere ad ordinem naturæ, & non esse supernaturale, quoniam est à Deo, vt authore naturæ, & non ordinatur in finem supernaturalem.

Sed hic modus explicandi hoc auxilium continet imprimis difficultatem illam communem, an motio voluntatis ad operandum antecedens operationem repugnet libertati ipsius, de qua dicendum est infra. *Et præterea* quamuis possit dari aliqua motio quæ non repugnet, tamen in isto casu non est necessaria, *quia vel* requiritur propter causalitatem primæ causę ita vt non possit defendi nisi admissa illa motione, *vel* propter indifferentiam voluntatis ad vtramque

A partem, quia scilicet vt voluntas operetur, debet prius determinari aliquo modo ad alteram partem, & quia *non potest* determinari à seipsa ideo necessarium est, quod determinetur ab alio, & ad hoc requiritur illa motio: *vel* propter bonitatem operis. *Et nihil istorum* potest dici: *quod de primo probatur quia* etiam Deus est prima causa actus mali quantum ad entitatem actus, & tamen non mouet voluntatem ad eum vt probaui in materia de peccatis, & conceditur à GREGORIO, & CAPREOLO.

Et præterea, quoniam alias illa motio pertinebit ad concursum generalem, quia satis est hunc esse necessarium ad aliquem actum, vt etiam sit ad eum necessaria causalitas primæ causæ.

Neque etiam potest dici secundum, *tum quia* indeterminatio, & indifferentia ad vtrumque non solum conuenit voluntati respectu actus boni, sed etiam respectu mali, & ideo si propter eam est necessaria illa motio, sequitur quod etiam sit necessaria ad actum malum; *tum* etiam

B quoniam alias sequeretur quod illa motio sit debita voluntati, siquidem nullo modo potest sine ea operari, & ex consequenti quod pertineat ad concursum generalem.

Neque potest dici tertium, quia sola bonitas moralis actus non facit ipsum improportionatum aut non conditionatum voluntati.

EX HIS sequitur non loqui satis consequenter quosdam recentiores THOMISTAS, qui reprehendunt sententiam GREGORII in hac quæstione, & tamen cum explicant modum, quo voluntas pendet in operando à Deo dicunt necessariam esse illam motionem ad omnem actum aut saltem ad actus bonos, nam isti in re conueniunt cum GREGORIO, & solum differunt in modo loquendi: quoniam motionem quam GREGORIVS appellauit auxilium speciale ipsi appellant concursum generalem.

Sed inquiri potest an hæc sententia sit intelligenda de quocumque opere moraliter bono sumpto per se, & in particulari, etiamsi sit valde difficile, aut ex parte obiecti aut propter insurgentes tentationes, & motus appetitus sensitiui trahentes ad oppositum.

C *Ad hoc* VEGA loco citato respondet negatiue; existimat enim ad opera difficilia cuiusmodi sunt magna abstinentia, eleemosina magnæ quantitatis & similia necessarium esse auxilium speciale, & ita dicit se in hac quæstione sequi mediam viam.

Sed alijs oppositum videtur probabilius nec sine ratione, quando huiusmodi opera non includunt diuturnitatem, vt dicemus in sequentibus articulis, dummodo excipiatur dilectio Dei super omnia de qua agemus articulo sequenti.

Et hoc loquendo de auxilio supernaturali potest facile probari argumentis propositis pro prima conclusione, excludendo vero etiam auxilium speciale pertinens ad ordinem naturæ potest probari tertio argumento proposito pro secunda. quia nullum est ex istis

operibus quod per se sumptum non sit proportionatum naturæ humanæ etiam in statu naturæ corruptæ.

Neque obstat, quod homo infirmus non habet vires ad opera difficilia sani, vt in solutione alterius argumenti propositi ad probandum defectum virium naturæ humanæ ad cognoscendum quamcumque veritatem naturalem diuisiue sumptam explicui articulo præcedenti, & hoc constabit magis articulo sequenti, tamen excipienda est dilectio Dei super omnia de qua agemus articulo sequenti.

§. Respondetur ad argumenta.

AD PRIMAM respondetur fere omnia illa testimonia esse intelligenda de operibus quæ ad supernaturalem finem conducunt, vel meritorie, vt merita vitæ æternæ; vel dispositiue tanquam dispositiones ad iustificationem, aut etiam ministerialiter tanquam ministeria alijs exhibita in ordine ad eundam finem.

Quod de primo testimonio constat ex ipso contextu, nam paulo ante dixerat CHRISTVS, *ego sum vitis vos palmites*, quare sicut ista verba intelliguntur de vnione supernaturali per fidem cum Christo tanquam cum vite & capite in eius corpore, quod est ecclesia, ita etiam verba sequentia quæ adducuntur in argumento debent intelligi de fructu proportionato huic viti & vnioni palmitum cum ipsa, & ex consequenti de fructu qui pertineat ad finem supernaturalem, & ita exponuntur communiter à SANCTIS, imo & à Concilio TRIDENTINO loco citato in argumento vbi expresse loquitur de operibus meritorijs.

Et de secundo etiam testimonio id constat, quoniam PAVLVS dixit illa verba ad deprimendam arrogantiam eorum qui se extollebant propter ministerium Euangelij.

Et de tertio, quoniam ibi loquitur PAVLVS de donis Spiritus sancti.

Et de quarto est expositum articulo præcedenti.

Et de quinto constat, quoniam prius dixerat PAVLVS *cum metu & tremore vestram salutem operamini*, & statim ne diffiderent adiecit illa verba relata in argumento.

De vltimo vero dici potest per *esse continentem* non significari exercitium alicuius operis moralis in particulari, sed seruare modum in omnibus, non excedendo aut deficiendo in aliquo; aut perseueranter abstinere ab omnibus illicitis voluptatibus. *Aut etiam* potest dici sensum illorum verborum esse, & sciui quod aliter non possem possidere aut consequi sapientiam nisi dono Dei; quod colligitur *tum* ex voce ἐγκρατὴς, quæ in Græco respondet illis verbis *esse continens*, quæ habet hanc vim, *tum etiam* ex antecedentibus & consequentibus nam paulo ante cum retulisset SALOMON multa bona quorum est causa sapientia, inquit, *circuibam quærens, vt mihi illam assumerem*, & statim paucis interpositis apposuit verba relata in argumento, quibus significat se cognouisse modum quo posset consequi sapientiam, quod illo verbo, *circuibam*, explicuerat se summe desiderare. Et quoniam modus hic erat petere eam à Domino, ideo postea subiunxit, *adij Dominum & deprecatus sum illum*, & continuo in principio capitis noni refert deprecationẽ suam, qua postulabat à Domino, non virtutem continentiæ sed sapientiam, vbi & dixi articulo præcedenti loquitur etiam de sapientia requisita in ordine ad finem supernaturalem, aut omnium veritatum moralium collectiue, aut quatenus earum cognitio deseruire potest ad finem supernaturalem.

A

Neque obstat, quod noster interpres verterit *esse continens* nam his verbis poterit significari id quod nos diximus, *vel* quoniam habere sapientiam est causa sobrie viuendi, vt constat ex capite sequenti, *& deducet me in operibus meis sobrie, & custodiet me in sua potentia*, vel quia *continere* aliquando significat apud latinos tenere, & quasi arripere aut intra se habere, Ecclesi. 6. *inuestiga illam*, scilicet sapientiam, *& manifestabitur tibi, & continens factus ne derelinquas eam*, & 15. *qui continens est iustitiæ apprehendit eam* (scilicet sapientiam.)

B

AD SECVNDVM respondetur omnia illa testimonia debere intelligi de bonis operibus pertinentibus ad pietatem & finem supernaturalem, quod de quibusdam eorum explicatum est articulo præcedenti, & de omnibus potest colligi ex errore quem Concilia & Pontifices illis locis volebant damnare, quoniam iuxta doctrinam Theologorum, ad sciendum quid sit quod in aliquo Concilio definitur, est maxime obseruandum, quem errorem Concilium velit damnare, vt seruata proportione ad errorem intelligatur factam fuisse definitionem à Concilio, alioqui esset extra rem talis definitio. Constat autem omnes definitiones in argumento adductas esse contra Pelagianos, qui non loquebantur de operibus moraliter tantum bonis sumptis diuisiue, sed de istis omnibus collectiue, & de operibus pertinentibus ad æternam salutem, vt constat ex AVGVST. tom. 6. lib. de hæresibus cap. 88. vbi eorum hæresim reducit ad *quatuor capita*, præter alia quę ad istorum defensionem refert eos dixisse. *Primum est*, sine gratia Christi posse hominem facere omnia diuina mandata. *Secundum* charitatem qua pie viuitur non esse donum Dei. *Tertium* conuersionem ad Deum, fidem, & eius augmentum & perseuerantiam haberi ab hominibus proprijs viribus, & non ex dono Dei. Et tandem *quartum* gratiam Dei qua liberamur ab impietate dari secundum merita nostra, & tomo 7. lib. de dono perseuerantiæ capite 2. ita inquit: *nam tria sunt quæ maxime aduersus eos*, scilicet Pelagianos, *Catholica defendit Ecclesia, quorum est vnum gratiam Dei non secundum merita nostra dari quoniam Dei dona sunt, & Dei gratia etiam conferuntur merita vniuersa iustorum; alterum est in quantacumque iustitia sine qualibuscumque peccatis in hoc corruptibili corpore neminem viuere. Tertium est obnoxium nasci hominem peccato primi hominis*; quibus locis nullam mentionem facit AVGVSTINVS de operibus moraliter bonis sumptis diuisiue, sed solũ de eis sumptis collectiue, & de operibus pertinentibus ad finem supernaturalem: quare de eisdem sunt intelligendæ prædictæ definitiones.

C

Neque obstat, quod in testimonio adducto ex cap. 21. Concilij secundi ARAVSICANI dicatur nemi-

neminem habere de suo nisi mendacium & peccatum, *quoniam* his verbis non continetur huius capitis definitio; sed in reliquis adductis in argumento ex eodem capite, quæ intelliguntur de veritate & iustitia perseuerantibus respectu multorum operum aut omnium collectiue, aut ad longum tempus; & in istis continetur ratio istius definitionis, quoniam non intelliguntur de mendacio, & peccato actuali, sed de fragilitate ad incidendum in ista mala, vt sit sensus hominem de se esse adeo imbecillem & infirmum, vt si relinquatur suis viribus facillime & sæpe decipiatur, & peccet; ex quo optime sequitur illa definitio quam diximus contineri verbis sequentibus, scilicet quod perseuerantia in veritate & iustitia, vel ad longum tempus, vel respectu multorum aut omnium operum collectiue prouenit ex gratia Dei, & in hoc videtur Concilium alludere illud Psal. 115. qui adducitur à Paulo ad Roma. 3. *omnis homo mendax*, quod est in eodem sensu accipiendum.

Ad tertium respondetur in primis omnia illa Sanctorum testimonia posse exponi sicut exposita sunt testimonia Conciliorum. Deinde peculiariter ad ea quæ obijciuntur ex Augustino. *Respondetur*, quod quando Augustinus inquit ad singulos actus dari adiutorium diuinę gratiæ, loquitur de actibus conducentibus aliquo modo ad æternam salutem, quoniam vt ex ipso retuli de his loquebatur Pelagius aduersus quem ipse hoc dicebat.

Et sic similiter, quando inquit hominem sine Dei adiutorio non posse velle aut efficere aliquid boni, non loquitur de bono morali; sed de bono pertinenti ad finem supernaturalem, quod in nonnullis ex testimonijs adductis ipse satis explicuit & apertius tomo septimo lib. 4. aduersus Iulianum capite 3. vbi ita inquit: *Scito nos illud bonum hominum dicere sine Dei gratia, quæ datur per vnum mediatorem Dei, & hominum nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternum Dei donum regnumque perduci*. Neque est à ratione alienus iste modus loquendi; nam cum reliqua non deseruiant ad finem supernaturalem nisi valde remote non debent censeri inter bona vbi disputatur de nostris operibus quatenus ad consequendum illum finem possunt deseruire, & propter hanc rationem, vt aduertit Roffensis artic. 36. contra Lutherum aliquando in scriptura ea opera, quę non sunt meritoria vitæ æternæ quamuis procedant ex auxilio supernaturali dicuntur nihil, vt Ioan. 15. *qui manet in me, & ego in eo hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere*: nam hæc vltima verba à quibusdam, & præsertim ab Augustino exponuntur solum de operibus meritorijs. Et ad Corinth. 3. *si linguis hominum loquor & Angelorum, & si habuero prophetiam, & nouerim mysteria omnia, & omnem scientiam, & si habuero omnem fidem ita vt montes transferam charitatem autem non habuero nihil sum*. Et eodem modo est explicatum quod August. dicit loco citato nulla esse bona opera, quæ sint sterilia, hoc est non fructuosa in ordine ad vitam æternam; siue tanquam merita ipsius, quod Augustinus videtur insinuare; siue tanquam dispositiones ad iustificationem.

Et tandem quando dicit id quod tertio loco proponitur, scilicet liberum arbitrium post peccatum mansisse adeo infirmum, vt non habeat vires ad bonum, sed solum ad malum & peccatum, intelligit per bonum id quod est ita perfectum vt habeat proportionem inordine ad finem supernaturalem; è contra vero per malum id quod deficit ab ista perfectione, quamuis intra ordinem naturæ sit bonum; ita vt hoc dicatur malum, non quia sit malum & peccatum, sed quia est non bonum, scilicet illa bonitate quæ consistit in accommodatione & proportione ad finem supernaturalem: & ita exponit hanc sententiam Augustini Decanus locis citatis.

Potest etiam dici Augustinum, cum disputat aduersus Pelagianos extollentes nimium vires humanæ naturæ declinasse aliquo modo in alterum extremum, & fuisse vsum hac hyperbolica locutione, vt ita magis significaret nulla ratione extendi hominis vires ad bona proportionata fini supernaturali sicut affirmabat Pelagius.

Ad vltimum, vt respondeamus dissoluendæ sunt singulæ rationes in eo propositæ. *Et ad primam*, respondetur negando non posse sine fide fieri opus moraliter bonum & ad testimonium; Pauli dici potest cum Ambrosio, Chrysost. & Theophilacto per *fidem* ibi intelligi dictamen conscientiæ, & sensum esse id quod dubitante aut reclamante conscientia agimus esse peccatum. Alias expositiones referunt D. Thom. & eius expositores 2. 2. quęst. 10. artic. 4. & Decanus artic. 11. paragrapho quintus locus scripturæ.

Ad secundam rationem respondetur, vt dixi in quarta probatione secundæ conclusionis ab bonitatem moralem actus non requiri relationem expressam & formalem in finem vltimum, sed sufficere ad hanc vel virtualem ratione actus præcedentis vel implicitam ratione obiecti, quod habet intrinsece inclusam ordinationem ad finem vltimum, quia ex natura sua est quidam gradus ad ipsum.

Neque obstant testimonia adducta ad probandum esse necessariam relationem explicitam, quia vel solum continet consilium ita operandi, vel si contineant præceptum tantum obligat ad hoc vt opera nostra sint talia vt ex natura sua tendant in Deum, & non ordinentur à nobis in alios fines prauos.

Et ad id quo probatur non posse referri opus in Deum, vt in finem vltimum sine auxilio speciali. *Respondetur* ad nullam istarum trium relationum requiri dilectionem Dei efficacem super omnia, ad quam dicemus articulo sequenti esse necessarium auxilium speciale, & hoc de vltima est satis notum, & de prima probatur quia bene potest quis velle habere Deum pro vltimo fine alicuius operis determinati quamuis non velit iam respectu suiipsius, & reliquorum omnium operum suorum, & in isto casu illud opus ordinabitur expresse in Deum, vt in finem vltimum

dilectione efficaci Dei super omnia, & ex hoc sequitur à fortiori esse dicendũ idem de secunda relatione, *neque* impediet aliquam ex istis tribus relationibus quod operans cum sit in peccato mortali, sit auersus à Deo, & conuersus ad creaturam, vt ad finem vltimum, *quoniam* non oportet quod omne opus procedat à quacumque dispositione habituali operantis siue mala siue bona, neque quod cõueniat in fine cum ipso operante sicut patet de imperfecto dolore de peccatis, & de timore gehennæ elicito à peccatore, vt definitum est à Concilio TRIDENTINO sessi. 6. decreto de iustificatione canone 8. & de peccato veniali commisso ab existente in gratia.

Ad tertiam rationem respondetur in primis solum probare quod opera, quæ impediuntur tentationibus non possint fieri sine auxilio speciali non tamen, quod nullum opus moraliter bonum possit fieri sine eo, quia non quodcunque opus impeditur tentationibus; *sed quia dixi* quodcumque opus moraliter bonum, si sumatur in particulari, & diuisiue posse fieri sine auxilio speciali.

IDEO SECVNDO respondetur tentationes quibus impugnamur in ordine ad opera moraliter tantum bona de quibus nunc loquimur exclusis pertinentibus ad finem supernaturalem posse duobus modis considerari scilicet in ordine ad omnia ista opera collectiue sumpta, aut in ordine ad opera determinata; *si priori modo considerentur* dicendum est requiri ad resistendum eis auxilium speciale sicut requiritur ad efficiendum omnia illa opera vt dicemus postea; *si vero considerentur posteriori modo* adhuc est distinguendum, nam *vel sit* comparatio tentationis diuturnæ & perseuerantis ad huiusmodi opera determinata, & in isto casu dicendum est requiri auxilium speciale ad resistendum tali tentationi, *vel sit* comparatio momentaneæ, & breuis tentationis, & in isto casu dicendum est sufficere concursum generalem, & hoc satis est vt cum isto concursu possit fieri quodlibet opus moraliter tantum bonum quoniam ad hoc non requiritur diu perseuerare in bene operando.

Et ad primam probationem partis oppositæ respondetur, in priori testimonio DAVIDEM postulare à Deo auxilium contra inimicos populi sui. Et in posteriori PAVLVM solum significare posse tentationem esse adeo vehementem, vt difficillime possimus ei resistere; nam quod est valde difficile solet moraliter dici impossibile, & in scriptura sæpe ita appellatur verum est quod CHRYSTO. THEOPHI. & OCVME. videntur supponere tunc tentationem esse supra id quod possumus cum est diuturna & permanet, non autem si sit breuis, & ita dicunt sensum sequentium verborum esse istum; cum tentatione id est statim atque vos cæperit adoriri tentatio, faciet prouentum vel exitum scilicet ab ipsa tentatione vt possitis sustinere, hoc est faciet eam non perseuerare, vt ita sit vobis tollerabilis.

Ad secundam probationem dicendum est Pelagium fuisse damnatum, quia loquebatur de tentationibus etiam diuturnis, & de omnibus collectiue, & de resistentia meritoria vitæ æternæ.

Et ad vltimam probationem dicendum est quod propter rationes propter quas loco ibi citato diximus implorari diuinum auxilium ad cognoscendum veritates naturales practicas possumus nunc dicere implorari etiam contra tentationes, *Et potest addi* alia scilicet propter periculum diuturnitatis, & perseuerantiæ ipsarum tentationum.

A

Neque contra hanc sententiam obstant aliqua testimonia Sanctorum, quibus videntur tribuere gratiæ diuinæ resistentiam contra tentationes, quia loquuntur de testimonijs diuturnis & perseuerantibus, vel de resistentia meritoria gloriæ, aut certe id dicunt, quia gratia & misericordia Dei est non permittere, quod dæmon vehementius nos tentat vt colligitur ex testimonio PAVLI, nunc exposita de qua re plura dicemus cum disputabimus, an detur aliqua tentatio tam vehemens seclusa diuturnitate, vt non possimus ei resistere cum solo concursu generali.

AD QVARTAM rationem respondetur, quod quamuis omnia præcepta naturalia collectiue sumpta non possit homo adimplere per suas vires tamen singula diuisiue potest, vt cum D. THOMA dicemus articulo quarto huius quæstionis.

B

AD QVINTAM concesso antecedenti neganda est consequentia. *Et ad probationem* respondetur, quod si loquamur de concursu actuali in genere naturæ concedenda est sequela.

Neque hoc est quod ab AVGVSTINO, & Concilio TRIDENTINO damnatur locis citatis, sed Deum ita operari mala opera sicut bona, quod non sequitur ex eo quod eodem concursu generali in genere naturæ concurrat ad omnia ista opera, quoniam adhuc reperitur duplex discrimen.

Primum est in genere naturæ scilicet quod ad bona opera dedit Deus inclinationem naturalem non autem ad mala, & ita D. THOMAS supra quæstione 71. art. 2. dicit bona esse secundum naturam hominis, & mala esse contra eam, & ex hoc prouenit, quod bona etiam in genere naturæ dicantur per se intenta à Deo quia dedit propensionem, qua dirigit & mouet ad ipsa, & mala propter contrariam rationem non ita dicantur intenta, sed solum permissa.

C

Alterum pertinet ad genus moris, & vt bene aduertunt SOTO & VEGA locis citatis consistit in hoc quod ad bona opera concurrit Deus vt causa moralis modo quodam morali, scilicet præcipiendo, consulendo, præmiando quia nullum est bonum morale, quod non sit meritorium præmij saltem intra ordinem suum, & apud Deum, vt Diu. THOMAS supra quæstione 21. articulo quarto, colligit ex illo ECCLESIASTES vltimo. *cuncta quę fiunt adducet Deus in iudicium siue bonũ siue malum.* Et præterea ad quodcunque bonum moralem mouet, & excitat Deus vel interna inspiratione naturali per lumen rationis vel præcepto aut consilio exterius proposito aut in particulari aut saltem in communi quale est illud ECCLESIASTES 9. *quodcumque facere poteris manus tua, instanter operare.*

AD SEXTAM rationem respondetur concedendo sequelam, si consequens intelligatur de virtutibus moralibus acquisitis, quia tamen istæ virtutes sine

tes ſine charitate non habent perfectum ſtatum virtutum, licet quæuis earum habeat propriam eſſentiam ſpecificam, *tum* quoniam ſine charitate habent, quod non poſſunt diſponere ad optimum ſimpliciter, & non ſolum in proprio genere ſcilicet ad finem vltimum ſupernaturalem: *tum etiam* quia ſine auxilio gratiæ non poteſt homo in ſtatu naturæ corruptæ acquirere omnes virtutes, ſicut nemo diu ſe poteſt exercere in actibus omnium virtutum moralium, & tamen connexio virtutum requiritur ad earum perfectionem ideo Avg. tom. 5. lib. 5. de ciuitate Dei cap. 11. & 18. & tom. 7. lib. 4. contra Iulianum cap. 12. & 19. docet in infidelibus & peccatoribus non eſſe virtutes, & aliquando hoc dicit non quia non poſſunt eſſe, ſed quia de facto ſunt ſolum apparentes, ſed de hoc videndus eſt D. Tho. ſupra q. 65. artic. 2. & 22. q. 23. art. 7. & Caiet. eiſdem locis, & 22. q. 10. art. 4.

Ad vltimam rationem reſpondetur negando ſequelam, & ad probationem dicendum eſt eſſe diſcrimen, quoniam dæmon licet poſſit velle aliquod obiectum in ſuo genere bonum, tamen ſemper apponit aliquam malam circumſtantiam, qua actus vitiatur, quia omnis actus ipſius procedit vel formaliter, vel virtualiter ex affectione mali finis in particulari, ad quem ſemel ſe determinauit aut ex odio Dei ſiue hoc proueniat ex immutabilitate naturæ angelicæ in eo quod ſemel eligit cum completa deliberatione, ſiue ex conditione aliqua communi ſtatui omnium damnatorum hoc eſt hominum & angelorum de quo agendum eſt 1. p. q. 64. art. 2.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo poſſit diligere Deum ſuper omnia ex ſolis naturalibus ſine gratia?

Prima Conclvsio, *homo in ſtatu naturæ integræ ſine dono gratiæ ſuperadditæ naturalibus, & cum ſolo generali auxilio, poterat diligere Deum ſuper omnia.*

Secvnda Conclvsio. *in ſtatu naturæ corruptæ indiget auxilio gratiæ vt poſſit diligere Deum ſuper omnia.*

COMMENTARIVS.

Explicatur actus dilectionis, de quo eſt quæſtio.

Circa doctrinam huius articuli notandum eſt primo D. Thomam nomine *dilectionis Dei ſuper omnia* non intelligere amorem naturalem ſiue non elicitum quo tanquam pondere quodam & inclina- A tione naturali vniuerſę res creatæ dicuntur ſuo modo amare Deum ſuper omnia vt ipſe inquit hoc loco, & 1. parte queſt. 60. artic. 5. & 22. quæſt. 26. artic. 3. ſed amorem qui ſit actus elicitus à potentia appetitiua, & terminetur ad Deum vt ad obiectum dilectum ſuper omnia quoniam per peccatum non amittitur vis ad amandum Deum ſuper omnia priori modo vt ipſe D. Thomas inquit de dæmonibus prima parte quæſtione 64. art. 2. ad quintum, & de primo homine quodl. 1. art. 8. & conſtat euidenti ratione quoniam per peccatum non amittitur inclinatio naturalis, & tamen in ſecunda concluſione huius articuli expreſſe D. Thom. negat poſſe hominem in ſtatu naturæ corruptæ diligere Deum ſuper omnia, ergo non loquitur de priori amore, ſed de poſteriori.

Secvndo notandvm eſt, quod ſicut Deus poteſt conſiderari dupliciter vno modo, vt eſt principium & finis bonorum ſupernaturalium, & obiectum beatificum, & quantum ad ea quæ de ipſo cognoſcuntur ſolum per lumen fidei, & non per rationem naturalem. Et altero modo quatenus eſt author, & finis boni naturalis à quo vniuerſæ res naturales habent eſſe, & ad quem tanquam ad finem naturalem ordinantur, & B deníque quantum ad ea omnia, quę de ipſo per lumen naturale poſſunt cognoſci, ita etiam ipſe habet duplicem rationem obiecti reſpectu amoris, qui eſt actus elicitus, vnam ſupernaturalem quæ conuenit ipſi quatenus poteſt proponi voluntati vt diligendus ſecundum priorem conſiderationem, & alteram naturalem quæ ei conuenit quatenus poteſt proponi vt diligendus ſecundum poſteriorem, & ſimiliter nos poſſumus habere duplicem dilectionem ipſius, quæ ſit actus elicitus quarum vna terminetur ad ipſum ſecundum priorem rationem, & altera ſecundum poſteriorem, & in hoc articulo ſolum agimus de ſecunda quoniam de prima ſatis conſtat eſſe ſupernaturalem, & non ſufficere ad eam vires noſtræ naturæ; ſed requiri auxilium gratię, vt multis teſtimonijs ſolet probari 22. quæſtione 24. artic. 2. & poteſt facile colligi ex ſupranaturalitate obiecti, & ita D. Thomas in prima concluſione non dixit *diligere* abſolute; ſed cum additione *diligere naturaliter*, & in ſolutione ad primum apertius hoc explicuit, an vero C poſſit viribus naturæ elici aliquis actus, qui ſit eiuſdem ſpeciei quantum ad ſubſtantiam cum iſta dilectione ſupernaturali, & ſolum differat ab ea in aliquo modo ſuperaddito ſubſtantiæ, quod eſt inquirere an iſta dilectio ſit ſupernaturalis quantum ad ſubſtantiam vel ſolum quantum ad aliquem modum forte diſputabitur infra & poteſt facile explicari, ex ijs quę articulo primo dicta ſunt de actu fidei.

Tertio notandvm, quod vt amor qui eſt actus elicitus ſit dilectio ſuper omnia Dei quatenus eſt principium, & finis naturæ non ſatis eſt quod implicite terminetur ad ipſum, vt ad finem vltimum naturalem, neque quod terminetur virtualiter imo neque quod quomodocumque terminetur actualiter & expreſſe quoniam ad primum ſufficit terminari ad obiectum, quod ſuapte natura ordinetur in Deum

dummodo non apponetur aliquis malus finis, vel alia circumstantia qua vitietur actus, & ad secundum satis est procedere ex alio actu cuius virtute ordinetur in Deum, quàmuis tunc operans non habeat actualem cognitionem Dei, & ad tertium quamuis requiratur terminari in Deum, vt expresse propositum voluntati per rationem tamen sufficit terminari ad ipsum, vt ad finem vltimum obiecti particularis, quod per talem actum est actu, & expresse ordinatum ad eum vt ad vltimum finem, & ex consequenti satis est præferre ipsum illi obiecto particulari, quamuis non præferatur tali actu reliquis obiectis creatis, vt cum quis vult dare eleemosynam vt placeat Deo solum ordinat eleemosynam in Deum non tamen reliqua omnia quæ potest velle, & ex consequenti per hunc actum non præfert Deum cunctis obiectis creatis, sed solum eleemosynæ; at vero ad dilectionem Dei super omnia requiritur, quod terminetur in Deum explicite & formaliter hoc est vt actu, & expresse cognitum per intellectum, & quod terminetur ad eum, vt ad finem vltimum non solum alicuius obiecti particularis, sed omnium ad quę potest extendi voluntas, & ex consequenti quod per hunc actum pręferatur omnibus obiectis creatis, quod est esse dilectum super omnia diligibilia, *ex quo* duo fiunt certa.

Primum est, non esse idem habere Deum pro vltimo fine alicuius actus non solum implicite aut virtualiter, sed etiam explicite, vt diligere Deum super omnia, imo neque requiri aut debere præsupponi hoc ad illud in quo deceptus est GREGORIVS, vt dixi articulo præcedenti.

Alterum est, quod in opinione quam diximus esse probabilem eorum, qui dicunt hominem etiam in statu naturæ corruptæ posse sine auxilio gratiæ operari bene moraliter non solum in facilioribus operibus & casibus; sed etiam in omnibus diuisiue sumptis referendo ipsa opera explicite, & non solum implicite in Deum etiam est dicendum quod possit diligere Deum super omnia diuisiue sumpta, quia cum voluntas ordinat explicite aliquod opus in Deum, vt in vltimum finem diligit Deum magis quam illud opus; ergo si potest referre omnia sumpta diuisiue etiam potest diligere Deum super omnia sumpta eodem modo quare nomine *dilectionis Dei super omnia* hoc loco non intelligitur ista dilectio super omnia diuisiue sumpta, quia in rigore non est dilectio super omnia, sed super singula, & non est aliud quam in singulis operibus habere Deum pro vltimo fine quantum ad ipsa diuisiue sumpta, sed intelligitur dilectio super omnia *collectiue sumpta* cuius dilectionis præstantia non consistit in intentione ita vt per eam Deus diligatur intensius quam reliqua omnia, sed in appretiatione, quæ explicatur per hoc, quod voluntas ita diligat Deum, vt quantum est ex vi talis dilectionis velit relinquere omnia diligibilia collectiue sumpta potius quam recedere ab amore Dei.

A QVARTO NOTANDVM est, quod ista dilectio super omnia est duplex quædam *perfecta siue efficax* alia *imperfecta siue inefficax*, dilectio perfecta & efficax appellatur, quæ tantam habet perfectionem & firmitatem, vt extendatur ad executionem eorum omnium, quæ necessaria sunt ad perseuerandum in amicitia cum Deo, vt est author & finis naturæ; & ad exclusionem eorum omnium, quæ huic amicitiæ repugnant atque proinde includit obseruationem omnium mandatorum obligantium sub mortali, quæ ad legem naturalem, & ad finem hominis naturalem pertinent, & hoc non ad breue aliquod tempus; sed ad totam vitam ab eo tempore, quo quis cæpit diligere Deum & è contra dilectio imperfecta & inefficax appellatur actus, quo quis vult placere Deo in omnibus & super omnia tamen est ita imperfectus vt non extendatur ad executionem: & ex his patet ratio nominum quoniam quicumque actus voluntatis, cui respondet aliqua executio appellatur efficax quando extenditur ad eam. Et inefficax quando
B non extenditur & similiter amor tum solum dicitur perfectus cum extenditur ad ea, quæ sunt necessaria ad conseruationem amicitiæ cum amato, & nihil admittit ei repugnans & quod ita sint explicandæ rationes istarum dilectionum patet, quoniam dilectio perfecta est mensura imperfectę in hoc sensu quod penes maiorem vel minorem defectum eorum quæ pertinent ad perfectam dicetur aliqua dilectio magis vel minus imperfecta; ergo recte explicatur ratio dilectionis imperfectæ per defectum illius extensionis ad executionem quæ conuenit dilectioni perfectæ, quod vero ad rationem perfectæ dilectionis pertineat illa extensio, probatur tum quia inter homines non censetur perfecta dilectio illa, quæ quantum est ex se aut non extenditur ad vitandas graues offensas amici, aut solum extenditur ad hoc pro tempore breui & determinato, & non sine termino intra durationem vitæ, tum etiam quia de dilectione naturali Dei super omnia, ita loquendum est sicut de supernaturali, & constat ex scriptura dilectionem supernaturalem Dei, quę
C necessaria est ad consecutionem vitæ æternæ includere obseruationem præceptorum nam Ioan. 14. ita dicitur: *qui habet mandata mea, & seruat ea, ille est qui diligit me, qui autem diligit me diligetur à patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum, & postea si quis diligit me sermonem meum seruabit.* ad Roma. 13. *qui diligit proximum legem impleuit.* Et postea propositis præceptis quæ ad dilectionem Dei pertineut subiungitur: *& si quod est aliud mandatum in hoc verbo instauratur, diliges proximum tuum sicut teipsum*; & paucis interpositis concludit: *plenitudo ergo legis est dilectio.* & 1. Ioannis 2. *qui dicit se nosse Deum & mandata eius non custodit mendax est, & in hoc veritas non est: qui autem seruat verbum eius in hoc charitas Dei perfecta est.* Et cap. 5. *in hoc cognoscimus quoniam diligimus natos Dei cum Deum diligamus & mandata eius faciamus: hæc est enim charitas Dei vt mandata eius custodiamus.*

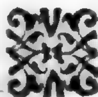
Et ex his dilectionibus solum disputamus de priori, nam de posteriori sine vlla difficultate admittitur ab omnibus posse elici cum solo concursu generali ab homine siue existente in puris naturalibus, siue lapso in peccatum, vt recte concedit Sot. libro primo de natura & gratia cap. 22. & potest facile probari quoniam dilectio Dei super omnia si sit inefficax non includit adimpletionem omnium præceptorum: ergo non importat tantam difficultatem, vt non possit elici ab homine in statu prædicto cum solo concursu generali; *patet consequentia*, quia de dilectione efficaci ideo dicunt authores importare tantam difficultatem, quia includit adimpletionem præceptorum.

Et Confirmatur, quia seclusa adimpletione præceptorum, & repugnantia cum omnibus peccatis mortalibus non continet maiorem difficultatem actus quo quis vult placere Deo in omnibus, & super omnia, quam actus, quo vult idem respectu amici aut alicuius obiecti creati: sed homo cum solo concursu generali potest elicere hunc secundum actum; ergo & primum.

Verum aduerte, quod consulto tantum dixi dilectionem efficacem excludere ea peccata, quæ repugnant amicitiæ cum Deo, & non dixi absolute excludere omnia peccata propter peccata venialia, quæ quoniam sunt leues offensæ licet sint præter charitatem & amicitiam non tollunt amicitiam, & ita cum illa dilectione se compatiuntur. Et quamuis reperiatur dilectio Dei super omnia, quæ sit adeo perfecta vt excludat etiam leues offensas Dei, tamen ista perfectio dilectionis non pertinet ad statum viæ in quo nullus nisi ex particulari priuilegio potest vitare omnia peccata venialia ita vt in nullum incidat; sed pertinet ad statum beatitudinis, imo neque requiritur ad habendum Deum pro vltimo fine simpliciter, & ad præferendum ipsum cunctis diligibilibus, quia licet obiecta peccatorum venialium appetantur, & non ordinentur in Deum, quia non sunt ordinabilia tamen subijciuntur ipsi in affectu eius qui sic diligit Deum, quoniam iste quantũ est ex modo diligendi ita subordinatur Deo fini vltimo, & principio suarum actionum, vt ratione huius subordinationis sit propensus ad excludẽdum à se inordinationem peccati venialis & habeat sufficiens principium vt eam excludat, & ad præferendum Deum cunctis diligibilibus satis est ordinare ad ipsum, aut saltem subijcere ipsi ea quę diliguntur vt explicui supra quæst. 1. artic. 3.

Vltimo notandum est, quod ista dilectio de qua loquimur potest *dupliciter esse efficax*. vno modo, *quasi extrinsece & ratione effectus*, vt cum reipsa extenditur ad excludendum ea omnia quę repugnant amicitiæ cum Deo, & ita non est vnus simplex actus, sed includit omnes actus qui necessarij sunt ad obseruationem præceptorum obligantium sub mortali. Altero modo potest dici *efficax intrinsece. Et secundum propriam speciem*, vt cum secundum propriam rationem est talis, & ita firmiter atque perfecte coniungit voluntatem cum Deo, vt det ipsi virtutem sufficientem ad adimplendum omnia præcepta obligantia sub mortali, & ad resistendum

A omnibus quæ repugnant amicitiæ cum Deo, quamuis ex accidenti, scilicet, vel quia nihil occurrit vitandum aut faciendum, vel propter aliquod impedimentum voluntas non præstet hoc ad quod inclinat suus amor, imo & in secundo casu desistit ab ipso amore, & ita est formaliter vnus & simplex actus internus qui virtute continet multos, siue internos, siue externos tanquam principium eorum; neque quod dilectio ita efficax possit esse vnus tantũ actus potest negari, *tum* quoniam amor cum sit ex natura sua vnitiuus voluntatis cum re amata bene poterit esse tam perfectus vt quantum est ex sua natura sit sufficiens ad vitandum omnia quæ grauiter offendunt rem amatam; *tum* etiam quia vt supradixi de amore naturali Dei loquendum est proportionaliter sicut de supernaturali; sed dilectio supernaturalis efficax est vnus tantum actus, quo ita amatur Deus vt finis supernaturalis super omnia appretiatiue, vt voluntas sit parata quantum est ex natura huius amoris relinquere omnia, quæ repugnant amicitiæ cum Deo; ergo similiter dilectio naturalis efficax est vnus simplex actus qui B eundem habet effectum in voluntate in ordinè ad Deum finem naturalem ex quo patet decipi Sotum libro primo de natura & gratia capite 22. in diuisione quadam dilectionis Dei super omnia quam proposuit ante tertiam conclusionem, & in probatione eiusdem conclusionis. Vbi supponit vt certum dilectionem efficacem Dei super omnia non posse esse simplicem actũ internum quo aliquis proponat placere Deo in omnibus; & super omnia, sed importare collectionem omnium actuum qui necessarij sunt ad permanendum in amicitia cum Deo, & ideo etiam non satis aperte explicuit difficultatem huius articuli, quoniam absolute dixit dilectionem Dei super omnia, quæ est vnus simplex actus voluntatis posse haberi viribus naturæ non vero dilectionem, quæ includit adimpletionem omnium præceptorum; & nihil dixit de dilectione efficaci, quæ est vnus simplex actus, nisi forte fuit in ea sententia vt existimauerit hanc etiam posse haberi viribus naturæ. Nos vero supponentes posse inueniri huiusmodi dilectionem efficacem, de ea solum agemus in hoc articulo, & explicabimus C an vires naturæ humanæ cum solo concursu generali sufficiant ad eliciendum eam, & quid sit dicendum circa hoc in vnoquoque statu. Nam de adimpletione omnium præceptorum infra est agendum. His suppositis est,



Circa primam conclusionem est

I. DUBIUM.

An homo in statu naturæ integræ poterit cum solo concursu generali elicere illum actum quem hactenus explicauimus esse dilectionem efficacem Dei, vt est finis naturalis super omnia.

§. 1. *Negatiuæ partis fundamenta.*

IN QVO solent referri pro parte negatiua Alexan. secunda parte quæstione 3. membro primo articulo secundo, in secunda parte illius articuli paragrapho secundo, vbi absolute dicit ex natura nisi eleuetur per gratiam non posse diligi Deum summe propter seipsum, sed solum diligi aut appeti, vt maximum bonum tamen propter ipsum appetentem, ita vt ipse sit ratio appetendi, vel amandi & significat iste author nomine naturæ etiam naturam integram quoniam loquitur præcise de angelo antelapsum. Et *Altisiodorus* lib. 2. suæ summæ cap. 1. quæst. 1. vbi eodem modo loquitur de dilectione naturali angelorum verum adhuc isti authores negant, quod illa dilectio naturalis habeat pro vltimo fine creaturam: quoniam qui illo modo diligunt Deum non ideo dicuntur diligere eum propter seipsos quia delectentur in suo esse & velint frui eo, sed quoniam diligunt Deum propter sui coseruationem. Et eandem sententiam videntur sequi Grego. in secunda distinctione 29. quæstione vnica articulo primo conclusione 2. & Capreo. eadem distinctione quamuis propter aliud fundamentum, scilicet, quia existimat hominem in illo statu non posse cum solo concursu generali, & sine auxilio speciali facere aliquod opus moraliter bonum, vt retuli art. præcedenti.

Et probatur hæc sententia primo quia si homo in statu naturæ integræ absque particulari auxilio poterit deligere Deum in quantum est finis, & author naturæ, ergo etiam poterat in eodem statu cum solo concursu generali, saltem posita prædicatione seu cognitione fidei, qua intelligebat Deum esse authorem & finem gratiæ; & obiectum beatitudinis supernaturalis diligere ipsum consideratum secundum istam rationem. *Patet consequentia*, quia tanto est facilor actus amandi, quanto plures rationes amandi proponuntur ex parte obiecti, quia tanto magis allicitur & mouetur ad amandum: sed quando Deus cognoscitur vt author & finis gratiæ, proponuntur voluntati maiores, & plures rationes diligendi ipsum, quam cum solum cognoscitur vt author & finis naturæ, quia non solum proponuntur rationes naturales, & beneficia naturalia; sed etiam rationes gratiæ, & amicitiæ diuinæ, & beneficiorum supernaturalium, quę sunt longe præstantiores; ergo multo facilius est amare Deum cognitum, vt est author & finis gratiæ quam vt est author & finis naturæ, & ex consequenti si dilectio Dei cogniti secundam hanc posteriorem rationem erat tam facilis homini in illo statu, vt non indigeret ad eam speciali auxilio maiori ratione esset tam facilis ipsi dilectio Dei cogniti, vt est author & finis gratiæ.

Confirmatur primo, quoniam difficultas in actu efficaci diligendi Deum super omnia aut prouenit ex ratione diligendi, vel obiecto formali, scilicet ex bonitate diuina, aut ex modo diligendi, scilicet ex eo quod est dilectio super omnia: sed ex priori capite non esset homini in illo statu difficilius diligere Deum, vt est author & finis gratiæ, quam vt est author & finis naturæ vt iam probauimus neque etiam ex posteriori, quia secundum vtramque rationem proponeretur Deus vt diligendus super omnia, & vt præferendus omnibus alijs diligibilibus; ergo nulla ex parte esset homini in illo statu difficilius diligere Deum, vt est author & finis gratiæ, quam vt est author & finis naturæ, & ex consequenti si cum solo concursu generali poterit hoc secundum, etiam possit cum eodem concursu primum.

Confirmatur secundo, quia sequitur quod videns Deum etiam si non haberet habitum supernaturalem voluntatis; neque vllum auxilium speciale pertinens ad voluntatem possit diligere Deum, vt est obiectum beatificum. *Probatur sequela* eadem ratione, nam iste cognosceret euidentissime & clarissime plures rationes & maiores diligendi Deum quam homo in illo statu per lumen naturæ.

Secvndo dilectio Dei super omnia est vltima dispositio ad gratiam ergo si homo in illo statu viribus naturæ poterit diligere efficaciter Deum super omnia, etiam poterit eisdem viribus disponere se ad gratiam, quod est Pelagianum. *Probatur antecedens*, quoniam vt doctores communiter docent vltima dispositio ad gratiam est ad quam infallibiliter eodem instanti subsequitur gratia; sed ad dilectionem efficacem Dei super omnia infallibiliter subsequitur gratia, siquidem per eam homo refert se & omnia sua in Deum, & facit quod in se est, vt obtineat gratiam, ergo est vltima dispositio ad gratiam.

Tertio homo habet naturalem inclinationem ad diligendum se plus quam Deum; ergo nō poterat viribus naturæ in statu naturæ integræ diligere Deum plus quam seipsum; ergo neque poterat diligere efficaciter Deum super omnia.

Hac secunda consequentia patet, quoniam vt aliquis diligat isto modo Deum requiritur quod præferat eum cunctis diligibilibus, & sibi ipsi vt est dictum in tertio notabili, quod tamen facere non potest qui diligit se plusquam Deum: *Et prima etiam* patet *tum* quia oppositum

positum antecedentis assumit Diu. THOMAS, tanquam fundamentum ad probandum conclusionem oppositam, *tum* etiam quia vires naturæ proportionantur, & commensurantur inclinationi naturali; ergo non sufficiunt ad id quod repugnat ipsi inclinationi. *Antecedens vero probatur*, *tum* quia voluntas quoniam emanat à subiecto in quo est vt per eam appetat bonum pertinens ad ipsum magis inclinabitur ad amorem proprij suppositi, quam ad amorem aliorum omnium etiam Dei, tum etiam quoniam vt ARISTOTELES docet lib. 8. Ethico. c. 2. & 5. amabile esse id quod absolute bonum est seu summum bonum, sed vnicuique est amabile id quod ei tale est scilicet bonum & lib. 9. cap. 4. inquit, *ea quæ ad amicos pertinent ex ijs quæ erga se quisque agit esse profecta*; quæ sententia referri solet his verbis, amicabilia quæ sunt ad alterum pertinent ex amicabilibus ad se. Et tandem quia si necessarium esset aut hominem desinere esse, aut Deum, potius eligeret homo proprium esse quam esse Dei, quia quamuis Deus non esset haberet ipse aliquod bonum, scilicet suum esse, si tamen ipse non esset quamuis Deus esset non haberet aliquod bonum, quoniam fundamentum totius boni est esse. Et ita Diu. THOMAS prima parte quæstione 62. articulo tertio, docet Angelum non potuisse peccare appetendo esse, vt Deus per æqualitatem, quia hoc esset contra naturale desiderium, quod vnaquæque res hãbet ad conseruandum proprium esse, & propter eandem rationem concludit vniuersaliter nullam rem quæ est in inferiori gradu, posse appetere superioris naturæ gradum; ergo signum est quod homo non habet naturalem inclinationem, ad diligendum efficaciter Deum plus quam seipsum. *Patet ista consequentia*, quia vis huius dilectionis explicatur optime hac comparatione qua dicimus quod si ex duobus esset alterum delinquendum potius dimitteremus id quod minus diligimus.

VLTIMO dilectio efficax Dei super omnia includit saltem virtualiter & quantum est ex sua natura obseruationem omnium præceptorum obligantium sub mortali, & perseuerantiam in ea, vt patet ex quarto notabili & ex vltimo, sed ad hanc obseruationem præceptorum. & perseuerantiam in ea non sufficiebant homini illo statu vires suæ naturæ sine aliquo dono & auxilio gratuito; ergo neque ad diligendum Deum efficaciter super omnia. *Probatur minor tum*, quoniam in Concilio ARAVSICANO 2. cap. 19. ita dicitur *natura humana etiamsi in illa integritate in qua est condita permaneret nullo seipsam (creatore suo non adiuuante) seruaret*.

Neque potest responderi esse hoc intelligendum de adiutorio concursus generalis, quoniam statim ita subijcitur: *vnde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine gratia Dei poterit reparare quod perdidit*: *tum* etiam quoniam AVGVVST. tom. 5. lib. 22. di ciuitate cap. 30. inquit hominem in illo statu potuisse non peccare, & subdit: *Verum hoc quoque Dei munere non possibilitate sua natura*, & tomo secundo Epist. 106. ad Bonifacium dicit illa eadem verba quæ retulimus ex Concilio ARAVSICANO: & tomo tertio in Enchiridio capite 106. & tomo quinto libro 14. de ciuitate Dei capite 27. & tom: 7. lib. de correctione, & gratia cap. 10. & 12. & lib. 3. Hypog. prope finem dicit eum indiguisse adiutorio & gratia Dei, vt permaneret in bono, & in iustitia. Et tandem quia Diu. THOMAS articulo 8. huius quæstionis inquit hominem in illo statu non potuisse non peccare sine auxilio Dei in bono conseruantis, &c.

§. 2. *Resolutio quæstionis.*

CONCLVSIO *homo in statu naturæ integræ poterat cum solo concursu generali & absque alio auxilio speciali diligere efficaciter Deum super omnia dilectione naturali*. Vbi consulto dico in *statu naturæ integræ*, & non in statu *innocentiæ aut iustitiæ originalis*, vt comprehendam vtrumque statum, nam quamuis in priori, vt distinguatur à posteriori non possit homo sine speciali auxilio vitare omnia peccata venialia, sed solum illa quæ proueniunt ex repugnantia appetitus sensitiui contra rationem tamen posset vitare omnia mortalia, & hoc satis est ad eam dilectionem Dei super omnia de qua nunc loquimur vt in fine quarti notabilis est explicatum. In hac sententia conueniunt omnes THEOLOGI præter supra citatos, & probatur in primis testimonio D. THOM. in prima conclusione huius art.

ET PRÆTEREA ratione ipsius quæ potest ad hanc formam reduci; homo in illo statu per virtutem suæ naturæ, & sine auxilio Dei speciali poterat operari quodcumque bonum sibi connaturale: sed diligere Deum super omnia est, quid connaturale homini, ergo homo in illo statu poterat per virtutem suæ naturæ, & sine auxilio speciali diligere Deum super omnia. *Maior patet*, quia vnumquodque agens si non sit infirmum aut impeditum habet ratione propriæ formæ efficaciam ad actum proportionatum ipsi formæ vt probauit D. THOMAS articulo primo huius quæstionis ex suauitate diuinæ prouidentiæ, *& minor probatur*, quia homo habet naturalem inclinationem ad diligendum Deum super omnia, quod D. THOMAS probat in quantum in omnibus naturis creatis reperitur huiusmodi inclinatio; ergo diligere hoc modo Deum est connaturale homini: *patet ista consequentia*, quia id ad quod res aliqua habet inclinationem naturalem appellatur connaturale ipsi.

Confirmatur, quoniam homo in illo statu poterat viribus naturæ præstare omnia quæ diximus requiri ad dilectionem efficacem Dei super omnia, scilicet adimplere omnia præcepta obligantia sub mortali, & vitare omnia quæ repugnant amicitiæ cum Deo quatenus est author & finis naturæ, & perseuerare in bono isto vt D. THOM. docet articulis sequentibus, ergo etiam poterat eisdem viribus diligere efficaciter Deum super omnia.

§. 3. *Respondetur ad argumenta.*

AD PRIMVM respondetur negando consequentiam, & ad probationem dicendum est quod si loquamur de voluntate considerando præcise secundum suam virtutem naturalem, & seclusa supernaturali, sicut in præsenti loquimur maior solum est vera quando fit comparatio inter rationes diligendi pertinentes solum ad ordinem naturæ non tamen si fiat comparatio inter rationes diligendi ex quibus aliquæ sint naturales, & aliæ supernaturales sicut contingit in casu argumenti, nam rationes diligendi Deum, vt est author & finis naturæ sunt naturales at vero rationes diligendi ipsum, vt est author, & finis gratiæ, & obiectum beatificum sunt supernaturales, & ratio huius discriminis est duplex.

Prima & quasi radicalis est, quod quando rationes diligendi sunt ordinis naturalis, tunc omnes constituunt obiectum formale dilectionis naturale. Et ex consequenti proportionatum virtuti naturali voluntatis hoc est eiusdem ordinis cum ipsa, & ideo quanto huiusmodi rationes diligendi sunt præstantiores, tanto voluntas in natura integra potest facilius diligere ipsum, quia tanto magis relucet in obiecto ratio obiecti non solum terminatiui aut specificantis, sed etiam motiui aut proportionati respectu voluntatis scilicet ratio boni connaturalis.

Dixi in natura integra, quoniam in statu naturæ corruptę multa impedimenta habet voluntas propter quæ non potest tanto facilius diligere efficaciter aliquod obiectum, quanto proponitur vt magis ac præstantius bonum etiam intra ordinem naturæ sicut sæpe supra explicatum est exemplo virtutis actiuæ hominis sani & infirmi de quo dicam dubijs sequentibus. At vero quando ex rationibus diligendi quædam sunt naturales; & aliæ supernatrales, illæ quę sunt supernaturales non constituunt obiectum formale dilectionis naturale, sed supernaturale; & ex consequenti improportionatum virtuti naturali voluntatis etiam in statu naturæ integræ, & ideo licet sint præstantiores quam rationes naturales non potest voluntas viribus naturæ diligere obiectum quatenus proponitur vt diligendum propter eas, quamuis possit diligere ipsum quatenus proponitur vt diligendum propter rationes naturales, quia ista maior præstantia rationum supernaturalium extrahit obiectum à latitudine obiecti proportionati, & connaturalis virtuti naturali voluntatis & transfert ipsum ad ordinem obiecti supernaturalis, & excedentis illam virtutem, quia causat in ea bonitatem, & ex consequenti diligibilitatem supernaturalem.

Et ex hac ratione discriminis prouenit *secunda*, scilicet, quod quia quando rationes diligendi sunt naturales, satis est quod actus dilectionis, qui terminatur ad ipsas sit naturalis. At vero quando sunt supernaturales requiritur quod actus qui formaliter terminatur ad eas sit secundum substantiam, & entitatem supernaturalis, ideo quando augmentum in rationibus diligendi fit intra ordinem naturæ sufficit concursus generalis, cum virtute naturali voluntatis ad eliciendum dilectionem, & propterea quanto maiores sunt huiusmodi rationes tanto facilius potest voluntas elicere actum diligendi saltem in statu naturæ integræ, quando tamen augmentum fit ascendendo ad rationes diligendi supernaturales non sufficit concursus generalis ad eliciendum dilectionem, sed requiritur auxilium supernaturale, & propterea quamuis istæ rationes diligendi sint maiores quam naturales non sequitur, quod voluntas virtute propria possit facilius diligere obiectum, vt diligibile propter eas quam vt diligibile propter rationes naturales; quia voluntas neque facile, neque difficile potest virtute propria, & cum concursu generali elicere actum, qui sit secundum suam substantiam, & entitatem supernaturalis.

Et si obijcias, quod saltem sequatur potuisse hominem in statu naturæ integrę, cum solo concursu generali diligere efficaciter Deum super omnia etiam vt est obiectum supernaturale, quia suppposita in intellectu manifestatione & persuasione ipsius obiecti supernaturalis, siue per fidem infusam, siue per acquisitam nulla est ratio cur voluntas maneret suspensa, & non possit elicere actum dilectionis circa ipsum.

Respondetur negando sequelam, & *ad probationem* dicendum est, quod in illo casu homo possit elicere aliquam dilectionem circa Deum ita cognitum cæterum ista dilectio quamuis terminaretur aliquomodo ad Deum in quantum est obiectum supernaturale, quia terminaretur ad ipsum præsupposita persuasione, quod est obiectum supernaturale, tamen solum terminaretur ad eam secundum istam rationem materialiter, & non formaliter quia cum actus, & obiectum formale debeant proportionari non potest Deus habere formaliter rationem obiecti supernaturalis in quantum est obiectum dilectionis naturalis, itaque sicut assensus quo hæreticus qui errat circa aliquem articulum fidei assentitur alijs, terminatur ad eas aliquo modo vt sunt supernaturales, qui terminatur ad eas supposita persuasione, quod sunt veritates supernaturales, & tamen non terminatur formaliter vt sunt supernaturales, sed materialiter tantum, & vt substant cuidam rationi formali assentiendi naturali, & humanæ; sic etiam dicendum est in nostro casu dilectionem terminari ad obiectum supernaturale materialiter, & vt substat cuidam rationi formali diligibilitatis naturali.

Et si quæras, quænam sit ista ratio for-

lis. *Respondetur* esse rationem magni cuiusdam boni vel benefactoris quæ licet sit singularis & indiuidua, quoniam terminat vt applicata obiecto materiali singulari actu voluntatis tamen considerata sine determinatione ad bonum naturale vel supernaturale, quoniam intellectus neque affirmat expresse esse magnum bonum naturale, quia deciperetur neque esse supernaturale, quia voluntas non posset diligere ipsum & hæc ratio ita sumpta est sufficiens, vt propter eum voluntas diligat aliquod obiectum, quia est sufficiens ad fundandum diligibilitatem, quæ possit mouere voluntatem, sicut eadem ratio vt applicata alicui bono creato, cuius perfectio non potest nobis satis explicari, verbi gratia, dulcedini spirituali est sufficiens, vt propter eum diligamus vel appetamus illud bonum creatum, & quamuis ista ratio consideretur sine determinatione ad bonum naturale vel supernaturale, tamen vere est naturalis, & est obiectum proportionatum virtuti naturali voluntatis, quoniam in formali conceptu magni boni aut benefactoris non includatur aliquid supernaturale, & ita experimur naturaliter nos excitari ad appetitum vel amorem obiecti, quod nobis proponitur sub ratione magni boni quod intelligetur hoc exemplo: si quis velit explicare homini destituto lumine supernaturali aliquas veritates esse supernaturales, aut aliqua bona esse supernaturalia, efficiat hoc si dicat illas veritates quas ipsi proponit esse excellentes, & superantes capacitatem naturalem intellectus, & illa bona esse adeo magna, vt excedant omnia bona naturalia, ergo ratio veritatis excellentis, vt sic aut magni boni non est formaliter supernaturalis, sed naturalis; *patet consequentia*, quoniam alias non posset ille homo cum solo lumine naturali iudicare hoc ita esse. An vero in nostro casu intellectus vno actu fidei supernaturalis assentiatur huic veritati, quod Deus clare visus est finis ad quem Deus sua gratia ordinauit homines, & simul iudicat esse magnum bonum & dignum amari, & ita moueat voluntatem, ad dilectionem naturalem, vel potius iudicet ista duo duobus actibus, quorum vnus sit supernaturalis, & terminatur ad primum formaliter & alter naturalis, & terminetur ad secundum formaliter, & ad primum materialiter, & hoc secundo moueat voluntatem, non est hoc loco disputandum, & mihi facilius videtur hoc secundum, quia ita seruatur melius proportio inter mouens & mobile, & inter proportionem obiecti amabilis, & actum potentiæ appetitiuæ.

Verum in exemplo proposito est aduertendum quod non negamus rationem veritatis excedentis capacitatem naturalem intellectus aut boni superantis omnia bona naturalia esse supernaturalem reipsa, sed solum in esse concepto, hoc est quantum ad modum quo concipitur ab eo, qui est destitutus lumine supernaturali, quoniam iste totum illum excessum concipit proportionando ipsum cum excessu qui reperitur inter veritates naturales,

A aut inter bona naturalia, & quamuis dicat, verbi gratia, illud bonum quod proponitur esse maius cunctis naturalibus tamen in exercitio, dum concipit hunc excessum non transcendit ordinem naturæ.

Ad primam confirmationem Respondetur, quod difficultas in dilectione efficaci Dei super omnia si loquamur de voluntate considerata sine auxilio gratiæ, non prouenit ex eodem capite in dilectione Dei, vt est author & finis naturæ, & in dilectione ipsius vt est finis supernaturalis; *nam* in priori non prouenit ex bonitate obiecti, quoniam terminatur ad bonitatem naturalem, & ex consequenti proportionatam voluntati, sed ex modo dilectionis; scilicet quia debet esse dilectio efficaciter super omnia, atque adeo debet includere illa omnia quæ supra recensuimus, & quoniam illa omnia non excedunt absolute & in quocunque statu vires voluntatis, quia non excedunt statu naturæ integræ, sed in alijs statibus vt postea dicemus, ideo B illa dilectio est possibilis voluntati cum solo concursu generali in isto statu, & non in alijs.

At vero in posteriori dilectione prouenit ex bonitate obiecti, scilicet quia vt explicui terminatur ad bonitatem supernaturalem, & ex consequenti improportionatam virtuti naturali voluntatis, & quoniam bonitas supernaturalis est improportionata virtuti naturali absolute & secundum suam naturam, ideo voluntas in nullo statu potest cum sola virtute naturali elicere actum, qui ad ipsum formaliter terminetur, & ex consequenti, neque in statu naturæ integræ potest aut facile aut difficile diligere efficaciter ipsum super omnia, quia ad diligendum ipsum hoc modo præsupponitur tanquam fundamentum posse habere ipsum pro obiecto; quare dato hoc impossibili quod voluntas humana possit viribus naturæ elicere dilectionem qua terminaretur formaliter C ad Deum, vt est finis supernaturalis, concedendum esset consequenter, quod in statu naturæ integræ posset diligere efficaciter ipsum super omnia, etiam vt est finis supernaturalis, quia in illo casu virtus naturæ esset proportionata illi obiecto, & præterea esset integra & non infirma neque impedita.

Ad secundam confirmationem Respondetur, negando sequelam si consequens intelligatur de dilectione quæ terminaretur formaliter ad Deum, vt est obiectum beatificum.

Et ad probationem dicendum est, quod rationes diligendi Deum, vt est tale obiectum, quas cognosceret homo videns Deum non essent in illo casu voluntati proportionatæ propter celsitudinem & superexcellentiam ipsarum. Quomodo vero homo in illo casu posset diligere Deum, propter illas rationes supernaturales explicandum est iuxta ea quæ dixi in solutione argumenti de homine in statu naturæ

integræ cognoscente Deum vt est finis supernaturalis.

AD SECVNDVM ARGVMENTVM respondetur negando antecedens, si intelligatur de dilectione naturali, quæ terminatur ad Deum, vt est author & finis naturæ de qua nos loquimur, quoniam dispositio vltima ad aliquam formam est ei proportionata, & eiusdem ordinis cum ipsa, & ideo sicut gratia est quædam forma supernaturalis, ita etiam vltima dispositio ad ipsum debet esse supernaturalis.

Et ad probationem illius antecedentis est dicendum imprimis supponi in ea aliquid repugnans sententiæ quam defendimus, scilicet ad actum dilectionis naturalis subsequi gratiam, atque adeo hominem qui eam elicit esse ordinatum in finem supernaturalem quod aperte repugnat sententiæ quam defendimus. Nam supposito quod homo sit ordinatus in finem supernaturalem, etiam si sit in statu naturæ integræ, non poterit habere hanc dilectionem de qua loquimur sine auxilio supernaturali, quia hæc dilectio in illo casu includet adimpletionem præceptorum supernaturalium, vt constabit ex ijs quæ dicemus dubio tertio.

Deinde admisso quod posset eum habere respondetur non satis esse vt aliquis actus sit vltima dispositio ad gratiam quod ad eam infallibiliter & in eodem instanti sequatur gratia, sed vlterius requiri quod vt subsequatur non sit necessarius concursus aut interuentus alterius posterioris dispositionis, at vero quamuis posita illa efficaci dilectione naturali Dei super omnia sequeretur infallibiliter gratia, tamen non sequeretur sine concursu actuum supernaturalium fidei, spei, & charitatis, quibus homo disponeretur ad eam, & ad huiusmodi actus non sufficerent vires naturæ, sed necessarium esset auxilium supernaturale, quod Deus præberet homini in eodem instanti quo haberet prædictam dilectionem, sicut dici solet communiter à doctoribus de homine in primo instanti vsus rationis conuertente se in Deum finem naturæ.

Est autem aduertendum, quod non daretur tunc homini auxilium supernaturale ex vi illius dilectionis naturalis, neque tanquam meriti, neque tanquam dispositionis, sed ex misericordia & bonitate Dei, cum vero etiam in statu naturæ lapsæ quotiescunque homo viribus suæ naturæ facit quod potest vt se conuertat in Deum, detur ei in eodem instanti auxilium supernaturale vt se disponat perfecte ad gratiam & obtineat eam dicendum est infra.

AD TERTIVM RESPONDETVR negando antecedens vt probari solet apud DIVVM THOMAM locis citatis in principio huius articuli, in quibus diximus ipsum docere oppositum. *Et ad primam probationem* dicendum est, quod quamuis ad dilectionem requiratur quod obiectum pertineat aliquo modo ad diligentem, & habeat aliquam vnionem cum eo non sufficit hoc, sed vlterius requiritur bonitas obiecti quæ quo maior est eo plus mouet, si autem fiat comparatio in his duobus

A inter proprium suppositum diligentis & Deum licet proprium suppositum vincat in priori conditione, quoniam vnitur cum diligente per identitatem, & Deus solum sicut causa dans ei esse & sicut bonum vniuersale, & totale cum particulari & partiali, tamen vincitur in posteriori: & quia ita vincitur vt excessus in vnione compensetur, & superetur per excessum in bonitate, ideo maior vnitas, quam homo habet secum, quam cum Deo, non impedit, ne naturaliter magis inclinetur ad diligendum Deum quam seipsum. Et *ad secundam probationem* dicendum est, ex nullo illorum testimoniorum posse colligi aliquid, contra nostram sententiam; nam sensus *prioris* est, vt aliquod obiectum sit alicui amabile, debere esse bonum ipsi, quod est esse bonum pertinens ad ipsum; ex quo non sequitur, tanto aliquod bonum esse magis amabile, quanto magis pertinet ad amantem: quia supposito, quod pertineat ad ipsum, potest ratione maioris bonitatis esse magis amabile, vt explicui. Et *in posteriori* testimonio solum loquitur ARISTOTELES de operibus pertinentibus ad amicum, qui est bonum quoddam particulare, cuiusmodi est quicunque homo: non autem de pertinentibus ad amicum, qui est bonum vniuersale, cuiusmodi est Deus, vt exponit ipsum DIVVS THOMAS secunda secundæ, quæstione vigesima sexta, articulo tertio ad primum; & sensus eius est, opera quæ erga amicos fieri debent, mensuranda esse ex ijs, quæ vnusquisque circa seipsum agit: ita vt eum dicamus esse alteri vere amicum, qui eadem ei vult, & exoptat, quæ sibi ipsi. Et *ad tertiam probationem* dicendum est, quod facta illa suppositione, esset rationi consonum, quod homo eligeret potius proprium esse, quam esse Dei, quia in illo casu non penderet per se à Deo, siquidem posset permanere in suo esse non manente Deo in suo; & ex consequenti Deus non esset vniuersale bonum neque Deus.

Neque ex hoc sequitur, quod homo non habeat naturalem inclinationem ad diligendum Deum plus quam seipsum; *quia* ad diligendum hoc modo Deum non est necesse, velle potius permanere esse diuinum, quam suum, etiam posita illa conditione, qua aufertur ratio propter quam Deus ita diligitur, scilicet quia est bonum vniuersale.

C AD VLTIMVM RESPONDETVR, negando minorem, si intelligatur de obseruatione præceptorum naturalium, & de homine quatenus præcise erat constitutus in statu naturæ integræ, sine ordinatione in finem supernaturalem, sicut nos loquimur de ipso, cum dicimus, potuisse elicere efficacem dilectionem Dei super omnia, vt explicui in solutione secundi argumenti; & *ad primam probationem*, dicendum est, quod (vt optime aduertit MOLINA in concordia liberi arbitrij cum gratiæ donis, disputatione quarta, ad articulum decimumtertium, quæstionis 14.) concilium in illo capite intendit definire hanc conclusionem aduersus Pelagianos: *Homo salutem spiritualem, quam amisit, recuperare non potest sine gratia*, hoc

hoc est, sine supernaturali Dei adiutorio, vt autem A eam probaret, præmisit verba, quæ in argumento obijciuntur. Cæterum sicut conclusio intelligitur de recuperatione illius salutis, quam homo amisit per peccatum, quæ proculdubio fuit supernalis, quamuis simul etiam amiserit integritatem naturalem: ita etiam illa verba debent intelligi de conseruatione eiusdem salutis; quod videtur aperte significasse concilium, cum distinxit eam salutem, de qua loquebatur, ab integritate naturæ. Quare sensus illorum verborum est, quod natura humana, etiamsi in illa integritate (scilicet naturali, quæ fiebat per iustitiam originalem, quatenus perficiebat naturam in ordine ad finem naturalem) in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adiuuante, seruaret, scilicet in salute supernaturali. Quare ex illo testimonio solum potest colligi, quod homo, etiam in statu naturæ integræ, præter donum integrans naturam, indigebat adiutorio supernaturali Dei ad perseuerandum in salute supernaturali, quæ respiciebat finem supernaturalem. Ex quo satis aperte constat, non bene B probari illam minorem in eo sensu, in quo à me est negata, & in quo debet accipi, vt sit ad propositum; quoniam ex eo, quod homo in statu naturæ integræ indiguerit auxilio gratiæ ad perseuerandum in salute supernaturali, non sequitur, quod etiam, si non esset ordinatus in finem supernaturalem, indigeret illo auxilio ad obseruationem omnium præceptorum naturalium, & ad perseuerandum in huiusmodi obseruatione. An vero concilium per *adiutorium supernaturale*, quo dicit, hominem indiguisse in illo statu, vt seipsum seruaret in salute supernaturali, intelligat solum habitus supernaturales, qui ei fuerunt infusi in creatione, ita vt huiusmodi habitus cum solo concursu generali fuerint tunc homini satis ad perseuerandum in illa salute; an potius adiutorium aliquod supernaturale distinctum ab illis habitibus, quod videtur verius; & an hoc dato intelligat per huiusmodi adiutorium, illud auxilium supernaturale, quod secundum legem ordinariam supernaturalem correspondet habitibus supernaturalibus, vel aliud donum supernaturale distinctum ab eo; C postea est explicandum. Et *ad secundam probationem* respondetur, AVGVSTINVM in priori testimonio loqui de potentia ad vitandum omnia peccata, etiam contra præcepta supernaturalia: & quamuis loqueretur solum de peccatis contra præcepta naturalia, possit dici, quod per *munus Dei*, quo inquit datam fuisse homini potentiam ad vitandum ista peccata, intelligit donum iustitiæ originalis, quoniam hoc datum est ipsi à Deo liberaliter; & eisdem modis exponi possunt reliqua testimonia, præter *secundum*, quod exponi debet, sicut testimonium concilij: siquidem in vtroque continentur eadem verba; & *ad tertiam probationem* dicendum est, DIVVM THOMAM ibi per auxilium Dei intelligere concursum generalem, quoniam statim inquit, quod eo substracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

SECVNDVM DVBIVM EST.

Vtrum homo conditus in puris naturalibus poßet cum solo concursu generali elicere illam dilectionem efficacem Dei super omnia, de quo loquimur in isto articulo?

§ 1. *Affirmatiuæ sententiæ fundamenta.*

AD HOC MVLTI respondent affirmatiue de quorum numero sunt HENRICVS quodlibeto 4. quæstione vndecima, RICARD. in 2. distinct. 28. circa primum principale quæst. 3. in capite & ad secundum. SCOT. in 3. distinct. 27. quæstione vnica paragrapho, quantum ad illum articulum vbi inquit, quod ex puris naturalibus potest quæcumque voluntas saltem in statu naturæ institutæ diligere Deum super omnia; vbi per *statum naturæ institutæ* videtur intelligere statum in puris naturalibus; nam non intelligit statum naturæ corruptæ per peccatum, quia peculiariter ad distinctionem huius status videtur vti hac forma loquendi: neque statum naturæ integræ, quoniam hunc statum solet appellare SCOTVS isto nomine, aut statum innocentiæ; & præterea quia quod homo potest, quatenus est in isto statu, non dicitur posse ex puris naturalibus, & DVRANDVS in secunda distinct. 28. quæstione tertia, numero 10. & quæst. 4. num. sexto, quibus locis aperte concedit posse hominem sine gratia præstare ea quæ diximus includi in hac dilectione, scilicet vitare omnia peccata mortalia contra præcepta iuris naturalis, & adimplere omnia ista præcepta, & quamuis expresse solum videatur excludere necessitatem gratiæ habitualis, tamen ex eius rationibus & modo loquendi colligitur quod excludat omne adiutorium distinctum à virtute naturali voluntatis præter concursum generalem. ABVLENSIS super caput decimum-nonum Matthæi quæst. 177. & omnes qui hoc ipsum affirmant de homine in statu naturæ corruptæ, quos referam dubio sequenti.

ET PROBATVR HÆC SENTENTIA primo, quia homo habet naturalem inclinationem ad diligendum Deum super omnia; ergo si crearetur in puris naturalibus posset cum solo concursu generali & sine auxilio gratiæ reducere in actum hanc inclinationem eliciendo actum quo diligeret Deum super omnia. *Antecedens suppono* vt certum ex ijs quæ dici solent apud DIVVM THOMAM locis citatis in prin-

cipio huius articuli. Et probatur late à VICTORIA in relectione de homicidio numero decimo; & *consequentia* probatur tum quoniam alias illa inclinatio naturalis esset frustra, siquidem nullo modo posset reduci in actum, quoniam ille status non includeret auxilia gratiæ quæ ad id essent necessaria, *tum etiam* quia inductione constat nullam esse inclinationem ad actum naturalem, & ad obiectum naturale cuiusmodi est ista de qua loquimur, quæ nullo modo possit per vires naturę reduci in actum.

Et tandem quia Deus vt author naturæ impressit homini hanc inclinationem, ergo etiam vt auctor naturæ dat ei vires ad exercitium sui actus, & ex consequenti ad hoc non requiritur auxiliũ gratiæ; *patet ista consequentia* quoniam oppositum cõsequentis repugnaret perfectioni & suauitati prouidentiæ quam Deus vt est auctor naturę, habet circa res à se creatas.

Neque potest respondere hanc inclinationem in illo statu esse infirmam aut impeditam, & ideo non posse viribus naturæ reduci in actum, quia non est infirma aut impedita propter peccatum, cum ille status neque includat aliquid supernaturale, neque peccatum: neque propter appetitum sensitiuum, quia licet appetitus sensitiuus impediat aliquo modo illam inclinationem non reddit omnino impossibile exercitium ipsius, quoniam alias ab intrinseco & à sua institutione haberet natura humana, quod illa inclinatio esset in ea frustra.

Neque etiam potest respondere animam rationalem cum est à corpore separata habere naturalem inclinationem ad corpus, & non posse suis viribus reducere eam in actum, quoniam est longe diuersa ratio, quia inclinatio animæ non est actiua, sed formalis & quasi passiua, scil. ad hoc vt ab alio vniatur, at vero inclinatio de qua loquimur, est actiua & ad obiectum sibi connaturale, & proportionatum, & ad actum etiam secundum propriam speciem, & substantiam naturalem.

SECVNDO homo conditus in puris naturalibus haberet præceptum diligendi Deum super omnia, quia tunc esset tota ratio quæ est fundamentum huius præcepti, scilicet Deum esse authorem & conseruatorem, & vltimum finem ipsius; & præterea quia proculdubio teneretur diligere Deum, quare cum non æqualiter cum rebus creatis, neque minus quam eas, quia vtrumque esset inordinatum, dicendum est quod teneretur diligere Deum super omnia creata, ergo posset ita diligere ipsum, quoniam alias Deus præciperet ipsi aliquid impossibile, quod est blasphemum, vt constat ex CONCILIO TRIDENTINO sessione 6. decreto de iustificatione cap. 11. & tamen non posset viribus gratiæ, quia neque haberet eas, neque posset habere ex suppositione status, ergo posset viribus naturæ.

Ad hoc respondent aliqui satis esse quod præceptum hoc possit aliquo modo adimpleri, scilicet viribus gratiæ, vt ratione eius non dicatur Deum præcipere aliquid impossibile.

Sed contra quia si homini condito in puris naturalibus imponeret Deus præcepta supernaturalia præciperet impossibilia, quia homo in

A illo statu, neque haberet neque posset habere vires gratiæ, quæ sunt necessariæ, ad adimplenda huiusmodi præcepta, ergo similiter ratione huius præcepti diceretur Deus præcipere impossibilia, quamuis possit adimpleri viribus gratiæ, quia etiam respectu huius præcepti, non haberet homo in illo statu vires gratiæ.

Item CONCILIVM TRIDENTINVM loco citato explicans qua ratione Deus non præcipiat impossibilia, ita inquit: *nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuuat vt possis.* Ex quibus verbis aperte constat quod vt Deus non præcipiat impossibilia, non satis est quod aliqua virtute supernaturali possint fieri ea quę iubet, sed requiritur quod homo possit habere hanc virtutem.

Dices quod homo possit obtinere has vires gratiæ à Deo, quia posset facere quod in se esset viribus naturæ, vt se conuerteret in Deum, & tunc Deus conferret ei huiusmodi vires.

Sed contra quia etiam si homo conditus in illo statu faceret quod in se esset non conferret ei Deus vires gratiæ, quoniam gratia neque ratione alicuius meriti ex parte hominum neque ratione alicuius legis, aut promissionis vel misericordiæ ex parte Dei haberet connexionem cum illo statu, aut cum aliqua eius operatione, alioqui non esset dicendus status in puris naturalibus; aut saltem homo dum in eo maneret non posset adimplere illud præceptum; si quidem statim ac haberet gratiam non esset in puris naturalibus, & ex consequenti intra limites illius status esset impossibile adimplere illud præceptum.

B

Neque potest respondere, quod impleret illud præceptum faciendo quantum posset viribus naturæ vt se conuerteret in Deum, quia vt iam probauimus etiam in illo statu homo obligaretur ad diligendum Deum super omnia.

TERTIO homo in illo statu cum solo concursu generali posset intellectu iudicare diligendum esse Deum super omnia, ergo cum eodem concursu posset voluntate ita diligere ipsum. *Antecedens* patet ex ijs quæ dixi articulo primo; & *consequentia* probatur, quia voluntas non haberet tunc minores vires ad eliciendum illum actum, quam intellectus ad iudicandum esse eliciendum, & præterea voluntas haberet naturalem inclinationem ad eum, vt dictum est in primo argumento.

C

Ad hoc aliqui respondent *antecedens* solum esse verum de iudicio speculatiuo non autem de practico, quod requiritur vt voluntas operetur.

Sed contra quia iudicare practice nihil aliud est, quam iudicare hic & nunc in particulari aliquid esse faciendum, aut esse conueniens, sed homo in illo statu cum solo concursu generali posset iudicare hic & nunc & adhibitis omnibus circumstantijs requisitis esse diligendum Deum super omnia; quia non esset difficilius iudicare hoc ita in particulari quam abstracte, & etiam videtur colligi ex ijs quæ dicta sunt articulo primo, ergo etiam posset iudicare hoc practice.

Alij

Alij respondent negando consequentiam, quia maiores vires requiruntur ad faciendum, & ex consequenti ad volendum efficaciter facere aliquid, quam ad iudicandum esse faciendum.

Sed contra quia nihil potest intellectus naturaliter dictare esse faciendum in quod quatenus ita dictatum non possit voluntas naturaliter tendere. & alias voluntas non esset libera ad prosequendum quodcunque bonum sibi ostensum naturaliter per rationem.

Item quia si requiruntur maiores vires in voluntate, vel hoc prouenit ex aliqua deprauatione voluntatis, & hoc dici non potest præsertim in nostro casu in quo loquimur de homine in puris naturalibus, *tum quia* homo esset sine peccato aut vitio deprauante voluntatem, & alias voluntas esset naturaliter deprauata, *tum etiam* quia voluntas in illo statu quantum esset de se, non haberet maiorem deprauationem, aut minores vires quam in statu naturæ integræ: *aut prouenit* ex aliquo impedimento, scilicet ex appetitu sensitiuo, & alijs tentationibus extrinsecis, & neque hoc dici potest, quia ista impedimenta non semper occurrunt, neque in quocunque instanti, & quando occurrunt licet reddunt actum difficiliorem, non reddunt eum simpliciter impossibilem, quia quamdiu non absoluetur vsus rationis nullis tentationibus aut passionibus ita impeditur voluntas vt non possit operari contra eas; *& aduertendum est* quod non loquimur de collectione multorum actuum, neque de actu perseuerante longo tempore, sed de actu quodam singulari & instantanea, aut durante breui tempore.

Qvarto homo in illo statu cum solo concursu generali posset diligere se plus quam omnia bona creata, & Deum plus quam se ergo cum eodem concursu posset diligere Deum super omnia. *Antecedens* quoad priorem partem satis notum est. *& quoad posteriorem probatur tum quia* possit diligere aliquod bonum creatum plus quam se, ergo & Deum *tum etiam*, quia posset exponere se morti propter Deum, sicut possit id facere propter honorem & voluptatem, & sicut Aristot. libro tertio Ethicorum, capite nono, inquit, quod vir fortis perferet vulnera & mortem, quando honestum est ea ferre vel turpe non ferre: & libro nono, capite nono, aut quod vir probus exponit se morti pro amicis, & pro republica, & pro honestate, & sicut hæreticus se exponit morti pro suo errore & gentilis pro falso Deo.

Neque potest negari quod qui exponit se morti propter Deum diligat magis Deum quam seipsum; *quia* quando ex duobus volumus vnum non esse vt aliud sit magis diligimus id quod volumus esse, siquidem bonum ipsius prætermus bono alterius.

Qvinto si dilectio de qua loquimur esset in illo statu omnino extra ordinem gratiæ, & non haberet connexionem aliquam cum supernaturali, ergo esset proportionata naturali virtuti liberi arbitrij, ergo posset liberum arbitrium cum solo concursu generali elicere eam. *Antecedens patet*, quia illa dilectio haberet obiectum formale naturale, vt dictum est supra, & neque ratione sui haberet talem connexionem cum supernaturalibus vt patet, neque ratione subiecti, quoniam homo non esset ordinatus in finem supernaturalem. *Et prima consequentia* etiam patet, quia solum posset esse improportionata, quia vel esset supernaturalis, vel haberet aliquam connexionem cum supernaturalibus. *Et secunda probatur*, quia nulla est causa naturalis cui non sufficiat concursus generalis ad effectum vel actum sibi proportionatum & connaturalem.

Dices dilectionem illam quamuis esset proportionata virtuti naturali liberi arbitrij in hoc sensu, quod esset eiusdem ordinis cum ea, scilicet ordinis naturalis, non tamen esse perfecte & omnino proportionata, quoniam est actus difficillimus in quantum includit saltem virtualiter multa ad quæ non sufficeret in statu virtus naturalis liberi arbitrij.

Sed contra quia licet tollere reipsa & longo tempore ea quæ repugnant amicitiæ cum Deo, sit difficillimum; tamen tollere ista omnia in aliquo instanti aut breui tempore facillimum, & multo facilius est habere actum instantaneum volendi facere hoc.

Vltimo probatvr hæc sententia testimonijs Divi Thomæ: nam imprimis in argumento sed contra, huius articuli, videtur supponere vt certum, quod primus homo si esset constitutus in solis naturalibus, vt à quibusdam ponitur, posset diligere Deum super omnia.

Item articulo sequenti ad tertium solum negat quod homo ex puris naturalibus possit adimplere præceptum dilectionis Dei, secundum quod ex charitate adimpletur, & quodlibet. 1. articulo 8. docet expresse quod homo vel Angelus in puris naturalibus diligit Deum plusquam seipsum dilectione naturali.

§ 2. *Homo in puris naturalibus posset elicere dilectionem Dei super omnia efficacem per auxilium non supernaturale, nec generale tantum, sed speciale naturale.*

Prima conclvsio. *Homo constitutus in puris naturalibus non posset elicere dilectionem Dei, de qua loquimur cum sola concursu generali Dei.* Ita tenet expresse Conradvs in fine expositionis corporis huius articuli, & videtur supponere esse sententiam Sancti Thomæ: quia probat hoc ea ratione qua Divvs Thomas probat tertiam conclusionem articuli de homine in statu naturæ corruptæ, scilicet quia natura humana etiam in illo statu sequeretur bonum priuatum propter naturalem inordinationem sensualitatis, & propter compositionem quam haberet ex ratione & sensualitate.

Et probatur quoniam homo in illo statu non posset cum solo concursu generali vitare diu omnia quæ repugnant amicitiæ cum Deo, & efficere omnia quæ ad permanendum in ea essent necessaria, ergo neque posset cum eodem concursu elicere illam dilectionem Dei de qua loquimur. *Antecedens patet* quia vt omnes fatentur & infra ostendemus non posset diu vitare omnia peccata mortalia, & adimplere omnia præcepta collectiue sumpta. Et *consequentia* probatur quia vt dictum est in vltimo notabili, illa dilectio includit saltem virtualiter omnia ista.

Ad hoc respondent aliqui negando consequentiam, & ad probationem dicunt dilectionem illam non includere ista omnia reipsa & in executione, sed solum virtualiter tanquam propositum & volitionem faciendi ea, & esse multo difficilius facere aliquid reipsa quã proponere aut velle facere, & ideo non recte colligi esse impossibile hoc secundum, ex eo quod primum sit impossibile.

Sed contra, quia voluntas quam includit dilectio de qua loquimur, est efficax respectu eorum omnium ad quæ diximus extendi ipsam dilectionem, ergo si virtus naturæ in illo statu non esset sufficiens cum solo concursu generali ad executionem illorum omnium, sequitur quod neque esset sufficiens ad eliciendam ipsam dilectionem. *Antecedens patet* ex vltimo notabili, vbi diximus dilectionem de qua loquimur esse quantum est de se efficacem respectu, eorum ad quæ extenditur. *Et consequentia probatur*, quia voluntas non dicitur efficax, nisi quantum est de se sufficiat ad executionem respectu cuius dicitur efficax, ergo impossibile est quod virtus quæ non est sufficiens ad aliquam executionem, sit sufficiens ad eliciendam volitionem efficacem respectu ipsius, & propterea D. Thom. supra quęst. 20. art. 4. dixit actum externum non addere bonitatem aut malitiam supra internam efficacem.

Confirmatur, quia homo in statu naturæ corruptæ non potest cum solo concursu generali elicere hanc dilectionem de qua loquimur propter difficultatem quam continet ratione eorum quæ diximus includi in ipsa virtualiter vt ostendemus dubio sequenti: ergo neque in puris naturalibus possit cum eodem concursu elicere eam. *Patet consequentia*, quia vt dixi in principio huius materiæ homo conditus in puris naturalibus non haberet maiores vires, neque pateretur minorem difficultatem ex parte appetitus sensitiui, & bonorum sensibilium ad operandum bonum honestum, quam in statu naturæ corruptæ.

Alij respondent quod homo in puris naturalibus posset breui tempore vitare omnia quæ repugnant amicitiæ cum Deo, quia breui tempore posset adimplere omnia præcepta naturalia, & non haberet aliqua supernaturalia, & ex consequenti eodem tempore posset vitare omnia peccata mortalia quæ sola repugnant amicitiæ cum Deo, & in hoc dicunt differre hominem in illo statu ab homine in statu naturæ corruptæ, quoniam homo in isto statu, habet præcepta supernaturalia, quæ neque in vno instanti potest adimplere sine auxilio gratiæ.

Sed neque hæc solutio mihi placet *primo*, quia dilectio de qua loquimur, est quantum, est de se & secundum propriam speciem sufficiens ad vitandum in executione omnia quæ repugnant amicitiæ, & non solum est sufficiens ad hoc pro tempore aliquo breui, sed etiam pro longo tempore & pro tota vita vt explicui in quarto notabili. *Secundo*, quia neque discrimen illud sufficit ad respondendum confirmationi, nam quamuis homo in statu naturæ integræ fuerit de facto ordinatus in finem supernaturalem, & habuerit præcepta supernaturalia docet D. Thom. quod cum solo concursu generali potuit diligere Deum super omnia, vt est author & finis naturæ, quia licet non potuerit cum solo isto concursu vitare omnia peccata mortalia simpliciter, siquidem non potuit vitare ea quæ opponuntur iuri supernaturali, tamen potuit vitare ea quæ directe opponuntur iuri naturali, ergo propter eandem rationem concedendum est, quod homo in statu naturæ corruptæ potest cum solo illo concursu diligere eodem modo Deum super omnia, si ad ita diligendum est satis posse cum illo concursu vitare breui tempore omnia peccata mortalia.

Verum in quo sensu debeat accipi ista sententia D. Thom. iam est explicatum aliqua ex parte dubio præcedenti, & explicabitur latius dubio sequenti; *& tertio*, quia quod homo in puris naturalibus possit breui tempore cum solo concursu generali vitare omnia peccata mortalia, proueniret ex eo quod breui tempore non occurrerent omnes occasiones peccandi mortaliter, sed similiter homini in statu naturæ corruptę non occurrunt in quocunque breui tempore omnes occasiones peccandi mortaliter contra præcepta naturalia, neque aliquæ peccandi contra præcepta supernaturalia, quia potest dari aliquod tempus pro quo nullum præceptum supernaturale obliget, neque sit aliquod motiuum ad peccandum contra supernaturalia; ergo etiam in statu naturæ corruptæ poterit homo cum solo illo cõcursu diligere Deũ super omnia dilectione naturali efficaci.

Sed est obiectio contra rationem conclusionis, quia dilectio charitatis supernaturalis est efficax dilectio Dei super omnia quamuis auxilium supernaturale, qua elicitur non sufficiat ad vitandum longo tempore omnia quæ repugnant amicitiæ supernaturali cum Deo, sed ad hoc requiratur aliud auxilium speciale, ergo falsum est quod virtus naturæ quæ sufficit ad eliciendum efficacem dilectionem Dei naturalẽ de qua loquimur, debet esse sufficiens ad euitandum in executione omnia quæ repugnant amicitiæ cum Deo.

Respondetur negando consequentiam, & ratio discriminis est duplex, *prima* est, quod auxilium gratiæ à quo procedit dilectio supernaturalis est sufficiens quantum est de se ad vitandum omnia peccata, & tota difficultas executionis prouenit ex imbecillitate naturæ humanæ, & ex parte appetitus; & ideo requiritur aliud auxilium quo superatur ista difficultas, at vero virtus naturæ à qua deberet procedere dilectio naturalis, non sufficeret ad hoc in illo statu quantum esset de se: *secunda* ratio est, quia in auxilio gratiæ quo homo conuertitur in Deum per dilectionem supernaturalem cõtinetur aliquo modo tãquam in radice eiusdem ordinis alterum illud auxilium quo homo indiget ad vitandum diu & per longum tempus omnia quæ repugnant amicitiæ supernaturali cum Deo, ita quod Deus semper presto est conferre nobis

nobis huiusmodi auxilium, neque nobis deerit nisi per nos steterit, vt colligitur ex CONCILIO TRIDENTINO sessione sexta decreto de iustificatione cap. 11. & 13. at vero cum virtute naturę humanæ non haberet hanc connexionem auxilium, quod in illo statu esset necessarium ad eundem effectum.

SECVNDA CONCLVSIO. *Homo conditus in puris naturalibus non indigeret auxilio supernaturali ad eliciendam istam dilectionem de qua nunc loquimur.* In hac conueniunt omnes præter authores relatos dubio præcedenti pro parte negatiua, & quantum ego intelligo, probatur satis efficaciter primo argumento & secundo ex ijs, quę in principio huius dubij proposita sunt.

VLTIMA CONCLVSIO. *Vt homo conditus in puris naturalibus eliceret dilectionem de qua loquimur, indigeret auxilio Dei speciali, & distincto à concursu generali, tamen pertinente ad ordinem naturæ.* Ad explicationem & probationem huius conclusionis *supponendum est* ex articulo præcedenti, quod etiam intra ordinem naturæ possunt separari auxilia specialia, distincta, à concursu generali; & hoc supposito PROBATVR CONCLVSIO, quia sequitur aperte ex præcedentibus, nam si homo in illo statu non posset cum solo concursu generali elicere eam dilectionem de qua loquimur, neque vt eam eliceret indigeret auxilio supernaturali, bene sequitur quod indigeret aliquo auxilio naturali speciali, & distincto à concursu generali.

Sed quæres in quo consisteret tunc istud auxilium speciale, & quomodo distingueretur à concursu generali. *Et ratio* dubitandi est, quod cum daretur ad singularem actum & non permanentem longo tempore, non consisteret in prouidentia particulari qua Deus remoueret impedimenta, & offerret occasiones ad operandum, sicut dici solet de auxilio ad perseuerandum in bonis operibus, sed esset concursus Dei ad illum actum, & ex consequenti nihil peculiare haberet propter quod distingueretur à concursu generali.

Et confirmatur primo, quoniam concursus Dei qui requiritur vt causę naturales exerceant operationes sibi connaturales est concursus generalis: sed dilectio de qua loquimur, esset connaturalis homini in illo statu, quoniam absolute est ipsi connaturalis, vt D. THOM. docet in hoc articulo: ergo concursus qui tunc esset necessarius, vt homo eliceret hanc dilectionem, esset concursus generalis.

Confirmatur secundo, quoniam iste concursus esset debitus naturæ humanæ in illo statu, ergo esset concursus generalis. *Consequentia patet*, quia concursus qui est debitus causis secundis ad operandum appellatur concursus generalis; *& antecedens probatur* quoniam natura humana sine isto concursu in illo statu esset manca & imperfecta, siquidem careret concursu necessario ad exercitium operationis præstantissimæ inter omnes sibi proportionatas & connaturales, & ex consequenti esset deterioris conditionis quam reliquæ naturæ creatæ: ergo deberetur ipsi huiusmodi concursus; *patet ista consequentia*, quoniã vnicuique naturę creatæ dicimus esse debitũ id, quod requiritur vt non sit manca & imperfecta, sicut homini dicimus esse debitũ habere duos pedes & duas manus.

AD HANC DIFFICVLTATEM Respondetur, quod auxilium istud esset aliquid tenens se ex parte

A liberi arbitrij, quatenus in actu primo præsupponeretur saltem ordine naturæ ad exercitium illius dilectionis de qua loquimur. Quid autem esset hoc non eodem modo exponitur ab omnibus, *nam quidam* dicunt esse ipsum actum secundum quatenus in diuersis generibus causarum vel secundum diuersas rationes formales, potest considerari vt prior & posterior.

Alij dicunt esse motionem quandam, vel applicationem voluntatis ad operandum; & *tandem alij* dicunt esse subordinationem liberi arbitrij ad Deum, sibi intime vnitum & assistentem, sine vlla inhæsione aut informatione, quatenus ratione huius subordinationis vel vnionis eleuatur liberum arbitrium, non quidem ad operandum supernaturaliter, sed ad eliciendum eum actum naturalem, quem proprijs viribus nôn posset elicere. Quod qua ratione sit intelligendum explicabo postea cum agam de auxilijs supernaturalibus. Et ex hoc *patet solutio* ad rationem dubitandi, nam auxilium quo liberum arbitrium fit potẽs in actu primo ad operandũ, satis aperte distinguitur à concursu generali qui in nobis est ipsa actualis operatio quatenus procedit a Deo.

B

Et ad primam confirmationem respondetur, maiorem solum esse veram loquendo de causis naturalibus perfectis, & integris: nam si aliqua causa naturalis habeat aliquam infirmitatem non appellabitur concursus generalis ille qui requiritur vt exerceat operationem sibi connaturalem ad quam sit necessaria sanitas & integritas in operante, vt patet in auxilio quod requiritur, vt homo claudus currat velociter; & quoniam liberum arbitriũ etiam in homine condito in puris naturalibus non esset sanũ, sed infirmũ & imbecillum, quamuis infirmitas in ipso non haberet rationẽ priuationis, aut pænæ, sed negationis & conditionis naturalis, vt supra explicui; ideo auxilium quod requiritur vt eliciat hanc dilectionem de qua loquimur, quæ est actus naturæ sanæ & integræ non appellatur, neque est concursus generalis.

Ad secundam confirmationem respondetur negando *antecedens, & ad probationem* respondetur, quod natura humana sine isto auxilio esset manca & imperfecta solum negatiue, non autem priuatiue, & ideo non sequitur quod esset sibi debitum,

C

sicut etiam non esset ipsi debita integritas quam habuit in statu innocentię, quamuis sine ea esset infirma & imperfecta, quia esset non integra: & quando dicimus esse debitum alicui naturæ id, quod requiritur vt non sit manca & imperfecta, sumimus has voces *priuatiue & non negatiue*, vt patet in exemplis propositis.

§ 3. *Soluuntur argumenta proposita à principio.*

AD PRIMVM ARGVMENTVM respondent aliqui concedendo *antecedens*, & negando *consequentiam*, & ad probationem dicunt, quod tunc natura humana esset impedita & infirma, ita vt non posset cum solo concursu generali reducere in actum secundum illam inclinationem naturalem non quidem propter peccatum, sed propter intrinsecam compositionem ex partibus habentibus inclinationes oppositas, saltem materialiter,

scilicet ex natura rationali & sensitiua, nam ratione huius compositionis non posset in executione vitare omnia quæ repugnarent amicitiæ cum Deo; atque adeo neque habere volitionem efficacem vitandi ea. Et quoniam peculiare est in natura humana inter omnes naturas creatas reperiri hanc compositionem, & ideo non mirum est si etiam sit hoc in ea peculiare, quod inclinatio naturalis non possit reduci in actum secundum cum solo concursu generali.

Neque tamen propterea sequitur quod ista inclinatio naturalis esset tunc frustra, *quoniam* non deesset tunc homini illud auxilium speciale ordinis naturalis quod in secunda & tertia conclusione diximus esse necessarium in illo statu ad eliciendum dilectionem de qua loquimur; & hoc pertineret ad prouidentiam & bonitatem Dei, quamuis non esset debitum vt statim explicabo.

Sed certe videtur difficile quod inclinatio actiua naturalis ad actum singularem sine vllo impedimento aut diminutione præter id, quod habet ex sua institutione non possit reduci in actum cum solo concursu generali, *& ideo aliter respondetur* distinguendo antecedens, si enim intelligatur de inclinatione quæ primario sit ad diligendum bonum in communi, siue indeterminate, & secundario ad diligendum Deum, tanquam bonum contentum sub bono in communi, verum est; si tamen intelligatur de inclinatione quæ primario sit ad diligendum Deum super omnia, falsum est, quia impossibile est eandem potentiam esse inclinationem primario ad aliquid commune, & ad particulare sub ipso contentum, & negari non potest voluntatem quæ in homine est inclinatio ad diligendum bonum esse primario inclinationem ad diligendum bonum in communi siue indeterminate.

Et negatur consequentia, & ad primam probationem dicendum est, quod vt aliqua inclinatio naturalis non sit frustra, satis est quod possit reduci in actū respectu aliquorum obiectorum ex ijs quæ secundario respicit, quamuis non possit respectu omnium. *& ad secundam probationem* dicendum est, oppositum esse certum in inclinatione, quam habet intellectus noster ad cognoscendum substantias immateriales per proprias species quæ in hoc statu quo anima est corpori vnita, non potest naturaliter reduci in actum, & in inclinationem qua materia vnius cæli habet ad formam alterius cæli, aut ad formam rerum corruptibilium, & materia rerum corruptibilium ad formas cęlorum, supposito quod istæ materiæ non differunt specie inter se. *Et ad tertiam* probationem dici potest imprimis non esse necessarium, quod si Deus vt author naturæ impressit rebus creatis aliquas inclinationes, det etiam vt author naturæ media quibus possint reduci in actum respectu omnium obiectorum, quæ secundario respiciunt; sicut patet in exemplis propositis; & *secundo respondetur*, quod auxilium necessarium vt inclinatio naturalis illa reduceretur in actum in homine in illo statu non esset supernaturale sed naturale quamuis distinctum à concursu generali, & concederetur à Deo, quatenus est author naturæ, vt constat ex secunda & tertia conclusione.

AD SECVNDVM patet solutio ex secunda & tertia cōclusione, vbi explicuimus qua ratione auxiliū quod in illo statu esset necessarium ad eliciēdum istam dilectionem de qua loquimur, non pertinet ad ordinem gratiæ; sed ad ordinem naturæ, & nihilominus distingueretur à concursu generali.

Neque ex distinctione inter hoc auxilium & concursum generalem sequitur quod Deus obligans hominem in illo statu ad hanc dilectionem obligaret eum ad impossibile, quia cum hoc auxilium pertineret ad ordinem naturæ, etiam pertineret ad illum statum, & ex consequenti non esset homini impossibile habere ipsum, atque perinde vires requisitas ad istam dilectionem, & ad satisfaciendum suæ obligationi.

AD TERTIVM respondetur vtramque solutionem ibi assignatam posse defendi, & ita *sequendo priorem* negatur antecedens, si intelligatur de iudicio practico practice (cui soli respondet semper in voluntate facultas sufficiens ad executionem) & de dilectione Dei super omnia quæ sit perfecta & efficax, sicut nunc loquimur de ea, nam de inefficaci iam dixi supra posse elici viribus naturæ etiam ab homine existente in peccato mortali, & ex consequenti etiam intellectus poterit iudicare practice esse eliciendum.

Et ad probationem dicendum ad iudicium practicum practice non sufficere quod sit iudicium dictans hic & nunc, & in particulari faciendum esse aliquid, sed requiri vlterius quod dictet hoc cum subordinatione ad appetitum, qui est principium mouens quoad exercitium, nam cum proprium sit huius iudicij dirigere proxime, & sufficienter, ad exercitium operis necesse est quod aliquo modo subordinetur voluntati quæ primo mouet quoad exercitium. Et propterea CAIETANVS supra quæstione 57. art. 5. dixit, quod hoc iudicium & quoad esse, & quoad veritatem pendet ab appetitu, neque modo disputo an ista subordinatio debeat esse ad actum secundum voluntatis, vt quidam dicunt, vel solum ad facultatem & vires voluntatis per modum actus primi qui nobis satis est & à nullo potest negari, quare licet homo constitutus in puris naturalibus iudicaret hic & nunc, & cum omnibus circumstantibus requisitis diligendum esse Deum dilectione illa de qua loquimur, tamen huiusmodi iudicium, non esset practicum practice, sed practicum speculatiue, quia non commensuraretur facultati appetitus ad eliciendum illam dilectionem, sed naturę obiecti, sicut posito quod intellectus videret Deum in seipso, & voluntas nullum haberet auxilium supernaturale ad diligendum ipsum, quamuis intellectus iudicaret in particulari diligendum esse Deum formaliter quatenus est obiectum supernaturale, non esset huiusmodi iudicium practicum practice, sed solum practicum speculatiue, neque haberet veritatem per ordinem ad appetitum iudicantis, sed per ordinem ad rem ipsam cui commensuraretur.

Neque obstat quod articulo primo huius quæstionis dubio secundo, in fine primæ conclusionis dictum sit esse probabilius, quod homo viribus naturæ potest cognoscere quamcunque veritatem naturalem practicam, & quod ibi loquamur de cognitione practica etiam in particulari, vt constat ex explicatione tituli illius dubij, quoniam ibi solum loquebamur de iudicio practico in particulari,

non autem de iudicio practico practice quamuis etiam illud iudicium particulare ad distinctionem vniuersalis quod etiam est practicũ soleat appellari practicum practice; & *praeterea* quamuis illud intelligeretur de iudicio practico practice, non deberet extendi ad iudicium de quo nunc loquimur, quoniam ibi loquebamur de cognitione veritatis singularis, & de iudicio requisito ad operationem quæ omnino sit vna & singularis, at vero iudicium de quo nunc loquimur, requiritur ad operationem quæ licet formaliter & actu sit vna, tamen virtute continet plures, vt explicatum est superius. *Sequendo vero posteriorem* solutionem *negatur consequentia*, & ad primam probationem dicendum est, quod vt voluntas sit libera ad sequendum quodcunque bonum sibi naturaliter ostensum per rationem satis est, quod possit hoc facere cum auxilio pertinente ad ordinem naturæ, quamuis huiusmodi auxilium debeat esse speciale & distinctum à concursu generali. Et *ad secundam probationem* respondetur, quod ratione infirmitatis supra explicatæ essent necessariæ maiores vires in voluntate, & hæc infirmitas in illo statu non esset deprauatio voluntatis, sed cõditio naturalis. Neque impossibilitas in volũtate ad eliciendũ cum solo concursu generali dilectionẽ de qua loquimur, proueniret ex passionibus aut tẽtationib. quę actu occurrunt voluntati cum intellectus iudicaret esse eliciendum, sed ex omnibus quę possent occurrerent, quoniam ad vincendum omnes deberet esse sufficiens illa dilectio quantum esset ex propria ratione, & vires naturæ rationalis in illo statu non essent sufficientes ad producendum actum tã perfectum cum solo concursu generali, vt dixi in probatione primæ conclusionis.

Et hac solutio habet fundamentum in D. Tho. qui articulo præcedenti ad tertium inquit, magis esse corruptam naturam humanam per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri, nam consequenter videtur insinuare D. Tho. quod etiam in puris naturalibus esset in homine infirmior vis appetitiua boni quam cognoscitiua veri.

Ad quartum respondetur negando *antecedens*, quoad secundam partem, scil. quod homo in illo statu posset cum solo concursu generali diligere Deum plus quam seipsum si hoc intelligatur de dilectione efficaci, quæ esset ex propria ratione sufficiens, vt si homo in ea permaneret potius eligeret relinquere non solum propriam vitam, sed etiã omnia bona quæ ad ipsum pertinerent quam recedere ab amicitia cum Deo.

Quod si de alia dilectione intelligatur non erit ad propositum ad inferendum conclusionem intentam quæ intelligitur de dilectione Dei super omnia quæ sit efficax & sufficiens quantum est de se ad totum hoc, quoniam de ea solum disputamus, vt sæpe dixi: Et *ad primam probationem* illius partis dicendum est quod quamuis homo posset diligere plus quam se aliquod bonum creatum, nõ sequitur quod etiam possit diligere Deum, non solum quia Deus est magis separatus à bonis sensibilibus quæ efficacius nos mouent, sed etiam quoniam dilectio boni creati non postulat, quod relinquantur omnia peccata mortalia quæ etiam connumerantur inter bona quæ pertinent ad ipsum hominẽ, quia motiuũ propter quod committũtur est aliquod bonũ appetitus sicut postulat dilectio Dei, & *eodem modo* respondendum est si quis ita argumẽtetur: posset homo in illo statu diligere creaturam vltimum finem, sicut modo conuertitur ad eam vt ad vltimum finem, cum peccat mortaliter ergo & Deum. *Et ad secundam probationem* dicendum est, quod quamuis homo posset in illo statu cum solo concursu generali exponere se morti propter Deum non sequitur quod possit diligere ipsum plus quam se dilectione illa efficaci de qua loquimur, quoniam illa dilectio est, quantũ est de se sufficiens vt homo relinquat non solum vitam, sed etiam omnia bona quę ad ipsum possunt pertinere potius quam recedat ab amicitia cum Deo, & quamuis homo illo statu posset proprijs viribus primum, non sequitur, quod etiam posset secundũ, quia primum, est facere aliquod particulare opus bonum & breui tempore, secundum vero est facere omnia bona opera collectiue, & omittere omnia mala, & longo tempore aut toto vitæ tempore.

Ad quintum respondetur concedendo *antecedens*, & primam consequentiam, si in consequenti per esse proportionatum intelligatur esse eiusdem ordinis, & negando secundam consequentiã. *Et ad probationem* bene ibi responsum est. & addi potest quod natura humana habet hoc peculiare inter reliquas naturas creatas, quod componitur ex partibus & inclinationibus oppositis, saltẽ materialiter; & ideo si produceretur in puris naturalibus haberet hanc imperfectionem & infirmitatem quod non posset cum solo concursu generali elicere omnem actum, qui esset eiusdem ordinis cum ipsa, saltem hunc de quo loquimur propter rationem ibi assignatam. *Et ad obiectionem* in contrarium factam, dicendum est quod dilectio de qua loquimur, debet esse sufficiens quantum est de se ad tollendum omnia quæ repugnant amicitiæ cum Deo, & pro longo tempore aut pro tota vita.

Ad vltimum respondetur, quod D. Thom. *in primo testimonio* per hominem constitutum *in solis naturalibus* intelligit hominem cum integritate naturæ quæ proueniebat à iustitia originali, quatenus erat donum sanans naturam in ordine ad finem naturalem, & sine gratia gratum faciente; nam quoniam ista integritas computatur inter naturalia (vt supra explicui) ideo homo vt in ea constitutus, & sine gratia gratum faciente, recte potest dici constitutus in solis naturalibus, quia nihil habet quod non sit naturale, & ita interpretatur D. Thom. Conrad. in explicatione eiusdem argumenti: & eodem modo exponendus est cum *in secundo testimonio*, videtur admittere aut non negare quod homo ex puris naturalibus potest adimplere præceptum diligendi Deum, quatenus est author & finis naturæ. Verum est quod aliqui dicunt præceptum illud, vt dicatur per lumen naturale non obligare ad dilectionem tam perfectam, sicut est ea de qua loquimur, & ita concedunt quod possit adimpleri cum solo concursu generali ab homine qui esset conditus in puris naturalibus sine illa integritate naturæ; sed de hoc forsan dicemus aliquid art. sequenti.

In vltimo testimonio impugnat D. Thom. eos qui dicebant hominem vel angelum in puris naturalibus, naturali dilectione diligere seipsum plus quam Deum amore amicitiæ, & postea docet creatu-

creaturam rationalem habere naturalem inclinationem ad diligendum Deum plusquam seipsum amore intellectuali naturali, & id probat quia est omnibus creaturis communis inclinatio naturalis ad diligendum suo modo Deum plus quam seipsum, sicut in hoc articulo idem probat, ex quo tamen nihil sequitur contra nostram sententiam, quia non inquit D. THOM. quod homo in puris naturalibus posset cum solo concursu generali elicere illam dilectionem naturalem.

Item dici potest quod cum D. THOM. in illo loco loquatur eodem modo de homine, & de angelo. & angelus habeat sua naturalia integra, intelligit per hominem in puris naturalibus hominem cum integritate naturali supra explicata & sine gratia.

VLTIMVM DVBIVM EST.

Vtrum homo in statu naturæ corruptæ possit proprijs viribus cum solo concursu generali elicere illam dilectionem Dei, de qua loquimur in hoc articulo?

§ 1. *Referuntur auctores pro parte affirmatiua.*

AD HOC ALIQVI respondent affirmatiue, de quorum numero sunt GABRIEL in 3. dist. 27. quęstione vnica, art. 3. dub. 2. ALMAINVS eadem distinct. & quæstione in solutione secundi dubij propositi post octauam conclusionem, & LYCHETVS eodem loco, qui omnes putant fuisse in eadem sententia, SCOTVM ibidem paragrapho istis ergo rationibus, verum est quod SOTO lib. 1. de natura & gratia cap 23. & VEGA quæst. 10. supra citata contendant SCOTVM sensisse oppositum, & id probant ex quodlibetq 17. art. 1. eandem sententiam sequitur DVRANDVS, locis citatis dubio præcedenti, & in 3 d. 27. q. 3. num. 8. vbi aperte loquitur de homine in statu naturæ corruptæ, & CAIETANVS in hoc articulo, quia solum negat hominem in statu naturæ corruptæ posse ex suis naturalibus Deum diligere super omnia quatenus dilectio Dei super omnia excludit omne peccatum tam mortale, quã veniale, non tamen quatenus solum excludit peccata mortalia. Et clarius tomo primo opusculorum tract 5. p. 1. vbi etiam loquitur de dilectione Dei, quatenus est obiectum beatitudinis supernaturalis. Et MOLINA in concordia liberi arbitrij cum gratiæ donis ad artic. 13. quæstionis 14 disputatione 14. membro 3. nam quamuis tam ibi quam membro 2. præcedenti concedat requiri auxilium speciale ad efficacem dilectionem Dei super omnia, tamen per dilectionem efficacem intelligit eam, quæ reipsa habet adiunctam adimpletionem præceptorum naturalium tota vita à tempore quo quis incipit hoc modo diligere Deum, ita vt non sit posita in simplici actu quo quis ex affectu Dei & amore statuat ea omnia seruare, sed dependeat ab actuali impletione eius, quod illo actu vel proposito est statutum saltem tanquam à conditione, sine qua ille actus non sortiatur rationẽ dilectionis efficacis Dei super omnia, & præter hanc dilectionem Dei efficacem & alteram quæ explicatur ad modum actus conditionati & consistit in velleitate, qua quis ex affectu amoris & dilectionis vellet seruare mandata omnia, tamen simpliciter & absolute id non vult dici esse aliam dilectionem Dei super omnia quę sit absoluta, quia consistit in voluntate absoluta, qua quis ex eodem affectu vult illud idem, & tamen sit inefficax propter defectum conditionis requisitę, scilicet quia postea opere non complet id, quod proposuerat & hanc dilectionem si tantum terminetur ad Deum, vt est author & finis naturę, & ad mandata naturalia dicit posse elici ab homine in hoc statu cum solo concursu generali. Neque potest negari quod iste author sentiat hanc dilectionem esse efficacem in sensu quo nos sumus loquuti in hoc articulo, scilicet quantum est de se & secundum propriam speciem, præsertim cum quantum ad hoc comparet eam cum dilectione supernaturali charitatis. & eodem modo appellet vtramque absolutam & inefficacem.

PRO HAC SENTENTIA fere nulla sunt argumenta pręter illa quæ dubio pręcedenti proposita sunt pro parte affirmatiua, imo potissimum argumentum pro ea est, quod cum homo constitutus in puris naturalibus possit cum solo cõcursu generali ita diligere Deum, sequitur quod etiam in statu naturæ corruptæ id possit, quia vt dixi in principio huius materiæ æquales sunt vires naturæ humanę ad operandum bonum morale in his duobus statibus.

AD SOLVTIONEM HVIVS DVBII supponendum est, quod loquimur de homine in statu naturæ corruptæ eo modo quo de facto est in tali statu, hoc est supposito quod sit ordinatus in finem supernaturalem, & rursus siue solus habeat peccatum originale, sicut aliqui admittunt posse contingere in adulto, quamuis contrarium dictum sit cum D. THOM. supra in fine materiæ de peccatis, siue simul habeat aliud peccatum personale mortale, aut solum istud condonato originali, siue etiã careat vtroque, & sit constitutus in gratia.

§ 2. *Ad dilectionem efficacem Dei super omnia, vt est finis naturæ, requiritur auxilium supernaturale.*

PRIMA CONCLVSIO. *Homo in statu naturæ corruptæ non potest viribus liberi arbitrij & cum solo concursu generali diligere Deum super omnia dilectione naturali: de qua loquimur in hoc articulo:* ita tenet ABVLENSIS in cap. 19. Matth. q 177. SOTO lib. 1. de natura & gratia cap. 22. vbi inquit quod sicut homo in statu naturæ corruptæ non potest sine speciali auxilio adimplere omnia mandata, ita neque potest habere actum referendi legitime omnia in Deum, & in 4. distinct. 17. q. 2. artic. 5. Verum est quod iste author vt supra dixi videtur sentire quod huiusmodi actus includitur in executione ad impletionem omnium pręceptorum & in priori testimonio dixit quod habet eam annexam vt circumstantiam; & MAIOR eadem dist. q. 1. & VEGA in opusculo de iustificatione q. 10. & lib. 6. supra CONCILIVM TRIDENTINVM cap. 28.

HÆC CONCLVSIO aperte sequitur ex prima dubij præcedentis, quoniam si homo constitutus

in puris

in puris naturalibus non posset hoc facere, bene sequitur quod etiam in statu naturæ corruptæ non possit. *Et probatur imprimis* testimonio D. THOM. qui expresse hoc docet in tertia conclusione huius articuli. *Ad quod respondet imprimis* CAIET. intelligi de dilectione excludente omne peccatum tam mortale quam veniale.

Sed hæc expositio est contra mentem D. THOM. quoniam de eadem dilectione loquitur cum negat posse elici ab homine in hoc statu proprijs viribus, & cum concedit posse elici cum auxilio gratiæ sanantis naturam. Sed cum dicit hoc secundum non loquitur de dilectione excludente omnia peccata venialia, quoniam etiam cum auxilio gratiæ secundum legem ordinariam, & secluso priuilegio non potest in hoc statu habere dilectionem Dei tam perfectam vt sufficiat ad vitandum omnia peccata venialia; ergo neque cum dicit primum.

Secundo respondent alij intelligi de dilectione firma & diuturna, non autem de momentanea aut permanente tantum breui tempore, quasi hæc posterior sit possibilis in hoc statu per solas vires naturę & non prior. *Sed* & hæc responsio est aliena à mente D. THOM. quoniam ratio qua probat illam est ista; voluntas rationalis in hoc statu propter corruptionem naturę sequitur dilectione bonum priuatum, hoc est bonum propriũ, vt distinguitur à bono rationis, ergo sine auxilio gratiæ sanantis naturam non potest referre ad amorem Dei dilectionem sui ipsius & aliorum omnium quæ diligit, & ex consequenti neque potest diligere Deum super omnia, quia cum Deus ita diligatur, refertur ad eius amorem dilectio omnium aliarum rerum, hæc autem ratio eandem vim habet siue dilectio sit diuturna, siue solum instantanea, quia tota ratio propter quam excedit vires voluntatis referre dilectionem aliorum omnium ad amorem Dei, non est quod actu habeat dilectionem aliquorum repugnantem amori Dei, sed quod propter corruptionem naturæ est propensa ad habendum eam, quia notum erat non esse naturam humanam adeo corruptam per peccatum, vt etiam in vno instanti aut breuissimo tempore non possit carere dilectione quæ sit peccatum mortale, item postea impugnabimus hanc dilectionis distinctionem.

Tertio respondet MOLINA disputatione citata, membro secundo D. THOMAM loqui de dilectione quæ includit actualem obseruationem omnium mandatorum obligantium sub culpa mortali, sed hæc expositio quamuis sit probabilior præcedentibus, tamen etiam potest impugnari, quia D. THOMAS aperte loquitur de vno simplici actu qui sit sufficiens ad referendum in Deum, vt in vltimum finem omnia quæ diliguntur.

SECVNDO PROBATVR hæc conclusio illa ratione, qua probauimus primam conclusionem dubij præcedentis: nam etiam in hoc statu non potest homo proprijs viribus adimplere omnia præcepta naturalia obligantia sub mortali: ergo neque potest elicere efficacem dilectionem naturalem Dei super omnia; *patet consequentia* quoniam dilectio ista includit voluntatem sufficientem & efficacem ad executionem eorum omnium quæ requiruntur ad permanendum in amicitia naturali cum Deo.

A *Ad hoc* vt ibidem diximus respondent aliqui hominem in statu naturæ corruptæ posse proprijs viribus adimplere omnia illa mandata breui tempore, quamuis non possit longo tempore aut tota vita, & ita posse ijsdem viribus elicere dilectionem instantaneam, aut exiguæ durationis, quamuis non possit elicere dilectionem firmam & diuturnam.

Sed quoniam adimplere omnia præcepta quæ in aliquo instanti aut breui tempore occurrunt seruanda, non est adimplere simpliciter omnia: ergo quamuis homo proprijs viribus possit primum, non sequitur quod etiam possit elicere dilectionem efficacem Dei super omnia instantaneam vel paruæ durationis; *patet consequentia*, quoniam ista dilectio quamuis sit instantanea, debet esse secundum propriam speciem sufficiens & efficax ad secundam.

CONFIRMATVR PRIMO, quia vel ista dilectio habet quod sit paruæ durationis ex propria natura & specie, vel ex parte subiecti, scilicet hominis qui propter impedimenta occurrentia non permanet B in ea, *si primum* sequitur quod non sit absoluta, & perfecta, quoniam absoluta & perfecta dilectio habet quantum est de se quod possit diu permanere. *Si secundum* ergo illa dilectio est secundum propriam speciem diuturna & firma, & ex consequenti sufficiens ad executionem eorum omnium quæ requiruntur ad permanendum in amicitia cum Deo etiam longo & diuturno tempore.

CONFIRMATVR SECVNDO, quia quamuis concedatur hominem in hoc statu posse vitare proprijs viribus omnia peccata venialia in vno instanti, aut breui tempore, tamen nullus concedit quod possit eijsdem viribus elicere dilectionem Dei super omnia quæ excludat omnia peccata tam mortalia quam venialia, siue huiusmodi dilectio sit diuturna siue instantanea aut breuis durationis, sed omnes dicunt hanc perfectionem dilectionis pertinere tantum ad statum beatitudinis & ad statum innocentiæ: ergo similiter quamuis homo possit in aliquo breui tempore vitare proprijs viribus omnia peccata mortalia contra præcepta naturalia, non est dicendum quod possit eli- C cere dilectionem efficacem Dei super omnia quæ excludit omnia peccata mortalia. Et ratio respectu vtriusque dilectionis est eadem, scilicet quod vis dilectionis efficacis non limitatur ad illud instans aut breue tempus.

SED QVÆRES an hæc conclusio sit adeo certa vt opposita non possit defendi absque aliqua nota? *Ad hoc aliqui respondent* affirmatiue, idque propter duo argumenta, quorum *primum* desumitur ex CONCILIO SECVNDO ARAVSICANO cap. 25. vbi ita dicitur *secundum supra scriptas sententias sanctarum scripturarum, vel antiquorum patrum definitiones, hoc Deo propitiante, & prædicare debemus, & credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum, & attenuatum fuerit liberum arbitrium, vt nullus postea aut diligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia eum & misericordia diuina præuenerit*, ex quo loco sic argumentantur; cõcilium his verbis loquitur de dilectione Dei naturali, hoc est quæ terminatur ad ipsum vt est author & finis naturæ, & hanc dilectionem dicit nõ posse elici ab homine in statu naturæ corruptæ,

nisi

nisi præueniatur gratia & misericordia diuina; ergo repugnat definitioni huius Cõcilij assertio, qua dicitur hominẽ in hoc statu posse viribus liberi arbitrij, & cum solo concursu generali elicere hanc dilectionem Dei naturalem, de qua loquimur. *Probatur antecedens*, quoad priorem partem, scilicet quod Concilium loquatur de dilectione naturali, quoniam de ea dilectione loquitur quam homo ante lapsum viribus liberi arbitrij poterat habere, quoniam alias quorsum attenuationem liberi arbitrij factam per peccatum assignat tanquam rationem vt confirmet hominem in hoc statu non posse viribus liberi arbitrij habere illam dilectionem, & quorsum inquit mansisse adeo attenuatum liberum arbitrium, vt nullus postea aut diligere Deum, &c. si etiam antequam esset attenuatum liberum arbitrium nullus poterit proprijs viribus ita diligere Deum. *Quod vero* dilectio Dei quam homo ante peccatum poterat suis viribus habere esset naturalis, patet, quia quoniam non poterat diligere Deum super omnia, quatenus est obiectum supernaturale, & dilectione supernaturali sine auxilio Dei supernaturali, quia in omni statu est & fuit necessarium hoc auxilium ad huiusmodi dilectionem.

Alterum argumentum est huiusmodi: vel homo cum ita diligit Deum consequitur remissionem peccati mortalis quod forte habet, & gratiam iustificantem vel non, si dicatur hoc *secundum* sequitur quod Deus non diligat eos qui diligunt ipsum contra illud Ioan. 14. *qui diligit me diligetur à patre meo*. Et Prouerbiorum 8. *ego diligentes me diligo*; *Et praterea* sequitur quod per illam dilectionem homo non habeat Deum pro vltimo fine quod est contra rationem dilectionis efficacis aut absolute Dei super omnia, *patet sequela*, quia si habet Deum pro vltimo fine non erit auersus ab ipso, vt ab vltimo fine, & ex consequenti carebit peccato mortali, quod cõsistit in auersione à Deo, atque proinde habebit gratiam iustificantem sine qua non expellitur aut remittitur peccatum mortale.

Si vero dicatur primum, sequitur quod in hoc statu possit proprijs viribus habere vltimam dispositionem ad gratiam. *Probatur sequela*, quoniam habere hanc dispositionem non est aliud quã habere actum ad quem infallibiliter & in eodem instanti consequatur gratia.

SED MIHI oppositum videtur saltem loquendo de dilectione instantanea, aut exiguæ durationis, nam quamuis existimem esse falsum, quod homo in hoc statu possit proprijs viribus habere hanc dilectionem naturalem Dei super omnia si sit efficax & absoluta non tamen credo carere omni probabilitate aut esse dignum aliqua nota, *Et ad primum argumentum*, respondetur Concilium ibi loqui de dilectione supernaturali, & quæ sit qualis requiritur vt sit commensurata & proportionata in ordine ad finem supernaturalem, quod aperte colligitur ex antecedentibus & consequentibus, & ex verbis propositis. Nam in primis in principio illius capitis statuit Concilium hanc conclusionem. *Prorsus donum Dei est diligere Deum* quæ proculdubio intelligitur de dilectione supernaturali, quia de ea intelliguntur testimonia quibus ibi confirmatur, & continuo subiecit verba in argumento relata quæ etiam sunt intelligẽda de eadem dilectione siquidem redditur ratio eiusdem conclusionis; & *praterea* apposuit illud verbum (*sicut oportuit*) quod semper in concilijs cum fit sermo de actibus nostris significatur conuenientia & commẽsuratio ipsorum actuum in ordine ad iustificationem & finem supernaturalem, id est, quod sint quales ad hunc finem requiruntur, & *tandem* non solum loquitur ibi CONCILIVM de actu diligendi Deum, sed etiam de actu credendi in ipsum, & constat ex consequentibus quod loquatur de actu credendi supernaturali, quoniam vt probet requiri ad illum actum gratiam Dei, inquit, *fidem illam praclaram quam in antiquorum sanctorum laudem pradicat Apostolus Paulus, non per bonum natura quod primi in Adã datum fuerat, sed per gratiam fuisse collatam*; & *ad rationem* qua probatur CONCILIVM loqui de dilectione naturali dicendum est, loqui quidem de dilectione quam homo ante lapsum poterat habere, non tamen de ea quam proprijs viribus liberi arbitrij poterat habere, quæ duo sunt valde distincta inter se, vt constat & quamuis ex verbis ibi notatis recte colligatur primum non colligitur secundum, quia CONCILIVM cum dicit liberum arbitrium fuisse attenuatum per peccatum comparat ipsum ad vires omnes, hoc est tam naturales quam supernaturales, quas habuit in statu innocentiæ ad vitandum peccata & ad bene operandum tam in ordine ad finem naturalem, quam in ordine ad supernaturalem, quia non dicit determinate fuisse attenuatum in naturalibus, sed absolute fuisse attenuatum, & ita quando dicit hanc attenuationem esse causam impotentiæ ad eliciendum actus illos loquitur de attenuatione etiam quantum ad vires supernaturales, & *similiter* quando illis verbis, *vt nullus postea aut diligere Deum &c.* insinuat quod antea posset homo diligere, intelligendum est quod posset per vires naturales. Et eodem modo loquendi de hac attenuatione liberi arbitrij vtitur AVGVSTIN. tom. 7. lib. 1. & lib. 3. Hypog. cap. 5. contra duas epistolas pelagianorum cap. 2.

Ad secundum respondetur, quod quamuis eodem instanti quo quis habet illam dilectionem consequatur remissionem peccati, & gratiam non sequitur quod habeat proprijs viribus vltimam dispositionem ad gratiam, quia neutrum consequitur immediate per illum actum, sed medijs alijs supernaturalibus ad quos adeo excitatur & mouetur supernaturaliter. *Sicut in* simili difficultate de homine existente in statu naturæ integræ explicui dubio primo huius articuli solutione ad secundum; *an vero dicendum* sit in hac sententia, quod in eodem instanti, quo quis habet illam dilectionem habet etiam vltimam dispositionem ad gratiam, vel potius paulatim excitatur ad eam est infra explicandum.

SECVNDA CONCLVSIO. *Vt homo in statu natura corrupta habeat dilectionem efficacem Dei super omnia, etiam quatenus Deus est author & finis natura requiritur auxilium aliquod supernaturalis ordinis.*

IN hac conclusione conueniunt omnes

autho-

authores citati præcedenti, quia non solum dicunt non sufficere vires naturæ, & concursum generalem ad hanc dilectionem, sed etiam requiri auxilium supernaturale.

Et probatvr, quoniam homo in hoc statu non potest siue auxilio gratiæ facere omnia quæ requiruntur ad permanendum in amicitia cum Deo etiam quatenus est author & finis naturæ & tollere omnia, quę repugnant huic amicitiæ. Ergo neque potest habere hanc dilectionem de qua loquimur *consequentia patet*, ex ijs quæ dixi supra pertinere ad rationem dilectionis efficacis.

Et antecedens probatur, quia non potest sine illo auxilio adimplere præcepta supernaturalia, quæ in hoc statu sunt ipsi imposita, vt nunc suppono & impletio istorum præceptorum requiritur ad permanendum in amicitia cum Deo etiam quatenus est author naturæ, quod sic probo impletio istorum præceptorum requiritur vt homo non auertatur à Deo quatenus est author gratiæ, & vt permaneat in eius amicitia, ergo etiam requiritur vt non auertatur ab ipso vt est author naturę & vt permaneat in amicitia cum ipso considerato secundum istam rationem, *probatur ista consequentia*, quia vt probaui in materia de peccatis non potest aliquis auerti à Deo vt est finis supernaturalis quin auertatur ab ipso vt est author & finis naturæ, quia non potest auerti nisi propter violationem alicuius præcepti obligantis sub mortali, & violatio cuiuscunque præcepti etiam supernaturalis est saltem indirecte contra rectam rationem naturalem quę sicut dictat in communi obediendum esse cuicumque superiori legitime pręcipienti supposito quod innotescat nobis eius mandatum, & quod habeamus vires ad exequendum id quod præcipitur, ita consequenter dictat obediendum esse Deo etiam vt est author supernaturalis suppositis eisdem conditionibus, de quo forte dicam plura infra quæstione 113. artic. 2. contra Caietanvm, qui tam ibi quam articulo septimo huius quæstionis inquit quod potest homo per aliquod peccatum auerti à Deo vt est finis supernaturalis, & seruare rectitudinem aut subiectionem in ordine ad ipsum quatenus est author & finis naturæ.

§. 3. *Corollaria ex præcedenti doctrina.*

Ex his seqvitvr *primo*, quod homo in hoc statu etiamsi solum habeat peccatum originale aut etiamsi habeat aliud personale mortale, & ignoret inuincibiliter se esse in peccato non potest sine auxilio gratiæ habere hanc dilectionē de qua loquimur. In quo decipiuntur aliqui ex recentioribus qui conueniunt nobiscum in hac conclusione, & tamen excipiunt casum in quo homo aut solum habet peccatum originale, aut ignorat inuincibiliter se esse in peccato. *Et probatur*, quia nos non dicimus impotentiam ad eliciendum dilectionem hanc de qua loquimur prouenire ex auersione habituali à Deo quam habet is qui manet in statu peccati; sed ex intrinseca imbecillitate ad exequēdum omnia quæ in illa dilectione includuntur.

A Secvndo sequitur quod quamuis Deus possit diligi dilectione efficaci & super omnia dupliciter scilicet vt finis naturæ, & vt finis supernaturalis, tamen ab homine existente in hoc statu naturæ corruptæ non potest ita diligi secundum priorem rationem, quin etiam diligatur secundum posteriorem. *Probatur*, quia homo supposito, quod sit ordinatus in finem supernaturalem non potest habere voluntatem efficacem placendi Deo in omnibus ad quæ obligat vt author naturæ, quin etiam velit placere ipsi quantum ad præcepta supernaturalia, & ex consequenti vt est finis supernaturalis ad quem huiusmodi præcepta dirigunt, quoniam vt supra dixi, & vt author naturæ obligat saltem indirecte, & ex consequenti ad seruandum ista præcepta suppositis conditionibus ibi explicatis.

Tertio sequitur quod dilectio efficax Dei super omnia quam homo habet in hoc statu differt specie à quacumque Dei dilectione elicita viribus naturæ, & cum solo concursu generali siue sit imperfecta & inefficax cuiusmodi potest haberi in hoc statu, siue perfecta & efficax qualis possit haberi in statu naturæ integræ, & etiam à perfecta & B efficaci quam homo constitutus in puris naturalibus possit habere cum auxilio quodam speciali pertinente ad ordinem naturæ vt supra est explicatum. *Probatur*, quoniam ista dilectio ex propria ratione habet quod ad ipsam requiratur auxilium supernaturale, ergo secundum propriam rationem est superioris ordinis quam reliquæ dilectiones ad quas non requiritur tale auxilium, & ex consequenti distinguitur specie ab eis.

Confirmatur, quoniam ratio formalis sub qua aliquis actus attingit suum obiectum proportionatur principio à quo procedit, ergo si dilectio ista procedit ab auxilo supernaturali sequitur quod terminatur ad Deum sub ratione formali supernaturali, & ex consequenti quod distinguatur specie à reliquis quę terminantur ad ipsum sub ratione naturali quantum ad modum agendi vt scilicet ex charitate fiant.

§. 4. *Proponuntur & soluuntur argumenta contra rationem secundæ conclusionis.*

C Sed contra rationem huius conclusionis argumentor *primo*, quia supposito quod homo in hoc statu cognoscat quatenus est author, & finis naturæ & habeat ignorantiam inuincibilem ipsius vt est author gratiæ, & finis supernaturalis, & etiā præceptorum supernaturalium, sequitur quod possit sine auxilio supernaturali habere dilectionem efficacem Dei super omnia quatenus est author, & finis naturæ. *Probatur* sequela quia homo in isto casu non excusabitur ab obligatione naturali diligendi Deum dilectione naturali; ergo poterit adimplere huiusmodi obligationem, & non per dilectionem quę terminatur ad Deum vt ad finem supernaturalem, quoniam ignorat inuincibiliter secundum istam rationem; ergo per dilectionem quæ terminatur ad Deum præcise vt est author naturæ, & ex consequenti elicitam concursu vel auxilio aliquo naturali, quoniam dilectio esset omnino naturalis.

Secundo, quia sequitur quod homo in hoc

statu habeat minores vires ad operandum bene moraliter, quam si esset constitutus in puris naturalibus, quod est contra ea quæ dixi in principio huius materiæ. *Probatur sequela*; quoniam nunc non potest cum aliquo auxilio naturali habere dilectionem Dei efficacem super omnia, imo nullo modo potest habere hanc dilectionem naturalem,& tamen in illo statu possit.

Confirmatur, quia vel homini in hoc statu datur illud auxilium speciale naturale cum quo in puris naturalibus posset habere dilectionem efficacem Dei super omnia quatenus est author, & finis naturæ vel non.

Si dicatur primum, sequitur quod etiam in hoc statu possit habere illam dilectionem: *Patet sequela*, quia Deus etiam potest nunc distingui vt obiectum dilectionis naturale. Et vt obiectum supernaturale quoniam habet rationem authoris naturæ, & gratiæ & voluntas hominis habet illud auxilium, quo potest diligere ipsum efficaciter super omnia secundum priorem rationem, & non secundum posteriorem; *Et praterea*, quoniam alias frustra dabitur homini hoc auxilium si nullo modo potest reduci in actum.

Si vero dicatur secundum sequitur quod desit homini in hoc statu aliqua perfectio naturalis quam haberet in puris naturalibus.

Vltimo argumentor, quia sequitur quod homo in statu innocentiæ non potuerit cum solo concursu generali habere efficacem dilectionem Dei super omnia, vt est author & finis naturæ quod videtur esse contra ea quæ diximus dubio primo huius articuli; *Probatur sequela*, quia etiam in illo statu fuit homo reipsa ordinatus in finem supernaturalem & habet præcepta supernaturalia.

Ad primum respondetur negando sequelam, & iam admisso illo casu. *Et ad probationem* dicendum, quod homo in illo casu adimpleret illam obligationem actu supernaturali, & elicito cum auxilio supernaturali, quia supposito quod faceret id quod potuit viribus naturæ, vt conuerteretur in Deum in tempore pro quo vrgeret illa obligatio, Deus illuminaret ipsum circa supernaturalia sicut dici solet de homine primo proueniente ad vsum rationis.

Ad secundum respondetur negando sequelam, & ad probationem dicendum est, quod illud non prouenit ex defectu potentiæ, sed ex eo quod homo est ordinatus ad finem altiorem,& habet præcepta supernaturalia,nam propterea indiget auxilio supernaturali ad illum actum.

Ad confirmationem respondetur imprimis, quod etiam si homo in hoc statu haberet illud auxilium speciale naturale non posset elicere dilectionem de qua loquimur, quia illud auxilium non sufficeret ad seruandum præcepta supernaturalia.

Deinde dico Deum non dare homini in hoc statu illud auxilium, sed aliud præstantius, scilicet supernaturale: *Neque est* inconueniens, quod desit homini illud auxilium siquidem non est debitum ipsi vt supra di-

A xi, & præterea defectus compensatur per aliud præstantius.

Quod si obijcias, quod adhuc sit imperfectus homo in naturalibus sine illo auxilio, quia possit esse simul cum supernaturali & perficeret peculiari modo naturam ad operandum, quo non perficeret ipsam auxilium supernaturale, scilicet connaturaliter sicut dicunt Theologi cum D. Tho. 3. parte quæst. 9. artic. 3. quod intellectus animæ Christi esset imperfectus si careret scientia acquisita, quamuis per infusam quæ est præstantior cognoscat omnia quę possunt sciri per acquisitam, quia duæ istæ scientiæ possunt esse simul in eodem intellectu, & vnaquæque earum habet proprium & peculiarem modum perficiendi in illum. *Respondetur* non esse eandem rationem *primo*, quia istæ duæ scientiæ ita sunt in eodem intellectu quod quæuis earum potest habere proprium actum, at vero illud auxilium naturale in homine in hoc statu forte non posset concurrere ad aliquam dilectionem efficacem Dei super omnia etiam ad naturalem quia hæc non potest reperiri in hoc statu propter rationem assignatam in priori solutione confirmationis secundi argumenti.

B *Secundo*, quia scientia acquisita est debita intellectui debito naturæ & ideo eius defectus non haberet rationem puræ negationis in intellectu animæ Christi, sed priuationis & imperfectionis; at vero illud auxilium speciale naturale non esset aliquo modo debitum homini vt dixi & ideo carere ipso non habet rationem priuationis,sed purę negationis.

Ad vltimum responderi potest, *primo* solum probare quod homo in statu innocentiæ supposito, quod fuit ordinatus in finem supernaturalem, & habuit præcepta supernaturalia non potuit sine auxilio supernaturali habere hanc dilectionem de qua loquimur, quia non potuit sine huiusmodi auxilio vitare omnia quæ repugnarent amicitiæ etiam naturali cum Deo, scilicet transgressiones præceptorum supernaturalium.

Neque hoc est contra id quod diximus dubio primo imo potius in solutione secundi argumenti cœpimus dicere hoc idem,& in conclusione loquebamur de homine vt pręcise esset in statu naturæ aut quantum ad vires quas haberet

C ex parte integritatis naturæ; neque quod de facto non potuerit cum eis solis habere prædictam dilectionem prouenit ex eo quod huiusmodi vires fuerint in eo imminutæ, sed potius ex eo quod ipse fuit subleuatus ad altiora vt in solutione secundi dixi de homine in hoc statu.

Et eodem modo exponi potest prima conclusio, & solutio ad primum huius articuli. Et solutio ad tertium sequentis articuli vbi Diu. Thomas, vt dixi in solutione vltimi argumenti dubij primi loquitur de homine in statu naturæ integræ.

Neque D.Thom. negat quod homo in illo statu sicut de facto conditus est, hoc est cum præceptis supernaturalibus, & supposita ordinatione in finē supernaturalem, indiguerit auxilio supernaturali ad habendum dilectionem de qua loquimur; sed solum quod indiguerit auxilio gratię sanantis naturam quo dicit indigere ipsum in hoc statu,

itaque

itaque cum ex duplici capite possit prouenire quod auxilium supernaturale sit necessarium ad habendum hanc dilectionem, scilicet ex ordinatione ad supernaturalia, & ex defectu virium naturalium propter corruptionem, & deprauationem naturæ dicendum est quod in illo statu proueniebat tantum ex priori capite in isto vero etiam ex posteriori.

Secundo Respondetur negando sequelam & ad *probationem* dicendum est, quod ad habendum dilectionem naturalem de qua loquimur satis est posse tollere omnia, quæ directe & per se repugnant amicitiæ cum Deo, vt est author & finis naturæ; & quia ad hoc satis est posse adimplere omnia præcepta naturalia obligantia sub culpa mortali, & hoc poterat præstare homo in illo statu proprijs viribus, & sine auxilio supernaturali, ideo etiam poterat eisdem viribus habere prædictam dilectionem.

Et si quaras, cur homo non poterit in hoc statu habere eandem dilectionem cum illo auxilio naturali, quod homini constituto in puris naturalibus esset satis ad habendum eam. *Respondetur* rationem constare ex secunda solutione confirmationis secundi argumenti, quę relicta prima est amplectenda si velimus sequi istam sententiam: itaque ratio non est quod illud auxilium non sufficeret, sed quod non datur homini in hoc statu; quod vero non detur prouenit ex prouidentia, quam Deus habet de homine in hoc statu, quæ est valde ab ea distincta, quam haberet de ipso constituto in puris naturalibus: nam sicut nunc ipsa natura humana cum suis actionibus est ordinata in finem supernaturalem, ita etiam Deus prouidentia supernaturali dat ei auxilia necessaria ad supplendum defectum virium naturalium, & ex consequenti dat auxilia supernaturalia, quę sint proportionata ipsi prouidentiæ, & fini ad quem natura est subleuata.

Ex resolutione horum dubiorum potest facile responderi ad dubium quod CAIETANVS proponit in fine huius articuli, scilicet cuius virtutis moralis actus sit ista dilectio Dei de qua loquimur; *nam dicendum est*, quod in hoc statu non est actus virtutis moralis, sed Theologicæ scilicet charitatis, neque per eam producitur aliquis habitus acquisitus, qui sit principium similium actuum naturalium, & in puris naturalibus esset actus virtutis acquisitæ ad diligendum illo modo Deum vt est finis, & author naturæ. Neque hoc est contra D. THOM. supra q. 56. articulo 4. vbi inquit quod voluntas non indiget virtute quantum ad bonum sibi proportionatum quoniam bonum diuinum etiam vt est author naturæ, quamuis vt quomodocunque diligendum hoc est inefficaciter, non excederet facultatem humanæ naturę, tamen ad diligēdum efficaciter super omnia excederet eam in illo statu vt dictum est in secundo dubio; at vero in statu innocentiæ si ista dilectio esset supernaturalis pertineret ad charitatem supernaturalem sicut in hoc statu, si tamen esset naturalis non pertineret ad aliquam virtutem acquisitā, quia tunc sufficeret ad eā propria virtus naturæ propter eius integritatem; & hoc est consonum doctrinæ D. THOM. loco citato. *Neque* A *placet*, quod CAIETANVS dicit hunc actum pertinere immediate ad religionem quæ cultum Deo exhibet, quoniam iste actus habet pro obiecto immediato Deum, & religio cultum exhibitum Deo.

ARTICVLVS IV.

Vtrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit?

PRIMA CONCLVSIO. ***Homo in statu natura integra potuit sine gratia omnia mandata legis implere quantum ad substantiam operum.***

SECVNDA CONCLVSIO. ***Homo in statu natura corrupta non potest sine gratia sanante implere omnia mandata diuina quantum ad substantiam operum.*** B

TERTIA CONCLVSIO. ***In neutro statu potest homo sine gratia implere mandata legis quantum ad modum agendi vt scilicet ex charitate fiant.***

VLTIMA CONCLVSIO. ***in vtroque statu indiget homo auxilio Dei mouentis ad mandata implenda.***

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM & doctrinam huius articuli. NOTA primo præcepta legis communi diuisione in tria genera distingui: quia quædam sunt pure naturalia, quæ simpliciter & sine vlla suppositione deriuantur ex ratione naturali, cuiusmodi sunt præcepta decalogi: & alia sunt quæ ex parte obiecti proprij & finis vltimi ad quem nos dirigunt, sunt supernaturalia, & solum dicuntur naturalia ex suppositione, siue quoad modum suppositionis scilicet, quia supposita eleuatione humanę naturæ in finem supernaturalem resultant naturaliter, hoc est sine concursu liberæ impositionis, & sunt consona rationi naturali prout habet adiunctum lumen fidei. Itaque dicuntur naturalia non quia deriuentur ex ratione naturali; sed quia facta prædicta suppositione sunt ei consona, & ad C distinctionem præceptorum quæ sola voluntate libera legislatoris instituuntur, & hæc iuxta mentem D. THOMÆ supra quæst. 99. articulo quinto explicatam ibi à CAIETANO, sunt præcepta trium virtutum Theologicarum, fidei spei & charitatis. Et tandem alia sunt supernaturalia non solum ex parte obiecti & finis, sed etiam quoad modum suæ institutionis, quia non resultant etiam facta prædicta suppositione, sed requirunt liberam impositionem cuiusmodi sunt præcepta de receptione, & administratione sacramentorum: & solet dubitari an Diu. THOMAS loquatur de his omnibus generibus præceptorum, vel tantum de aliquo aut aliquibus eorum, & quamuis CAIETANVS §. in articulo quarto dicat debere intelligi priori modo,

tamen multo melius Conradvs in principio articuli, & alij recentiores expositores dicunt debere intelligi tantum de primo genere, tum quia de eo solum potest intelligi ratio primæ & secundæ conclusionis, vt in eius expositione dicam, tum etiam quia testimonium ad Romanos secundo, *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*, adducit in primo argumento & supponit in eius solutione intelligi de præceptis legis naturalis, & explicat ex Avgvstino quo sensu dicantur fieri siue impleri naturaliter quamuis impleantur gratia Dei: scilicet, quia id fit spiritu gratiæ, vt imaginem Dei in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis, hoc est spiritu qui dicitur naturalis quia instaurat & reparat in nobis eam perfectionem, quam naturaliter accepimus à Deo. Et nonobstat id quod Caietanvs pro se adducit: scilicet in titulo articuli proponi quęstionem indistinctè de præceptis legis; & in prima conclusione fieri sermonem vniuersaliter de omnibus mandatis legis; quia ex eius doctrina & verbis est colligendum de qua lege loquatur.

Secvndo Nota distinctionem qua D. Thomas vtitur in his conclusionibus de obseruatione præceptorum, *quoad substantiam operum*, & *quoad modum* esse necessario admittendam, *tum* propter rationem in qua fundatur de qua dicemus statim: *tum etiam* quia in bulla edita à Pio quinto anno 1567. & confirmata à Gregorio 13. anno 1579. (in qua damnatur etiam oppositis grauibus notis variæ propositiones assertæ à Michaele Baio Doctore Louaniensi) continetur hæc num. 58. celebris illa Doctorum sententia diuinæ legis mandata bifariam impleri: altero modo quantum ad pręceptorum operum substantiam tantum, altero ad certum quendam modum videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum æternum, hoc est ad modum meritorum commentitia est, & explodenda.

Et ad huius distinctionis explicationem aduerte, in materia alicuius præcepti affirmatiui, hoc est in opere ad quod tale præceptum obligat distingui duo à D. Thoma. *Primum est substantia* operis, quæ est ipsamet actio, & executio operis præcepti. v.g. audire sacrum aut ieiunare. *Secundum est modus*, quo ipsa executio operis fit, & hoc secundum vt colligitur ex D. Thoma supra q. 100. art. 10. & 22. q. 44. articulo primo ad primum, & Caietano ibidem subdiuiditur in modum intrinsecum & extrinsecum. *Modus intrinsecus est*, qui non extrahit actum extra speciem propriæ virtutis, & transfert ad speciem alterius virtutis, sed intra propriam speciem perficit eum, siue vt reddens actum perfectiorem accidentaliter, sicut intensio aut promptitudo voluntatis, siue vt necessario requisitus vt actus habeat speciem virtutis, sicut in dilectione charitatis esse ex toto corde, & in solutione debiti ex iustitia, solui quantum debetur, & in omni actu virtutis fieri à sciente & eligente propter hoc ipsum; & omittimus aliam conditionem quam Aristoteles 2. Ethi. c. 4. adiungit, scilicet fieri immobiliter & firmiter, quia pertinet ad habitum, & non ad actum. *Modus vero extrinsecus* est, qui extrahit actum ad speciem alterius virtutis, sicut ordo ad finem proprium alterius virtutis, scilicet imperantis, vt cum actus ordinatur ad finem charitatis aut pænitentiæ, & quamuis sine modo intrinseco, qui est necessarius vt actus pertineat ad speciem virtutis non possit seruari pręceptum de exercitio alicuius virtutis, quia in actu non habente speciem talis virtutis non exercetur ipsa virtus tamen sine modo intrinseco, qui non requiritur ad speciem virtutis; sed tantum ad maiorem actus perfectionem accidentalem, bene potest propter oppositam rationem seruari pręceptum, scilicet quia sine eo retinet actus speciem talis virtutis: & maiori ratione est dicendum idem de modo extrinseco, quia cum addat speciem extraneam ipsi actui non cadit sub præcepto proprio de exercitio virtutis ad quam actus per se pertinet.

Verum cum plures possint esse in hoc sensu modi extrinseci in opere alicuius præcepti, sicut varij sunt fines proprij aliarum virtutum ad quos tale opus potest ordinari, tamen quia hoc quod est esse ex charitate & ordinari in eius finem proprium in quo includitur esse meritorium pertinet maxime ad disputationem Theologicam, ideo peculiariter & absolute appellatur à Theologis modus extrinsecus operum præceptorum, & de eo solum agit nunc D. Thom. vt constat ex eius verbis. Possumusque magis confirmare non esse necessarium hunc modum ad præceptorum obseruationem, quia in bulla citata damnatur hæc propositio n. 16. non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate.

Tertio Nota posse dubitari an D. Tho. in titulo & in conclusionibus nomine gratiæ intelligat auxilium gratiæ actualis vel potius gratiam iustificantem, quæ est habitualis. Et Vasqvez tom. 2. in 1.2. disputatione 196. c. 2. dicit eum intelligere gratiam habitualem, ita vt sensus tituli sit, an sine gratia remissionis peccatorum quam dicimus habitualem possit homo seruare legis moralis pręcepta; & in cōclusionibus cum negatur vel asseritur necessarium esse gratiam, intelligatur de hac eadem gratia habituali & fundamentum eius est, tum quia in secunda conclusione expresse loquitur D. Tho. de gratia sanante, & hoc nomine nō significatur auxiliū gratiæ actualis, sed gratia iustificans, cui tribuitur sanare nos, scilicet à peccatis, sicut articulo præcedenti cum inquit hominem in statu naturę corruptæ non posse diligere Deum super omnia vt authorē naturæ nisi sanetur per gratiam Dei, intelligit gatiam sanantem à peccatis atque adeo habitualem, *tum etiam* quia in vltima conclusione per auxilium Dei mouentis intelligit D. Tho. auxilium gratiæ actualis, quare in alijs cōclusionibus debet explicari de gratia habituali, ne sit sibi contrarius, & hoc fundamentum ipse dicit se latius ostendisse disputatione 190. c. 3. discursu facto per omnes articulos huius quæstionis.

Sed mihi videtur certum in titulo nomen gratiæ sumi magis late scilicet prout comprehēdit omne donū gratiæ, siue actuale, siue habituale, quia in eo expresse cōdiuiditur gratia naturalibus cū quæratur vtrū homo per sua naturalia sine gratia, &c. & per *naturalia* intelligūtur vires quę ad implēdū pręcepta cōueniunt homini cōsiderato pręcise quoad ea quæ ipsi sunt debita secundū suā naturā, & idem existimo probabilius de corpore articuli, *tum quia* in pri-

in primo & tertio argumento, expresse probat D. Thomas hominem per sola sua naturalia & seclusa omni gratia superaddita naturæ, posse omnia præcepta seruare, ergo in corpore articuli loquitur de gratia sumpta adæquate vt condistinguitur à naturalibus. *Tum etiam* quia tertia conclusio necessario videtur intelligenda de gratia in communi; *& tandem*, quia in solutione secundi loquitur D. Tho. de auxilio diuino prout nostrum liberum arbitrium potest per ipsum exercere opera necessaria ad implendum præcepta. Et in solutione tertij, dicit non posse hominem ex puris naturalibus implere præceptum de dilectione Dei secundum quod ex charitate impletur, quod tamen non diceret de gratia habituali, quia multa possunt fieri sine ea quæ non possunt fieri per pure naturalia neque per liberum arbitrium, vt condistinguitur, ab auxilio diuino.

Et ad fundamentum oppositæ sententiæ, quoad priorem partem, *Respondetur primo*, per gratiam sanantem non significari semper gratiam habitualem, sed pro ratione ægritudinis, quæ sananda est per ipsam gratiam, quare cum in illa conclusione fiat sermo de ægritudine, quę opponitur integritati naturæ, atque adeo consistit in rebellione partis sensitiuæ contra rationem, & hæc ægritudo licet non omnino sanetur neque per gratiam habitualem neque per actualem, tamen magis sanetur per auxilium actuale quo confirmatur nostra imbecillitas, quam per gratiam habitualem sequitur nomine gratiæ sanantis, hoc loco intelligi magis auxilium actuale quam gratiam habitualem.

Secundo Respondetur, quamuis admittamus significari illo nomine gratiam habitualem vt videtur colligi ex Diu. Thoma articulo octauo sequenti, vbi gratiam sanantem appellat habitualem non ideo sequi, non sumi illud nomen vt comprehendat etiam auxilium actuale, atque adeo omne donum superadditum naturæ: quia quamuis requiratur gratia habitualis ad sanitatem prædictæ ægritudinis, non sufficit nisi ei adiungatur actuale auxilium vt dicam, in explicatione secundæ conclusionis. Et quantum ad posteriorem partem dicendum est in vltima conclusione per auxilium Dei mouentis non intelligi auxilium gratiæ actualis, vt distinguitur ab habituali, sed generalem Dei concursum requisitum ad exercitium operationum causarum secundarum iuxta vniuscuiusque naturam.

Circa primam conclusionem est

I. DVBIVM.

Vtrum homo, in statu naturæ integræ potuerit sine vllo gratiæ auxilio seruare totam legem naturalem.

§. 1. Adferuntur Authores & argumenta pro parte negatiua.

In qua re sequuntur partem negatiuam Capreolvs in 2. d. 29. q. 1. art. 1. conclusione 4. & art. 3. in solutione ad 2. contra eandem conclusionem Gregorivs in 2. d. 29. q. 1. art. 1. & Vasqvez tom. 2. in 1. 2. disputatione 189. c. 19. & disputatione 193. c. 3. & disputatione 197. c. 2. qui vniuersaliter asserunt neque naturam hominis puram etiam integram, neque Angelicam posse seruare totam legem naturalem sine peculiari auxilio gratiæ, & nomine auxilij gratiæ intelligunt auxilium quod quamuis secundum substātiam sit ordinis naturalis habeat hunc modum supernaturalitatis, qui est nō esse debitum naturæ, & ob id solam appelletur auxilium gratię, quia non datur vt debitum, sed omnino gratis & liberaliter.

Probatur primo, quia omnia argumenta quibus prædicti authores & peculiariter Vasqvez disputatione 190. probant non posse hominem in statu naturæ corruptæ facere aliquod opus bonū moraliter ex parte obiecti, & omnium circumstantiarū sine hoc auxilio gratię habent eandē vim respectu hominis in statu naturæ integræ, & ex hoc sequitur aperte multo minus potuisse ipsum in illo statu sine eodem auxilio seruare vniuersam legem naturalem.

Secundo alioquin sequeretur hominem in statu naturæ potuisse sine peculiari auxilio gratię in statu iustificationis perseuerare, quod est absurdum. *Probatur sequela*, quia posset homo sine vllo auxilio gratię per totum tempus finitum, pro via vel perseuerantia nullum cōmittere peccatum mortale: ergo & perseuerare in accepta gratia iustificationis, *hæc consequentia patet*, quia perseuerare non est aliud quam sine peccato mortali vsque in finē viæ permanere. *Et antecedens probatur*, quia potuit cōtingere vt homini in illo statu per totum tempus viæ nullum occurreret præceptum seruandum præter pręcepta pure naturalia, ergo si potuit homo per totum tēpus illud sine auxilio gratiæ seruare totam legem naturalem & potuit per idem tempus nullum transgredi præceptū obligans sub mortali, atque adeo nullum cōmittere peccatum mortale. Et explicatur hoc vltimum antecedens, quia Adamo in illo statu & post acceptam iustificationem nullum fuit impositum pręceptum positiuum supernaturale, vt constat ex scriptura quę solum refert pręceptum prohibens esum arboris scientiæ boni & mali quod non erat supernaturale, præcepta autem fidei spei & charitatis, quæ vt dixi in primo notabili sunt supernaturalia ex obiecto & fine, & non positiua, aut non obligabant ad eliciendum aliquem actum post iustificationem aut saltem non potest probari ea obligasse per tempus definitum

pro via & perseuerantia, maxime si tempus illud non esset longum, & ita constat potuisse contingere, vt per totum tempus viæ non occurreret Adamo aliquod præceptum seruandum præter præcepta legis naturalis, & illud positiuum, quod etiam erat naturale *absurditas autem primi consequentis* probatur ex Concilio ARAVSICANO secundo can. 19. vbi sic habetur , *natura humana, etiamsi in illa integritate in qua est condita permaneret , nullo modo seipsam creatore suo non adiuuante seruaret : unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit , quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit ?* in quibus verbis Concilium expresse definit hominem quamuis permaneret in integritate quam in sua creatione acceperat non potuisse sine adiutorio sui creatoris seruare seipsum scilicet à peccato , & statim hoc adiutorium appellat gratiam Dei.

Confirmatur authoritate AVGVSTINI, nam imprimis verba relata ex Concilio desumpta sunt ex ipso tomo 2. Epistola Iob, & deinde tomo 7. lib. de correptione & gratia cap. 11. loquens de primo homine ante peccatum, sic ait : *neque ipsum ergo Deus voluit esse sine gratia sua , quem reliquit in eius libero arbitrio , quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est nisi adiuuetur ab omnipotenti bono , quod adiutorium si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium semper esset bonus* ; Si autem primus homo in illo statu potuisset obseruare totam legem naturalem non parum, sed multum valeret ad faciendum bonum, & perseuerandum in gratia.

VLTIMO si homo in natura integra posset sine auxilio gratiæ obseruare totam legem naturalem, sequeretur eum posse suis viribus & sine auxilio gratiæ præbere dispositionem aliquam , vel saltem initium aut occasionem cuius intuitu Deus ei conferret gratiam iustificantem, quod est absurdum. *Probatur sequela*, quia cum obseruatione totius legis naturalis habet infallibilem cõnexionem dari à Deo primum auxilium gratiæ necessarium ad conuersionem in ipsum , vt finem supernaturalem , atque adeo ad obtinendam gratiam iustificantem, ergo signum est Deum respicere ad hanc obseruationem legis saltem tanquam ad occasionem, propter quam conferat prædictum auxilium. *Probatur hoc antecedens*, quia operibus misericordiæ præsertim eleemosinis promittitur auxilium gratiæ ad obtinendum remissionem peccatorum Tobiæ 4. & 12. Ecclesiastici 3. 7. & 29. Daniel. 4. & Matthęi 5. ergo maiori ratione est censendum promissum hoc auxilium obseruationi totius legis naturalis.

Absurditas autem antecedentis probatur, *tum* quia ex eo sequeretur gratiam non dari nobis omnino gratis & liberaliter, sed in quandam remunerationem operum, quod est non esse gratiam ; sicut argumentatur Paulus ad Romanos 11. *si ex operibus gratia iam non est gratia. Tum etiam* quia in Concilio ARAVSICANO 2. can. 6. damnatur hęc propositio; *labori aut obedientia humana subiungitur gratia*, quatenus in ea significatur dari gratiam intuitu laboris humani aut obedientiæ humanæ.

§. 3. Potuit homo cum concursu generali implere legem naturalem quoad substantiam operum.

SIT CONCLVSIO. *Homo in statu natura integra sine vllo auxilio gratia & cum solo concursu generali potuit adimplere totam legem naturalem quoad substantiam operum.* IN HAC conueniunt omnes expositores D. THOMÆ, hoc loco præter VASQVIVM, SOTVS lib. 1. de natura & gratia cap. 22. Scholastici cum Magistro in 2. dist. 24. & 28. HENRICVS quodlibeto 5. q. 20. MARSILIVS in 2. q. 18. art. 2. BELLARMINVS tom. 3. lib. 5. de gratia & libero arbitrio c. 5. & MOLINA in concordia ad art. 13. quæstionis 14. disputatione 4.

ET PROBATVR *primo* authoritate D. THOMÆ, quia in prima conclusione articuli expresse id docet. *Ad hoc respondet* VASQVEZ in commentario huius articuli illam conclusionem & secundam esse intelligendas de gratia habituali, ita vt sit sensus, esse discrimen inter statum naturæ integrę, & naturæ corruptæ quantum ad pręceptorum naturalium obseruationem, quia in priori poterat homo sine gratia habituali implere omnia hæc præcepta non vero in posteriori.

Sed hac solutio impugnata est in tertio notabili, vbi probauimus D. THOMAM in hoc articulo sumere gratiam prout comprehendit omne donum superadditum naturæ, siue actuale, siue habituale.

Confirmatur, quia quamuis in illo statu non fuerit necessaria gratia habitualis potuit actualis esse necessaria; ergo insufficienter rem hanc explicuisset D. THOMAS si solum dixisset non fuisse tunc necessariam gratiam habitualem. *Dices* hoc fuisse explicatum à D. THOMA in vltima conclusione cum inquit necessarium esse in vtroque statu auxilium Dei mouentis.

Sed hoc etiam ex eodem notabili constat esse falsum, quia ibi dixi D. THOMAM per auxilium Dei mouentis intelligere concursum generalem proportionatum ordini ad quem pertinet forma, quę est principium eius actus ad quem Deus mouet, ita vt si talis forma fuerit ordinis supernaturalis etiam concursus sit supernaturalis , & è contra forma pertinente ad ordinem naturalem etiam concursus pertineat ad eum , quod nunc potest probari inductione facta per præcedentes articulos, quia in omnibus cum D. THOMAS statuit conclusionem similem huic vltimæ supponit id quod expresse docuit in prima, scilicet actus nostrarum potentiarum circa verum aut bonum morale pendere à Deo quantum ad duo, nempe quantum ad formam, quæ ex natura sua habeat efficaciam respectu alicuius actus determinati, & quantum ad auxilium Dei mouentis ad eundem actum , & tam in forma quam in auxilio requiri proportionem quoad naturalitatem, vel supernaturalitatem cum actu & cum obiecto.

Et ex hoc sic argumentor, per auxilium Dei mouentis intelligit D. THOMAS motionem actualem secundum quam omnes motus siue corporales siue spirituales causarum creatarum pendent à Deo vt à prima causa in suo ordine: ergo intelligit concursum generalem Dei eiusdem ordinis.

Hoc antecedens patet ex ipsius D. THOMÆ verbis in

bis in articulo primo vbi auxilium Dei mouentis comparat motioni primi mouentis secundum quam omnes motus corporalium pendent à primo mouente siue simpliciter scilicet Deo, siue secundum quid scilicet corpore celesti. *Et consequentia* probatur, *tum* quia hæc motio respectu motus corporalium non potest esse aliud quam concursus generalis eiusdem primi mouentis. *Tum etiam* quia alias Diu. THOMAS diminute explicuisset rem hanc cum nullibi fecisset mentionem concursus generalis pertinentis ad ordinem gratiæ & naturæ.

SECVNDO probatur ratione desumpta ex articulo, quia alias sequeretur hominem in eo statu non potuisse sine auxilio gratiæ non peccare. *Probatur sequela*, quia peccare non est aliud quam transgredi mandata diuina.

Verum in hac ratione duo sunt notanda. *Primum est*, in probatione sequelæ supponi esse idem non seruare legem & transgredi eam, quod debet intelligi de defectu obseruandi priuatiue aut contrarie, scilicet in tempore pro quo præceptum obligat, quia in alio tempore quamuis non seruet quis legem, non transgreditur eam neque peccat.

Alterum est, in consequenti relinqui sine probatione esse ipsum falsum, & suum oppositum verum, quod ideo fecit D. THOM. quia articulo secundo huius quæstionis statuerat hanc propositionem homo in statu naturæ integræ quantum ad sufficientiam operatiuę virtutis potuit per sua naturalia velle & operari omne bonum suæ naturæ proportionatum, & ex hac propositione sequitur aperte hominem in illo statu eodem modo potuisse non peccare contra præcepta naturalia, quia hoc est proportionatum suæ naturæ, cum vero D. THOMAS apposuit illa verba *quantum ad sufficientiam operatiua virtutis*, tantum voluit denotare non esse excludendam diuinam motionem, & rursum hanc propositionem supponit ibi D. THOMAS vt certam ex alia quasi per se nota, quam articulo primo posuerat, scilicet vnaquęque forma indita rebus creatis à Deo habet secundum se efficaciam sufficientem respectu alicuius actus determinati in quem potest secundum suam proprietatem, hoc est respectu alicuius operationis cuius secundum propriam perfectionem est principium.

Dico autem hanc propositionem esse quasi per se notam quia supposita terminorum explicatione & facta inductione, per omnes naturas creatas est omnino euidens, & nihilominus etiam probat eam D. THOMAS 1.p.q.105.art.5. duabus rationibus, quę sunt apud ipsum legendæ.

Et ex doctrina potest confici hoc argumentum ad probandum esse falsum illud consequens. Homo habet inditam ab Authore suæ naturæ virtutem operatiuam bene moraliter, & secundum rectam rationem, scilicet liberum arbitrium, ergo si hæc virtus sit integra, hoc est libera ab omni infirmitate & impedimento erit etiam sufficiens in suo genere siue in ratione virtutis operatiuę ad operandum quodcumque bonum morale sibi proportionatum. Quare cum non peccare contra legem naturalem, aut eam totam obseruare sit proportionatum huic virtuti quia non est supernaturale, sequitur homines in statu naturæ integræ habuisse ex sua natura, & sine auxilio gratiæ efficaciam sufficientem ad non peccandum contra legem naturalem siue ad obseruandum eam totam.

Confirmatur, quia CONCILIA & PATRES dicunt ex infirmitate quam natura nostra ex peccato contraxit prouenire, vt homo in statu naturæ corruptæ non possit sine auxilio gratiæ obseruare totam legem naturalem; ergo supponunt in statu naturæ integræ, in quo non esset hęc infirmitas ex peccato contracta, potuisse homines sine auxilio gratiæ adimplere totam legem naturalem. *Consequentia patet*, quia in causis adæquatis sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis; si ergo affirmatio infirmitatis est causa affirmationis impotentiæ ad obseruandum totam legem, etiam negatio infirmitatis erit causa negationis impotentię.

Et antecedens probatur, quia in Concilio ARAVSICANO secundo can. 2. sic habetur: *hoc Deo propitiante & prædicare debemus & credere quia per peccatum primi hominis ita inclinatum & attenuatum fuit liberum arbitrium, vt nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit aut operari propter Deum quod bonũ est possit nisi gratia eam & misericordia diuina præuenerit*. Vbi CONCILIVM loqui de dilectione & bono morali patet: quia loquitur de ijs prout ante inclinationem & attenuationem liberi arbitrij potuerunt ab homine fieri in ordine ad finem communem vtrique statui. Et AVGVSTINVS tom.2. epistola 107. quę est ad Vitalem dicit nos propter primum peccatum perdidisse liberum arbitrium ad diligendum Deum.

Ad hoc argumentum Respondet VASQVEZ tom. 2. in 1. 2. disputatione 189.cap.19.num.166. & latius cap.21.n.182. esse discrimen inter creaturas irrationales & rationales, quia irrationales cum absque vlla libertate & indifferentia sint ex natura sua determinatæ ad suas operationes non indigent alia virtute ad operandum præter eam quam per creationem acceperunt. At vero creaturæ rationales quia ex suæ naturæ excellentia habent indifferentiam & libertatem ad recte operandum & obseruandum præcepta, & ad oppositum, ideo ad hanc earum dignitatem & excellentiam pertinet, vt indigeant aliqua virtute superaddita dono creationis, scilicet cogitatione apta & congrua qua se libere determinent ad bonum.

Et ad confirmationem, respondet disputatione 193.c.4.n.40. & sequentibus concedendo antecedens, si per infirmitatem cõtractam ex primo peccato intelligatur priuatio cogitationis congruæ, & per auxilium gratiæ eadem cogitatio vt restituta per Christum, & negando consequentiam.

Et ad probationem dicit hãc cogitationem etiam ante peccatum habuisse rationem gratiæ, tamen post peccatum duobus titulis de nouo esse gratiam, scilicet, *quia* ordinatur ad sanandam prædictam infirmitatem; *& quia* cum esset denegata omnibus in pænam peccati, restituitur noua liberalitate & misericordia per Christi merita, non quidem omnibus sed aliquibus, & in occasionibus certis & determinatis iuxta Dei beneplacitum. Quare ex illa probatione solum potest colligi cogitationem hanc ante peccatum non habuisse rationem gratiæ his duobus titulis.

Sed contra solutionem argumenti atiam admisso

suo fundamento, quod alibi est examinandum, obijcio nunc, quia vel prædicta cogitatio congrua est simpliciter necessaria ad hoc vt voluntas se determinet, ita vt sine ea nunquam voluntas sit de facto determinatura seipsam, aut non est ita necessaria: *si dicatur primum* sequitur hominem in illo statu potuisse cum solo concursu generali Dei habere talem cogitationem, atque adeo ipsam cogitationem non esse effectum gratiæ, sed virium naturalium.

Probatur sequela ex propositione vniuersali superius adducta ex D. THOMA articulo primo huius quæstionis, quia ex ea bene sequitur liberũ nostrum arbitrium in quantum est forma nobis indita ab Authore naturæ habere secundum se efficaciam sufficientem ad operandum de facto bene moraliter, atque adeo ad habendam prædictam cogitationem, si ad hoc est simpliciter necessaria.

Si vero dicatur secundum, sequitur hominem in statu naturæ integræ potuisse sine illa cogitatione, atque adeo sine gratia determinare seipsum ad præceptorum obseruationem.

Confirmatur, quia non minus est liberum arbitrium forma nobis indita ab Authore naturæ ad operandum bene moraliter siue cum subiectione ad regulam morum, quam forma ignis ad calefaciendum, ergo non minus debet liberum arbitrium habere secundum se virtutem sufficientem ad eliciendum de facto actionem bonam moraliter, atque adeo prædictam cogitationem, quam forma ignis ad calefaciendum. Et idem argumentum fieri potest de indifferentia & libertate, qua voluntas se determinat.

Et ex hoc patet, quomodo sit impugnanda solutio data ad confirmationem, quia ostensum est, prædictam cogitationem non conuenire homini ex gratia neque ante peccatum, neque post peccatum, saltem respectu alicuius actus, sed ex efficacia liberi arbitrij considerati secundum suam naturam.

§. 4. Solutio argumentorum.

AD PRIMVM Respondetur negando probari sufficienter illis argumentis non posse hominem in statu naturæ corruptæ facere aliquod opus bonum ex parte obiecti, & omnium circumstantiarum quod pertinet ad articulum primum præcedentem.

AD SECVNDVM Respondetur, cum SOTO lib. 1. de natura & gratia cap. 5. & 6. MOLINA loco citato, & BELLARMINO tom. 3. lib. 1. de gratia primi hominis cap. 4. distinguendo consequens, si enim nomine gratiæ intelligatur ipsa gratia iustificans cum eius conseruatione & Dei concursu ipsi proportionato, neganda est sequela. Si vero intelligatur aliquod aliud distinctum auxilium gratiæ, concedenda est sequela; imo in casu in argumento posito, non esset necessarius concursus Dei supernaturalis quia supponitur non occurrere toto tempore designato pro via aut perseuerantia aliquod præceptum supernaturale obseruandum (quamuis ego existimem non esse admittendam talem suppositionem.)

Et ad testimonium Concilij ARAVSICANI, quo probatur absurditas huius consequentis, Respon- A detur in eo per adiutorium gratiæ Dei intelligi donum iustitiæ originalis siue integritatis naturæ cum habitibus gratię & virtutum infusarum, & eorum conseruatione, & concursu Dei proportionato, & eodem modo est exponendum testimonium AVGVSTINI adductum in confirmatione & videri possunt eius testimonia pro hac sententia apud Authores citatos.

Sed contra hanc solutionem obijcit VASQVEZ disputatione 197. cap. 2. num. 11. sensum Concilij iuxta eam esse, non potuisse hominem in illo statu perseuerare in gratia sine ipsa gratia habituali: & hoc non esse dicendum, tum quia friuola esset doctrina Concilij, perinde ac si quis diceret non posse aliquem perseuerare in albedine sine ipsa albedine, tum etiam quia patribus non erat contentio cum Pelagio de necessitate gratiæ habitualis, sed de necessitate gratiæ actualis, & tandem, quia idem posset dici de homine in statu naturæ corruptæ.

Respondetur sensum illum necessario esse admittendum ex suppositione argumenti in quo determinate agitur de perseuerantia in gratia iusti- B ficante, non tamen quia ipsa gratia sit ratio perseuerandi, sed quia est conditio sine qua perseuerantia in ipsa non potest reperiri, & ideo adduntur alia, scilicet conseruatio ipsius gratiæ & dona iustitiæ originalis, & virtutum infusarum.

Et non obstat prima probatio oppositi, quia hæc doctrina sic intellecta non est friuola, sicut neque esset friuolum in exemplo posito dicere non posse aliquem suis viribus perseuerare in albedine, si non possit eisdem viribus habere & conseruare albedinem.

Neque etiam obstat secunda probatio, quia intentum Concilij est definire contra Pelagianos non posse hominem lapsum in peccatum resurgere ab eo viribus suæ naturæ, & sine auxilio gratiæ, & ad hoc probandum adduxit prædictam doctrinam.

Neque tandem obstat tertia probatio, quia est manifestum discrimen propter quod homo in statu naturæ corruptæ præter habitus gratiæ & virtutum infusarum & eorum conseruationem & concursum Dei proportionatum indigeat alio speciali auxilio gratiæ ad perseuerandum scilicet quod C homo in hoc statu patitur pugnam inter partem sensitiuam & rationalem.

AD VLTIMVM respondetur negando sequelam & ad probationem negandum est antecedens pro statu integritatis naturæ quam de facto habuit homo, quia cum homo de facto non habuerit solum integritatem naturæ sine gratia iustificante, non potuit habere opera præcedentia ex sola integritate naturæ, quibus esset infallibiliter annexum primum auxilium gratiæ, vt se disponeret ad gratiam iustificantem.

Si tamen quæras, quid sit dicendum posito casu quo Deus dedisset homini solam integritatem naturæ sine gratia iustificante? *Respondetur* in eo casu esse certum concessionem auxiliorum gratię non habere ex natura rei connexionem infallibilem cum operibus præcedentibus ex sola integritate naturę; & Dubium an ex liberalitate, & misericordia Dei haberet eam; quamuis si attendamus ad id quod dispositum est, pro hoc statu naturæ corruptæ sit respondendum negatiue sal-

tem si

tem si huiusmodi operibus sit tribuenda vis aliqua A initij aut occasionis admodum impetrationis, de quo dicemus aut articulo 6. huius quæstionis, aut infra q. 112. art. 2. vbi etiam explicabimus qua ratione sint intelligenda testimonia scripturæ in quibus promittitur auxilium gratię operibus misericordiæ.

Circa secundam conclusionem est

II. DVBIVM.

Vtrum homo in statu naturæ corruptæ solis viribus liberi arbitrij cum solo concursu generali Dei, & sine vllo gratiæ auxilio possit obseruare omnia præcepta legis naturalis obligantia sub culpa mortali.

§. 1. *Explicatur titulus, & ad tituli explicationem*

Nota primo nomine auxilij gratiæ intelligi omne donum ex gratia superadditum naturæ, siue sit habituale siue actuale quia de vtroque est difficultas in hoc casu an sit neceessarium ad præceptorum obseruationem.

Nota secundo præcepta sumi secundum se, & quoad difficultatem quam habent in sua obseruatione ex propria grauitate præcise considerata sine ordine ad longam vel breuem durationem temporis, ac si omnia simul proponerentur seruanda intra spatium temporis sufficiens vt obseruatio vnius non impediret obseruationem alterius. Et potest explicari exemplo eius qui ad examinandum vires alterius ad deferendum pondus, inquireret an posset sustinere pondus v. g. centum librarum, non quidem determinando tempus aut spatium aliquod, sed absolute. Oportetque hoc aduertere ne confundantur duæ quæstiones, quæ sunt inter se valde distinctę, scilicet. An homo in statu naturæ corruptæ habeat ex natura sua vires sufficientes cum solo concursu generali Dei ad superandum difficultatem quæ est in obseruatione omnium pręceptorum legis naturalis, & an possit id præstare toto tempore vitæ suæ aut saltem longo tempore. Quoniam in priori comparantur vires naturæ cum sola difficultate ipsorum præceptorum, & in posteriori cum alia quæ prouenit ex longitudine temporis & tentationibus, & alijs occasionibus violandi præcepta. Et prior pertinet ad hunc articulum & posterior ad art. 8. huius quęstionis.

§. 2. *Referuntur variæ sententiæ.*

In hac re est prima sententia eorum qui absolute asserunt posse hominem sine vllo auxilio gratiæ siue habitualis siue actualis adimplere omnia hæc pręcepta. *Et pro ea referuntur* à recentioribus expositoribus D. Thomas, Dvrandvs in 2. d. 28. q. 3. & 4. Scotvs eadem d. q. 1. §. ad quęstionem Gabr. q. 1. art. 2. conclusione 3. & Abvlensis in cap. 19. Matthæi q. 177. & 178. *Verum* Vasqvez tom. 2. in 1. 2. disputatione 189. cap. 1. contendit referri male hos Authores, pro hac sententia, quia cum dicunt hominem sine gratia posse obseruare omnia pręcepta naturalia per gratiam, non intelligunt auxilium gratiæ actualis, siue mouentis, sed gratiam habitualem. Sed quamuis hi Authores, præcipue loquantur de gratia habituali negari non potest saltem tres priores asserere etiam non esse necessariam gratiam actualem, quod de Scoto constat §. citato §. contra hoc arguitur versio: contra istas duas vias, & §. ad argumenta, & ita eum intellexit suus expositor Lvthervs, & de Dvrand. num. 3. quæst. cit. & de Gabriele est magis manifestnm, quam vt egeat probatione, quia in illa conclusione & duabus præcedentibus, & art. 3. Dub. 2. expresse distinguit donum gratiæ à naturalibus, hoc est viribus proprij liberi arbitrij.

Et probatvr hæc sententia *Primo* tribus testimonijs scripturæ, quorum *primum* est illud B Deuterono. 30. *Mandatum hoc quod ego præcipio tibi hodie non supra te est neque procul positum, nec in cælo situm,* &c. vbi Moyses per mandatum intelligit totam legem, quia multis verbis ante & post in eo capite adhortatur populum ad obseruationem omnium præceptorum quæ continentur in lege quam eis proposuerat, & per *non esse tale mandatum supra populum neque procul positum, aut in cælo,* significat non esse supra vires eorum.

Secundum habetur Ecclesiastici 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui, adiecit mandata & præcepta sua: si volueris mādata seruare conseruabunt te.* Vbi aperte significatur esse positum in voluntate vniuscuiusque seruare diuina mandata. Et ita Avgvstinvs tom. 7. lib. 3. hypognost. prope initium, adducens hęc verba, sic ait: *quod est autem & reliquit illum in manu consilij sui, nisi dimisit eum in possibilitate liberi arbitrij sui, in manu enim possibilitas intelligitur.*

Tertium est illud ad Romanos 2. *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt.* Vbi Pavlvs per legem intelligit legem naturalem, quia distinguit eam à scripta, quam dicit non C habuisse gentes sicut Iudęos, & loquitur de omnibus præceptis ad eam pertinentibus, & non de vno aliquo & singulari præcepto, quia dicit absolute, & sine limitatione *ea quæ legis sunt*, quod sic intellexit Chrysostomvs in eius loci commentario, cum inquit, omnia quæ legis sunt implesse gentiles, & per *facere naturaliter*, significat viribus naturalibus exequi ea quæ legis sunt, siue præcepta legis.

Secvndo omnia præcepta legis naturalis sunt proportionata viribus proprijs naturæ nostræ, ergo per eas solas & sine auxilio gratiæ superaddito possunt obseruari, *antecedens patet*, quia non possunt esse improportionata nisi quia sint supernaturalia; & tamen omnia illa præcepta etiam collectiue sumpta continentur intra ordinem naturalem, vt distinguitur à supernaturali. *Et consequentia probatur*, quia alias superarent & excederent vires naturæ nostræ atque adeo non essent eis proportionata.

Confir-

Confirmatur, quia homo in statu naturæ integræ posset sine auxilio gratiæ adimplere omnia præcepta legis naturalis, vt dixi Dubio præcedenti, ergo etiam potest in statu naturæ corruptę. *Patet consequentia*, quia per peccatum non sunt diminutæ vires naturales potentiarum animæ.

Dices non valere consequentiam argumenti, quia natura post peccatum, non est sana sed infirma, & ideo non potest totum quod est proportionatum sibi vt est sana & integra, & propter eandem rationem negabis consequentiam confirmationis.

Sed contra, quia ex infirmitate naturæ non est colligendum ipsam naturam non posse omnia quæ poterat sana, sed solum non posse æque facile, quod sic probo. Per hanc infirmitatem quæ consistit in pugna sensus contra rationem, non sunt intrinsece imminutæ vires liberi arbitrij, sed solum impeditæ quasi per impedimentum extrinsecum subiectum ipsi arbitrio ergo non obstante hac infirmitate, vires liberi arbitrij sunt intrinsece tam integræ & perfectæ sicut in homine sano: & vlterius ergo ex hac infirmitate non est colligendum hominem non posse omnia quæ poterat sanus, sed solum non posse æque facile *antecedens patet*, ex eo in quo constituitur infirmitas. *Et ex hoc patet* prima consequentia, *& secunda probatur* inductione in omnibus impedimentis quæ extrinsece apponuntur causis, ita vt possint ab eis superari.

Et non est simile exemplum hominis ægri corpore, qui propter ægritudinem non potest sine baculo iter facere, aut ad tantam distantiam sicut sanus, quia vires hominis ęgroti sunt per ægritudinem intrinsece imminutæ, & ideo ægrotus non habet vires integras sicut sanus.

TERTIO, alias sequeretur Deum vt authorem naturæ præcipere aliquid impossibile ad obseruandum, quod est absurdum. *Sequela probatur*, quia vt author naturæ præcipit obseruari totam legem naturalem, & tamen vt talis author naturæ, non dat vires sufficientes ad obseruandum eam totam, quia solum dat ea quæ aliquo modo pertinent ad donum creationis, inter quæ non connumeratur gratia habitualis neque auxilium gratiæ actualis.

Et absurditas consequentis probatur quia in Concilio TRIDENTINO sessione 6. decret. de iustificatione cap. 11. sic habetur: *nemo temeraria illa & à Patribus sub anathemate prohibita voce vti*, scilicet, *debet*, *Dei præcepta homini iustificato ad obseruandum esse impossibilia, nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, & facere quod possis & petere quod non possis*. & can. 18. *Si quis dixerit Dei præcepta homini iustificato & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit. Dices* Concilium cum apposuit illa verba *homini iustificato*, limitasse doctrinam suam ad hominem iustificatum, & ex consequenti ad Deum vt Authorem gratiæ.

Sed contra, quia Cõcilium loquitur de Deo absolute vt imponit præcepta, siue vt author gratiæ, siue vt author naturæ ita vt sensus eius sit Deum secundum neutram rationem imponere homini præcepta impossibilia ad obseruandum, vt recte notauit VEGA. lib. 11. super Concilium TRIDENTINVM c. 19. prope finem.

A *Et id colligo imprimis* ex ratione quam Concilium assignauit in priori loco, scilicet, *nam Deus impossibilia non iubet*, quia hęc ratio videtur sumi ex eo quod est consentaneum naturæ diuinæ.

Et deinde ex testimonijs Patrum quorum authoritate Concilium vtitur in eodem loco, quia omnes dicunt repugnare Dei bonitati & iustitiæ aut omnipotentiæ esse eius pręcepta impossibilia quasi debet id prouenire ex defectu in aliquo ex his attributis sic loquitur BASILIVS oratione in illud, attende tibi non procul ab initio, & in regulis breuioribus interrogatione 176. AVGVST. tom. 6. lib. de fide contra Manicheos cap. 9. & 10. & tom. 7. lib. de natura & gratia cap. 43. ex quo loco desumpsit Concilium verba prioris sui testimonij, & ibidem cap. 69. & lib. 2. de peccator: merit. & remiss. cap. 6. & tom. 10. sermone 61. de tempore. Chrysostomus homilia 8. de pœnitentia circa medium, & homilia 16. & 19. super Epistolam ad Hæbreos. & homilia 2. super epistolam ad Philip. & homilia 39. in Matthęum & Leo sermone 16. de passione Domini.

B VLTIMO potest homo in statu naturę corruptæ suis viribus & sine auxilio gratiæ obseruare aliquod vnum præceptum legis naturalis; ergo & omnia præcepta. *Antecedens* supponatur ex articulo secundo præcedenti, *& consequentia probatur* duobus medijs, & ad vtrumque *supponendum* est præcepta legis naturalis non esse infinita, sed contineri numero finito, scilicet denario.

Et hoc posito sit *primum*, quia si homo suis viribus adimpleat vnum pręceptum, etiam poterit eisdem viribus adimplere aliud, quia ex obseruatione vnius non manet minus potens ad obseruandum aliud, sed potius ipsa exercitatione virtutis efficitur fortior & promptior, atque expeditior ad bonum, & eadem ratione poterit obseruare aliud, & ita consequenter poterit successiue adimplere omnia vsque ad vltimum, quia hæc ratio habet vim facta comparatione inter quæcunque duo præcepta, quorum vnum sit obseruatum & aliud obseruandum; ergo si potest obseruare vnum præceptum, etiam potest obseruare omnia, *patet consequentia*, quia vt homo possit obseruare omnia præcepta, satis est eum posse conseruare ea illo modo, quo ipsa occurrunt obseruanda constat autem omnia præcepta non occurrere alicui simul obseruanda, sed successiue, & vnum post aliud.

C *Secundum medium* est, quia si homo potest obseruare vnum pręceptum, & non potest omnia demus propter medium pręcedens, eum obseruasse nouem, & tunc inquiro an possit obseruare decimum, vel non.

Si dicatur primum habemus intentum, scilicet valere illam consequentiam, potest homo obseruare vnum præceptum ergo & omnia.

Secundum vero dici non potest, quia neque vires liberi arbitrij sunt defatigatę aut diminutæ propter præcedentes obseruationes aliorum præceptorum, neque ipsum liberum arbitrium determinatur ad vnam partem ab obiecto opposito, cum nullum sit obiectum creatum in hac vita, quod necessario moueat voluntatem motu deliberato, hoc est non subito. *imo ex opposito* in quocunque horum casuum sequeretur non imputari volun-

voluntati ad peccatum talem violationem præcepti, quia neque vbi desunt vires, neque vbi voluntas mouetur necessario, adest libertas requisita ad culpam.

Confirmatur, quia si homo potest obseruare vnum præceptum, ergo potest singula præcepta illius numeri siue collectionis obseruare nullo prætermisso: & vlterius ergo potest omnia collectiue.

Prima consequentia patet ex primo medio quo probauimus consequentiam huius argumenti principalis.

Et secunda probatur, quia si de facto homo obseruaret singula præcepta illius collectionis nullo prætermisso, etiam obseruaret omnia collectiue, quia cum in nullo præcepto deficeret obseruaret totam collectionem, ergo si potest singula obseruare nullo prætermisso, etiam potest, obseruare omnia collectiue, *patet hæc consequentia* ex regula summularum, *si conditionalis bona est consequentia & additur verbum, potest, antecedenti & consequenti, etiam est bona consequentia*, vt si habet albedinem est album; ergo si potest habere albedinem potest esse album.

SECVNDA sententia est aliorum qui dissentiunt à præcedentibus, quia dicunt esse homini in statu naturę corruptæ necessariam gratiam actualem ad obseruanda omnia præcepta legis naturalis; & conueniunt cum eis quia dicunt non esse necessariam ad hoc gratiam habitualem ex parte principij, sed solum ex parte termini siue concomitanter in quantum Deus obseruanti totam legem decalogi dabit spiritum pænitentiæ vt iustificetur. Hanc quoad vtramque partem sequitur VASQVEZ tom. 2. in 1. 2. disputatione 196. c. 3. & refert pro ea quo ad 2. partem SCOTVM loco citato pro prima sententia, & HENRIQVEZ quodlibeto 5. quæstione 20. & posset referre eos quos retulimus pro præcedenti sententia; quia vt ipse aduertit magis excludunt necessitatem gratiæ habitualis quam actualis. Et quoad eandem partem *probatur hæc sententia. Primo*, quia controuersia Patrum & Conciliorum cum Pelagio de necessitate gratiæ ad seruanda mandata non erat de gratia habituali, sed de actuali: ergo ex patribus & Concilijs non est fundamentum ad ponendam hanc necessitatem gratiæ habitualis, & ex consequenti sine sufficienti fundamento introducitur talis necessitas.

Probatur antecedens testimonio AVGVSTINI tom. 2. Epistola 105. quę est ad Sixtum aliquantulum à principio. vbi cum inquireret de qua gratia loqueretur Pelagius quando in Concilio Palestino anathematizauit eos, qui dicunt gratiam Dei secundum merita dari, sic ait, *possunt quidem dicere, scilicet Pelagiani, remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur, quid enim habere boni meriti possunt peccatores? sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori, & descendit iustificatus merito fidelis humilitatis.* Ex quibus verbis sic argumentor. AVGVSTINVS probat gratiam de qua Catholici contra Pelagianos contendebant dari sine meritis non esse gratiam remissionis peccatorum, quia hæc non datur omnino sine meritis, sed propter meritum

A impetrationis quod est in fide; ergo iuxta eius sententiam etiam est dicendum illam gratiam non esse gratiam iustificantem, quia per eam quasi per formam fit remissio peccatorum, quare superest vt sit gratia auxilij actualis, & ita ipse ex hoc concludit, statim primam vocationem ad fidem esse illam gratiam quam Pelagiani debebant confiteri, dari sine meritis sic dicens: *restat vt ipsam fidem non humano quo isti extolluntur, tribuamus arbitrio, nec vllis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcunque sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus.*

SECVNDO, ratio propter quam homo in statu naturę corruptæ indiget gratia ad obseruandum totam legem naturalem non tam est infirmitas quoad mentem, quæ appellatur macula aut status peccati, quam infirmitas quoad partem sensitiuam, quę consistit in rebellione eiusdem partis contra rationem; ergo gratia qua indiget non est gratia habitualis, sed actualis, *antecedens patet*, quia difficultas quam homo patitur in exercitio operum quæ requiruntur ad obseruationem legis magis prouenit ex posteriori infirmitate quam

B ex priori.

Et hoc probatur tum quia hæc difficultas nascitur ex propensione & inclinatione ad oppositam, & propensio habitualis ad bonum commutabile, quæ potest poni in macula siue statu peccati est parum efficax quia moralis est, at vero propensio partis sensitiuæ ad bonum sensibile est valde efficax quia est physica & vehementissima, *tum etiam* quia quamuis homo sanetur à priori infirmitate per gratiam habitualem, quia non sanatur à posteriori infirmitate patitur fere eandem difficultatem ac si non esset sanus à priori, quod licet nobis non constet euidenter, quia nemo ita cognoscit se esse in gratia, tamen colligitur ex Paulo ad Romanos 7. vbi ex persona hominis iustificati, sic ait: *condelector lege Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati, quæ est in membris meis, infælix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? &c. Et consequentia probatur*, quia homo vt dixi in tertio notabili posito in principio huius articuli, non omnino sanatur in hac vita ab illa posteriori infirmitate, sed solum accipit maiores vires, vt

C ea nonobstante operetur iuxta præscriptum legis, & has vires magis accipit per auxilia actualia quam per gratiam habitualem.

Confirmatur, quia si homo existens in peccato corroboraretur per auxilia actualia ad bene operandum in materia omnium præceptorum legis naturalis, posset obseruare totam legem naturalem, quamuis non obtineret antea remissionem peccati per gratiam habitualem; ergo homini in statu naturæ corruptę, non est necessaria gratia habitualis ex parte principij ad obseruandam totam legem naturalem. *Dices* Deum non dare hæc auxilia particularia nisi iustificatis. *Sed contra*, quia nullum est fundamentum neque in scriptura, neque in Concilijs, neque in doctrina sanctorum Patrum ad hoc dicendum. Item quia sæpe videmus homines existentes in peccatis moueri subito ad insignia opera virtutum, quæ non fiunt nisi præsupposita aliqua sanitate, & ad quæ non mo-

uentur

uentur alij, de quibus ex multis signis possumus probabiliter conijcere esse in gratia.

Vltimo sæpe solet accidere vt homines existentes in peccatis promoueantur paulatim ex auxilio gratiæ per bona opera & obseruatione præceptorum ad remissionem peccatorum, & gratiam iustificantem, ergo saltem de his non potest negari obseruare præcepta toto illo tempore, quod potuit esse non breue cum auxilio gratię actualis, & sine gratia habituali ex parte principij.

Confirmatur, quia obseruatio omnium præceptorum legis naturalis in quantum procedit ex auxilio gratiæ potest esse dispositio mediata & remota ad gratiam habitualem, ergo secundum hanc rationem est possibilis per auxilium gratiæ actualis sine gratia habituali concurrente ex parte principij. *Patet consequentia, tum* ex argumento communi ad omnes dispositiones requisitas ad introductionem formarum, quod in vltima dispositione ad gratiam iustificantem reputatur à multis conuincere; *tum* etiam quia de dispositionibus mediatis, & remotis tam in naturalibus quam in supernaturalibus concedunt omnes non procedere à formis ad quas disponunt.

§. 3. *Homo in natura corrupta indiget ex parte principij auxilio actuali & gratia habituali vt obseruet omnia præcepta legis quoad substantiam operum.*

Prima Conclusio. *Homo in statu naturæ corrupta nō potest proprijs viribus & sine auxilio gratia obseruare omnia præcepta legis naturalis quantū ad substantiā operum.* In hac cōueniunt omnes Theologi pręter citatos pro prima sententia. Et aliqui ex recentioribus dicunt sententiam oppositam esse hæresim Pelagianorum, quod videtur sentire. Sotvs lib. 1. de natura & gratia c. 22. §. quo ergo in diuerticulum, vbi sic ait: *non solum damnatum est aduersus Pelagium quod possimus meritorie implere mandata, sed etiam quod possimus omnia quantum ad substantiam.*

Et probatur primo authoritate Conciliorum & Pontificum; nam in Concilio Milevitano can. 4. sic habetur, *quisquis dixerit eandem gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum; propter hoc tantum nos adiuuare ad non peccandum, quia per ipsum nobis reuelatur, & aperitur intelligentia mandatorum, vt sciamus quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari, vt quod faciendum cognouerimus, etiam facere diligamus, atque valeamus, anathema sit.*

Dices Concilium agere aut de præceptis supernaturalibus, quia loquitur de eis quorum notitia habetur ex reuelatione, vt constat ex illis verbis: *per ipsam nobis reuelatur, &c.* aut de quibuscunque præceptis, non tantum quoad substantiam, sed etiam quoad modum charitatis, quia statim vt probet suam doctrinam, sic ait: *cum enim dicat Apostolus* 1. Corinth. 8. *scientia inflat, charitas vero ædificat: valde impium est, vt credamus ad eam quæ inflat nos habere gratiam Christi: ad eam quæ ædificat non habere.*

Sed contra, quia Concilium loquitur vniuersaliter de omni eo quod appetere aut vitare debemus ad recte instituendum vitam nostram, & hoc non continetur in solis præceptis supernaturalibus, sed potissimum in præceptis decalogi, & non includit modum charitatis, sed solum substantiam operum; ergo hęc pręcepta ita sumpta intellexit nomine mandatorum. Et de benificio dandi nobis legem decalogi potuit Concilium dicere per ipsam reuelari, & aperiri nobis intelligentiam mandatorum: *tum* quia nisi nobis data fuisset hęc lex, non haberemus notitiam mandatorum, *tum* etiam; quia ex ipsa lege cognoscimus materiam mandatorum, scilicet, quid agere aut vitare debeamus; quare Concilium ibi non loquitur de reuelatione supernaturali legis supernaturalis. Et de obseruatione eorundem præceptorum potuit etiam dicere prouenire ex charitate, quia charitas reddit facilem & suauem obseruationem omnium præceptorum legis naturalis: & can. 5. sequenti, sic loquitur Concilium. *Item placuit vt cuicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, vt quod facere per liberū iubemur arbitrium, facilius implere possimus per gratiam, tanquam etiam si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere diuina mandata anathema sit, &c.* Vterque canon habetur eisdem verbis in Concilio Africano cap. 79. & 80. sub titulo Concilium contra hæresim Pelagij & Cælestij; *&* *ad hunc* etiam solet responderi Concilium loqui de mandatis supernaturalibus, quia statim probat suam doctrinam ex verbis Christi Ioannis 15. *sine me nihil potestis facere*, quæ intelligenda sunt de supernaturalibus, & conducentibus per se ad salutem animæ.

Sed neque hæc solutio est sufficiens, quia obseruatio omnium præceptorum decalogi etiam conducit ad salutem animæ iuxta illud Christi Matth. 19. *si vis ad vitam ingredi serua mandata*, quod ipse Christus continuo explicuit debere intelligi de præceptis decalogi, quia illa enumerauit vt explicaret quæ præcepta essent seruanda.

Confirmatvr hanc esse mentem horum Cōciliorum, quia Patres Concilij Carthaginensis, in epistola ad Innocentium Pontificem quæ habetur apud Avgvstinvm tom. 2. &c. 90. ita dicunt, *isti autem*, scilicet Pelagiani, *asserunt in eo Dei gratiam esse deputandam, quod talem hominis instituit creauitque naturā, quæ per propriam voluntatem legem Dei posset implere, siue naturaliter in corde conscriptam, siue in literis datam eandem quoque legem ad gratiam pertinere, quod illam Deus in adiutorium hominibus dedit*; vbi illa distinctione siue naturaliter *in corde* etiam intelligunt & gentiles qui naturalem legem habent in cordibus impressam sine externa scriptura, & Iudæos qui eam habebant exterius scriptam, & hanc legem dicunt à Pelagianis appellari gratiam Dei. Et idem Innocentius Epistola sequenti apud Avgvstinvm respondens huic Epistolæ commendat maxime horum patrum doctrinam contra Pelagium, & in Pelagij damnationem hæc verba profert: *quisquis ergo huic assentiens videtur esse sententiæ, quo dicat adiutorio nobis non opus esse diuino, inimicum se Catholica fides, & Dei beneficijs profitetur ingratum*, & idem colligitur ex Epistola Patrum Concilij Milevitani (quorum vnus fuit Avgvstinvs) ad eundem Innocentium, quæ est apud Avgvsti-

nvm 92. & ex epistola eiusdem Innocentij ad eosdem patres quæ est 93. videnda est etiã pro hac re Epistola sequens 94. quæ est Augustini ad Hilariũ, & Epistola 95. quæ est Augustini & aliorum Episcoporum ad Innocentium, & Epistola 96. in qua Innocentius eisdem respondet. Et eis adiungatur Epistola Celestini primi ad Episcopos Galliæ, quæ in editione Romana Epistolarũ decretalium habetur tom. 1. 2. parte n. 8. inter suas, quia in eius c. 10. referuntur prædicti duo canones Cõcilij Mileuitani, sub nomine Carthaginensis, & dicit Pontifex se eos vt proprios Apostolicę sedis amplecti, & quamuis verisimilius credã capitula quæ à tertio habentur in illa Epistola non esse Celestini, sed ab aliquo addita, quia Prosper lib. cõtra Collaterem. c. 42. referens illã Epistolam, nõ meminit illorũ capitulorum, quæ multũ fauebant suę doctrinę, & propter alia fundamenta quæ sunt alibi explicãda, tamen negari non potest esse magnæ authoritatis, & propter suam antiquitatem, & quia in omnibus codicibus apponuntur illę Epistolæ. *Dices* ex his testimonijs non probari conclusionem, quia intelliguntur de collectione omniũ præceptorum tam naturaliũ quam supernaturaliũ, siue de obseruatione præceptorum fructuosa in ordine ad consequendũ vitam æternam.

Sed contra, quia quamuis hæc solutio quæ magnum proculdubio habet fundamentũ in ipsis testimonijs, sufficiat vt non dicamus oppositã sententiam esse expresse in eis damnatũ, nõ sufficit vt non dicamus esse temerariã, imo & errori proximã. *Tũ* quia Concilia & Pontifices peculiariter videntur tribuere hanc impotentiam ad seruandum omnia præcepta homini vt redimendo per Christũ atque adeo post lapsum primi parẽtis, pro quo etiam est notandum testimonium adductum pro conclusione dubij præcedentis ex Cõcilio Arausicano. 2. can. 2. & tamẽ quoad præcepta supernaturalia aut obseruationem fructuosam etiam ante peccatum carebat homo viribus ex natura sua, tum etiã quia non dicunt rationem huius impotentiæ esse supernaturalitatem operũ, sed fragilitatem nostrę naturæ, & tandem quia de obseruatione fructuosa potuisset idem dici de quocunque singulari præcepto.

Secvndo probatur testimonijs scripturæ quæ late referunt Bellarminvs tom. 3. lib. 5. de gratia & libero arbitrio c. 4 Vasqvez tom. 1. in 1. 2. disp. 189. c. 4. Vega lib. 11. super Conciliũ Trid. c. 11. & in opusc. de iustificat. q. 8. & Molina in concordia ad art. 13. quæstionis 4. dip. 17. cõclusione 2. & 3. & ex omnibus vnum tantum adducam ex Paulo ad Rom. 7. *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* vbi iuxta expositionem Chrysostomi, per legem quę est in membris intelligit carnis rebellionem & pugnam contra rationem, siue legem naturalem quã appellat legem mentis & ideo addidit repugnantẽ *legi mentis meæ*, hoc est menti impressæ, & hanc rebellionem appellat *legem* non propter eius dignitatem, sed quia tam vehementer mouet vt videatur ad instar legis compellere homines ad obediendum ipsi, & ad significandam hanc vehementiam apposuit verba sequentia; *& captiuantem me in lege peccati quæ est in membris meis*, & statim ad explicandam hanc tyrannidem & vim concupiscentiæ

A & hominem ex sua natura carere viribus ad resistendum ei, exclamat. *Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius.* Et respondet *gratia Dei per Iesum Christum*, quasi diceret, neque per legem naturalem aut Mosaicam, neque per naturæ vires possumus ab hac tyrannide liberari, sed solum per gratiam Christi, quod saltem debet intelligi quoad obseruationem totius legis naturalis.

Vltimo probatur ratione quam D. Thomas insinuat in hoc articulo scilicet, quia homo in hoc statu non est sanus vel simul quoad mentem vel partem sensitiuam, si maneat in peccato, vel saltẽ quoad partem sensitiuam si sit iustificatus, & seruare totam legem naturalem est opus postulans maximam sanitatem. *Et potest* hæc ratio confirmari authoritate Concilij Trident. sess. 6. decreto de iustificatione c. 13. quia loquẽs de iustificatis ita inquit, *formidare enim debent scientes quod in spem gloriæ & nondum in gloriam renati sunt, de pugna quæ superest cum carne cum mundo cum Diabolo in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: debitores sumus non carni, vt secundum carnem viuamus, si enim secundum carnem vixeritis moriemini, si autem spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis.* Vbi Concilium etiam in renatis, hoc est iustificatis dicit rationem propter quam non possunt esse securi de perseuerantia in obseruatione pręceptorum esse hanc pugnam carnis, & ad superandum eam non sufficere vires naturę, imo neque gratiam iustificantem, sed requiri gratiam specialis auxilij.

B Ex hac conclusione sequitur neque ad breuissimum tempus posse aliquem sine auxilio gratiæ seruare omnia hæc præcepta positiue siue voluntarie aut humano modo vbi consulto addo particulam illam, *positiue siue voluntarie*, aut humano modo, quia dupliciter potest dici aliquem seruare omnia præcepta *Primo negatiue*, ad quod satis est non facere aut amittere aliquid cõtra pręcepta, & quia pro illo tempore nullum præceptum affirmatiuum obligat, neque insurgit aliquis motus appetitus sensitiui prouocans ad violandũ præcepta negatiua, neque habetur aliquis actus volũtatis quo sit volitũ non violare præcepta, & appellatur hæc obseruatio præceptorũ negatiua, quia nihil includit positiuum voluntarium neque

C actualiter, neque virtualiter aut interpretatiue, & posset eodem modo reperiri in domiente. *Secundo affirmatiue* ad quod requiritur non facere aut omittere aliquid contra præcepta in tempore pro quo ipsa præcepta obligant, & sufficienti ad omnium obseruationem, & habere aliquem affectum ratione cuius sit voluntarium non violare præcepta negatiua, & hæc illatio intelligitur de posteriori modo seruandi omnia præcepta, & non de priori de quo loquuntur Bellarminvs tom. 3. lib. 5. de gratia, & libero arbitrio c. 5. in principio, & aliqui recentiores, qui dicunt saltẽ ad breue tẽpus posse hominẽ sine auxilio gratiæ seruare omnia pręcepta. Et colligitur esse hunc eorum sensum ex ratione quam assignant scilicet, quia potest contingere vt in aliquo breui tempore non occurrat aliquod pręceptum affirmatiuum seruandum neque moueat nos aliqua tentatio ad violandum præcepta negatiua.

Sed nostra illatio intellecta de posteriori modo

seruandi præcepta probatur quia difficultas quæ prouenit ex ipsa grauitate præceptorum considerata secundum se, & sine respectu ad durationem tẽporis, æqualis est in quocumque tempore siue longo siue breui, ergo si difficultas ita sumpta est tanta vt propter eam homo non possit sine auxilio gratiæ obseruare omnia præcepta & obstabit ne homo ad breue tempus possit ea obseruare.

Confirmatur primo, quia propter hanc rationem est dicendum non posse hominem sine auxilio gratiæ habere naturalem dilectionem Dei super omnia efficacẽ suę ęquiualentẽ obseruationi omnium præceptorum naturalium etiam ad breue tempus.

Confirmatur secundo, quia si ponenda sit infallibilis connexio iustificationis cum obseruatione omnium præceptorũ poterit ex hac obseruatione facta viribus naturæ ad breue tempus colligi idem inconueniens quod solet inferri ex diuturna & lõgi temporis obseruatione scilicet posse hominem ex viribus naturæ apponere aliquod initium ad quod per se sequatur infallibiliter iustificatio, & non erit sufficiens instantia de homine in statu naturæ integrę vt explicui dubio præcedenti in solutione vltimi argumenti.

SECVNDA CONCLVSIO, *Auxilium gratiæ quo homo in statu naturæ corruptæ indiget ex parte principij ad obseruationem omnium præceptorum naturalium includit duo diuersimode, scilicet auxilium speciale actuale tanquam virtutem per se adiuuantem ad talem obseruationem, & gratiam habitualem tãquam conditionem necessario requisitam ex lege Dei ordinaria vt detur homini hoc auxilium speciale.* Hæc conclusio duas habet partes, *quarum prima* in qua asseritur necessitas auxilij specialis, admittitur ab omnibus Theologis præter citatos pro prima sententia, & potest probari argumentis factis pro præcedenti conclusione, quia cũ ex eis habeatur requiri gratiam, & non sufficiat gratia habitualis, bene sequitur requiri auxilium speciale *Dico autem* non sufficere gratiam habitualem, quia quamuis ipsa cum charitate & alijs virtutibus infusis inclinet ad bonum, & ex consequenti addat nobis vires actiuas, & reddat potentias nostras efficaciores & potentiores ad operandum, alioqui essent imperfectiores virtutibus & habitibus acquisitis; tamen huiusmodi vires sunt exiguæ, & nos indigemus etiam in ordine ad legem moralem maioribus viribus. Et hoc specialiter colligitur ex testimonio Concilij TRID. adducto in fine probationis conclusionis præcedentis, & ex alijs quæ adducemus art. 9. huius quæstionis. *In secunda parte* dicitur necessariam esse gratiam habitualem, non concomitanter solum, vt dicunt authores secundæ sententiæ, sed ex parte principij, tamen vt conditionẽ requisitam ex lege Dei ordinaria ad hoc vt detur auxilium speciale vbi non negamus id quod nunc dixi, scilicet habitus gratiæ & virtutum infusarum adiuuare aliquo modo tanquam virtutem per se concurrentem ad obseruationem præceptorum: neque etiam negamus posse Deum sua potẽtia absoluta dare alicui existenti in peccato mortali, auxilium speciale requisitum ad obseruationem omnium præceptorum; sed dicimus nõ sufficere hoc adiutorium gratiæ habitualis, & auxilium speciale non dari alicui secundum legem Dei ordinariam nisi presupposita in eo gratia habituali, & in hac parte ita explicata conueniunt HENRIQVEZ quodlibeto 5. q. 20. RICHARDVS in 2. d. 28. art. 2. q. 2. SOT. lib. 1. de natura & gratia c. 21. conclusione 2. quia quamuis interdum loquatur de auxilio gratię mouentis, tamen eam conclusionẽ de gratia habituali & remissionis peccatorũ videtur intelligere CAIET. CONRAD. & alij recentiores Thomistæ in commentarijs ad hunc articulum BELLARMINVS tom. 3. lib. 5. de gratia & libero arbitrio c. 5. in principio VEGA lib. 11. super Concilium Tridentinum c. 11. & 21. & in opusculo de iustificatione q. 13. cõclusione 6. MOLINA in concordia ad art. 13. quæst. 14. disp. 17. post 1. conclusionem §. de eo vero homine status naturæ corruptę, & VALENTIA. 1. 2. disp. 8. q. 1. puncto 5. in tota probatione secundæ assertionis & expressius in solutione ad 5. argumentum contra eam positum, &c.

PROBATVR primo, quia ex concilijs videtur cõstare necessariam esse gratiam habitualem ex parte principij ad obseruandum omnia præcepta naturalia in statu naturæ corruptæ, & non potest esse alio modo necessaria, quam eo qui nũc est à nobis explicatus, & quod dico de Cõcilijs probatur quia in Concilio MILEVITANO can. 3. sic habetur: *item placuit vt quicunque dixerit gratiam Dei in qua iustificamur per Iesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere quæ iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium vt non committantur, anathema sit*, vbi Concilium per gratiam in qua iustificamur, & quæ valet ad remissionem peccatorum intelligit gratiam habitualem, quia hæc sola est proprie & immediate gratia iustificationis & remissionis peccatorum, & per *valere ad adiutorium vt non committantur de nouo peccata* intelligit valere ad adiutorium vt obseruentur præcepta in quorum transgressione committitur peccatum, & cum continuo post hunc canonem sequantur duo alij canones citati pro præcedenti conclusione scilicet quartus & quintus, videtur etiã eos esse intelligendos de eadem gratia habituali quod in 5. est expressum quia gratia quæ in eo dicitur esse necessaria appellatur *gratia iustificationis*, & etiam canon tertius refertur vt approbatus à sede Apostolica in Epistola CELESTINI superius citata c. 10. & in Concilio APHRICANO ibidem citato c. 78. *Ad hoc* testimonium Respondet VASQVEZ tom. 2. in 1. 2. disp. 196. c. 4. cum VEGA. q. 13. de iustificatione in solutione primi argumenti principalis Concilium per gratiam in qua iustificamur siue iustificationis non intelligere gratiam habitualem, qua tanquam forma iustificamur, sed totam seriem auxiliorum quibus ad iustificationẽ promouemur, quod ipse ibi probat testimonio AVG. in Epistola citata in suo primo argumento, & latiùs disp. 218. c. 5. Sed ex ijs quæ diximus constat hanc explicationem non habere locum in testimonio adducto, & nunc omitto alibi explicandum. An apud patres aut Concilia series auxiliorum quibus promouemur ad iustificationem appelletur absolute, & sine addito gratia iustificationis aut gratia in qua iustificamur. Et deinde possumus addere testimonium Concilij Tridentini sess. 6. decreto de iustificatione cap. 11. nam vt ostendat Dei præcepta non esse homini iustificato impossibilia ad obseruandum, sic ait: *qui sunt filij Dei Christum diligunt: qui autem diligunt eum vt ipse testatur seruant sermones eius, quod vtique cum diuino auxilio præstare possunt*, vbi quamuis Concilium tantum loquatur de iustificatis,

stificatis, tamen significat non esse eis impossibilem obseruationem præceptorum, quia auxilium diuinum, quod ad eam requiritur adest eis semper, atque adeo videtur, exigere filiationem Dei atque iustificationem tanquam conditionem requisitam vt non desit huiusmodi auxilium. Et ideo explicuit paucis interpositis sic dicens. *Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur*, & rursus c. 13. vbi vt ostendat firmissime operandum non defuturum diuinum auxilium ad perseuerandum in gratia habituali, sic ait: *Deus enim nisi ipsi illius gratia defuerint, sicut capit opus bonum, ita perficiet operans velle & perficere.*

Secundo probatur ex ratione cõgruentiæ propter quam Deus hoc instituerit, ea vero est, quia homo per peccatum est prius deordinatus quoad mentem, quam quoad partem sensitiuam; ergo etiã per gratiam prius sanatur quoad mẽtem, quod fit per gratiam habitualem, quam quoad partem sensitiuam, quod fit per auxilium speciale, & ex cõsequenti congruum fuit ita institui à Deo, vt non daretur auxilium speciale adiuuans contra rebellionem partis sensitiuæ ad seruandum omnia præcepta naturalia, nisi præsupposita gratia habituali. *Confirmatur primo*, quia hoc voluit significare D. Thom. in hac conclusione cum dixit requiri gratiam sanantem naturam vt homo in statu naturæ corruptę possit implere omnia præcepta naturalia quia per gratiam sanãtem intelligit eam quæ sanat deordinationem & corruptionem naturæ, atque adeo priori loco gratiam habitualem per quam sanatur deordinatio prima naturæ, scilicet, quoad mentem, & posteriori loco auxilium speciale per quod sanatur licet non omnino in hac vita deordinatio secũda quoad partem sensitiuam, sicut art. 9. sequenti propter hanc rationem, sic ait; *in statu naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanãte naturam ad hoc quod omnino à peccato obstineat, quæ quidem sanatio primo fit in præsenti vita secundũ mentẽ, appetitu carnali nondũ reparato*, scilicet omnino. *Confirmatur secundo*, quia hæc est protectio & prouidentia particularis propria filiorum & amicorũ, & ideo congruum est vt secundum legem ordinariam semper supponat gratiam habitualem.

Sed quæres, an auxilium speciale quod in hac cõclusione dicitur esse necessarium ad obseruationẽ totius legis naturalis sit secundum suam substantiã ordinis supernaturalis, vel potius ordinis naturalis. Ad hoc Vasquez tom. 2. in 1. 2. disp. 189. c. 4, & latius c. 16. Respondet auxilium illud secũdum suam naturam & substantiam suã esse ordinis naturalis & nihilominus esse gratiam, quia Deus liberaliter, & ex misericordia instituit dare illud nobis, cum tamen posset non dare, permanente integro dono creationis & conseruationis, & esse gratiam proximam, quia propter eius merita Deus decreuit vti nobiscum hac misericordia. *Et probatur*, quia in tota collectione pręceptorum legis naturalis, siue etiã obseruationũ respõdentium vnicuique eorũ in particulari, nihil est supernaturale; ergo auxilium quod datur ad obseruationem horũ omnium pręceptorum est secũdum suam naturam ordinis naturalis, *patet consequentia*, quia inter auxilium & exercitiũ ad quod datur debet esse proportio quoad ordinem sicut inter vim actiuã, & operationem, ergo sicut Deus non dat vim actiuam supernaturalem ad operationem quæ secundũ suam naturam est naturalis, ita neque dat auxiliũ supernaturale ad obseruationem pręceptorũ quę etiam est secundam substantiam naturalis. *Et non potest responderi* obseruationes singulorum præceptorũ esse naturales, & obseruationẽ omnium supernaturalem, quia obseruatio omniũ pręceptorum nõ est aliud quã singulares obseruationes respondentes singulis præceptis in particulari. *Confirmatur*, quia auxilium gratię quod daretur homini cõdito in puris naturalibus ad obseruandum omnia præcepta legis naturalis esset ordinis naturalis secundum suam naturã & substantiam; ergo & auxilium quod in statu naturæ corruptæ datur homini ad obseruandũ eadem præcepta, *antecedens patet*, quia in eo includuntur tria quę sunt apud omnes certa. *Primum est* hominẽ conditum in puris naturalibus nõ posse viribus suæ naturæ obseruare omnia pręcepta legis naturalis. *Et hoc patet*, quia homo in illo statu pateretur eãdem rebellionem appetitus sensitiui contra rationem quam patitur in statu naturæ corruptę solumque est discrimen, quia rebellio in illo statu haberet rationem cõditionis naturalis, & in hoc pænæ, vulneris, & ægritudinis. *Secũdum est* Deum homini cõstituto in illo statu daturum fore auxilium gratię specialis quo posset obseruare totã legem naturalem; *Et hoc etiam patet*, quia pertineret ad suauitatem diuinæ prouidentiæ non relinquere hominẽ tam imperfectum, vt non possit obseruare totam legem suæ naturæ ex quo plurima alia inconuenientia ipsi prouenirent. *Tertium est* huiusmodi auxiliũ esse ordinis naturalis secundũ suam substantiã, & hoc etiam patet quia in illo statu nihil esset suapte natura supernaturale, & *consequentia probatur tum* quia in homine post peccatũ manserunt integra naturalia. *Tum* etiam quia nulla est ratio discriminis ex parte obiecti à quo sumitur specificatio auxilij, atque adeo esse secundũ substantiã ordinis naturalis, vel supernaturalis.

Sed mihi duo videntur dicenda. *Primum est* non esse necessarium ex natura rei esse prædictũ auxilium ordinis supernaturalis, secundũ suam naturã & substantiam; *& hoc probatur* satis argumẽto posito. *Alterum est* de facto & reipsa talẽ auxiliũ esse hoc modo ordinis supernaturalis; *& hoc probatur, tum* quia homo in statu naturæ corruptæ est à Deo eleuatus ad consequendum finem supernaturalem per obseruationẽ omnium præceptorum obligatiũ sub mortali iuxta illud Matthæi, *si vis ad vitam ingredi, serua mandata* ergo dantur ei à Deo auxilia ad hanc obseruationem præceptorum proportionata eidem fini, atque adeo pertinentia ad ordinem supernaturalem secundum suam substantiã, *patet consequentia*, quia vires quæ dantur ad apponendũ media ad consecutionem alicuius finis, debent esse proportionata quoad ordinem cum eodem fine, alias tales vires nõ erunt sufficientes ad cõsequendum talẽ finem. *Tum etiam* quia hæc auxilia dãtur ex aliqua prouidentia Dei erga homines, & nõ ex naturali prouidẽtia, sed ex supernaturali, quia prouidentia circa media debet esse proportionata fini ad quem talia media ordinantur, ergo etiam ipsa auxilia sunt ordinis supernaturalis quoad suã substantiã; *& tandem* quia hæc auxilia dantur homini propter merita Christi, vt etiam fatentur authores oppositæ sententiæ, ergo ordinantur secundum suam substantiam & naturam ad finem redẽptionis nostræ, ac proinde sunt supernaturalia.

Confirmatur, quia si hæc auxilia sint secundum suam substantiam & naturam supernaturalia poterunt nos adiuuare ad obseruationem præceptorum naturalium melius, & efficacius, quam si sint naturalia vt statim explicabo, ergo dicendum est ea esse hoc modo supernaturalia, *patet consequentia* quia hoc est magis consentaneum dignitati meritorum Christi & misericordiæ qua Deus propter ipsa merita prosequitur genus humanum.

Et ad argumentum oppositæ sententiæ concesso antecedenti neganda est consequentia, quia ex antecedenti solum sequitur non esse necessaria hæc auxilia supernaturalia, non tamen non dari de facto & reipsa. *Et ad probationem* dico esse discrimen inter vim actiuam, & hæc auxilia quantum ad modum respiciendi operationem ad quam dantur, quia virtus actiua respicit suam operationem tanquam obiectum proprium & immediatum à quo specificatur, & ideo si operatio sit secundum substantiam suam naturalis, etiam virtus ipsa debet esse naturalis; & idem maiori ratione est dicendum de concursu actuali ad aliquam operationem. At vero hæc auxilia, quia consistunt in illustrationibus intellectus & inspirationibus voluntatis, non habent pro obiecto proprio & immediato operationem aut obseruationem præceptorum, sed quoad illustratiores veritates quæ proponuntur intellectui, & quoad inspirationes bona ad quę monetur voluntas, & quia hęc obiecta sunt supernaturalia ideo etiam auxilia ex ordine ad ipsa sunt supernaturalia, quamuis totum id in quo consistit obseruatio præceptorum sit secundum suam substantiam naturale; & ex eodem ordine ad huiusmodi obiecta habent hæc auxilia posse efficacius & magis adiuuare nos ad obseruationem pręceptorum etiam naturalium, quam auxilia ordinis naturalis, quia etiam ipsa obiecta habent maiorem vim ad mouendum & trahendum nos.

Ad Confirmationem concedendum est antecedēs & neganda est consequentia; *Et ad primam probationem* dicendum est illam propositionem intelligi de naturalibus quæ pertinent ad constitutionem naturæ aut sunt ei debita ratione creationis, & conseruationis; *Et ad secundam probationem* patet ratio discriminis, ex ijs quę nunc dicebam de obiectis proprijs & immediatis vtrorumque auxiliorum.

§. *Argumenta aduersariorum soluuntur.*

Ad primum argumentum primæ sententiæ respondebimus explicando illa tria testimonia scripturę eo ordine quo posita sunt, & ad primum fere omnes admittunt Mosem nomine mādati intelligere totam legem cæremonialē & moralem, & ad verba sequentia quidam de quorum numero sunt Lyranus Abulensis, & Oleaster in commentarijs eiusdem loci, & Bellarminus tom.3. lib.5. de gratia & libero arbitrio c. 6. dicunt Mosem ibi nō loqui de facilitate obseruandi legē, sed de facilitate cognoscendi eam ne Iudæi ignorationem obtenderēt sicut fortassis ante legis promulgationē possent obtendere, quasi diceret *mandatum hoc non supra se est, neque procul positum*, hoc

A est non est in loco excelso vel longinguo, vt nō valeas facile illud cognoscere; & ad vtrumque explicandum dicunt apposuisse Mosem verba quæ post hæc sequuntur, in quibus de loco sublimi ait: *non est in cælo situm, vt possis dicere, quis nostrum valebit ad cælum ascendere vt deferat illud ad nos vt audiamus atque opere compleamus?* & de longinguo ait: *neque transmare positum est, vt causeris & dicas: quis è nobis poterit transfretare mare, & illud ad nos vsque transferre, vt possimus audire & facere quod præceptum est?* & concludit *sed iuxta te est sermo valde in ore tuo, & in corde tuo vt facias illum*, imo addunt confirmari hanc expositionem ex Paulo ad Romanos 10. vbi alludens ad hunc locum Deuteronomij, sic ait: *quæ ex fide est iustitia, sic dicit, ne dixeris in corde tuo quis ascendet in cælum? id est Christum deducere, aut quis descendet in abyssum? id est, Christum à mortuis reuocare, sed quid dicit? prope est verbum in ore tuo, & in corde tuo, &c.* vt ostendat Romanis quemadmodum non fuit opus Iudæis in cælum conscendere, aut transfretare vt legem haberent, & intelligerent, quam seruare debebant, quia Mosem eam plane, & aperte promulgantem

B habuerunt: sic etiam eis opus non esse in cælum ascendere, aut descendere in infernum vt Christi incarnationem & resurrectionem crederent cum Apostolos haberent eam palam prædicantes.

Hanc expositionem aliqui de quorū numero sunt Caiet. Adamus, & Toletus in commentarijs ad testimonium citatum ad Rom. 10. reijciunt quia nomine *mandati* dicunt Mosem non intellexisse totam legem, sed speciale præceptum internæ conuersionis in Deum per pænitentiam ad obtinendum remissionem peccati in eiusdem legis violatione.

Sed hoc cuilibet attente legenti contextum constabit esse falsum. Et idem authores, & cum eis Vasquez tom. 2. in 1. 2. disputatione 189. cap.18. impugnant rursus eam quod dicat Paulum alludere tantum ad verba Deuteronomij quasi diceret iustitiam fidei recte vti posse illis verbis quibus Moses ibi vsus est; quia censent necessarium esse ad explicandam efficaciam doctrinæ Pauli dicere ipsum non solum adduxisse verba Mosis, sed etiam expressisse sensum quem apud eum habent.

Sed neque hoc est alicuius momenti, & ideo ob

C id solum videtur mihi prædicta expositio insufficiens quia quamuis negari non possit Mosem loqui de facilitate ad habendum notitiam legis, debet etiam concedi eum loqui de facilitate ad obseruandum eam quoniam alias non excluderet Iudæis omnem viam ad excusationem, cum possent excusari propter impossibilitatem ad obseruandum legem: & hoc videtur iudicare ipse Moses cum in verbis relatis dixit vt *audiamus* siue vt possimus audire quod pertinet ad cognitionem, & vt *opere compleamus*, siue vt faciamus, quod pertinet ad executionem, & in fine addidit, *sed iuxta te est sermo valde, in ore tuo, & in corde tuo vt facias illum*, vbi per effectum executionis explicat quomodo præceptum sit iuxta.

Secundo Respondetur Mosem illis verbis significare Iudæos posse facile obseruare totam legem, non quia id possent præstare proprijs viribus, sed quia in promptu ipsis erat diuinum auxilium quod diximus esse necessarium ad legis obseruationem. Et hoc auxilium aliqui

dicunt

dicunt esse sanationem per gratiam; quod BELLARMINVS loco citato tribuit AVGVSTINO lib. de perfectione iustitiæ prope finem. Sed VASQVEZ loco citato dicit se nihil tale potuisse inuenire in eo libro, & ipse atque alij dicunt esse spiritum fidei, quod est idem, quia huiusmodi spiritus est gratia ad quam per fidem, & non per literam legis perueniebatur. Et OLEASTER aduertit denotari necessitatem huius diuini adiutorij illis verbis eiusdem capitis: *Circumcidit Dominus Deus tuus cor tuum, & cor seminis tui, vt diligas Dominum Deum tuum in toto corde tuo, & in tota anima tua, vt possis viuere,* scilicet seruando legem, quasi necessarium sit ad hoc resecari à Deo superflua desideria nostra.

De secundo testimonio: dico cum AVGVSTINO loco citato intelligendum esse de primo homine in eo statu in quo est à Deo conditus. Et ideo ipse AVGVSTINVS post verba ibidem relata subdit: *ipsa,* scilicet, *possibilitas est prima gratia qua primus homo stare potuisset si seruare mandata Domini voluisset.* Deinde quoniam Author illius libri videtur loqui ad homines sui temporis imo, & ad homines vniuersos. Dico cum IANSENIO in commentario illius loci VEGA de iustificatione, quæst. 8. & BELLARMINO loco citato iuxta doctrinam AVGVST. tom. 7. lib. de gratia & libero arbitrio cap. 15. & 16. apponi illa verba ad demonstrandum esse in nobis liberum arbitrium per quod præcepta implenda sunt, sed non excludi gratiam sine qua impleri non possunt, sicut etiam in alijs locis asseritur necessitas gratiæ, & non excluditur liberum arbitrium.

De tertio testimonio: Dico cum D. THOMA in solutione ad primum huius art. ex AVGVST. tom. 3. lib. de spiritu & litera 27. dictione naturaliter non significari naturam sine gratia, sed reparatam per gratiam ad eam perfectionem, quæ quamuis sit supernaturalis, appellatur naturalis in quantum est consentanea ipsi naturæ, ad distinctionem vitij quod est contra naturam, ita exponit hanc doctrinam AVG. BELLARM. tom. 3. lib. de gratia primi hominis c. 5. §. 1. naturale. Deinde dico cum VEGA & VASQVEZ locis citatis per illam dictionem non excludi gratiam, sed legem scriptam quam habebant Iudæi, & non gentiles; & tandem dico cũ BELLARMINO loco citato PAVLVM ibi loqui de singulari aliquo mandato, & non de omnibus; & ad testimonium CHRYSOSTOMI respõdeo sensum eius esse gentes adimplere omnia, quæ ad vnam aliquam legem pertinent, ita vt in ea seruanda nihil peccauerint, non tamen seruare omnes leges.

AD SECVNDVM respondetur optimam esse solutionẽ ibidem assignatam tã ad ipsum argumentum quam ad confirmationem, quia neque in argumento colligitur bene ex proportione quoad ordinem inter obseruationem omnium præceptorum, & vires naturæ posse per easdem vires sine gratia obseruari omnia præcepta, si vires sint infirmę propter rebellionem quam patiuntur ex parte appetitus sensitiui. Neque in confirmatione colligitur bene ex eo quod homo sine gratia poterat in statu naturæ integræ, posse etiam eum idem in statu naturæ corruptæ, quia in priori statu vires hominis erant sanæ, & integræ, & in posteriori sunt infirmæ & ęgræ. Et est optimum exemplum quod adducitur ex simili comparatione inter hominem infirmum & sanum corporaliter quoad motum progressiuum, quia quamuis huiusmodi motus sit proportionatus homini sano & infirmo quoad ordinem; in quantum respectu vtriusque est naturalis & corporeus, non potest perfici neque ad tantam distantiam, neque tam expedite & sine adiutorio ab infirmo, sicut à sano. *Et ad obiectionem* contra hoc factam dicendum est ex hac infirmitate naturæ recte colligi naturam non posse omnia quæ poterat sana, & non solum non posse æque facile. Sicut in exemplo posito ex ægritudine corporea non solum colligitur hominem ægrotum non posse æque facile, moueri ad aliquam distantiam atque sanum; sed etiam non posse moueri sine adiutorio cui innitatur.

Et ad probationem oppositi concedendum est antecedens si intelligatur de viribus quæ conueniunt libero arbitrio secundum suam intrinsecam entitatem, & in eodem sensu sumpto consequenti primæ consequentiæ, concedenda est ipsa consequentia, quia cum per peccatum non sit immutata ipsa entitas intrinseca liberi arbitrij neque eius vires propriæ & intrinsecæ erunt imminutæ, cæterum *neganda est secunda consequentia.*

Et ad probationem, Dico esse magnum discrimen inter impedimenta illa in quibus dicitur posse fieri inductionem, & impedimentum quod apponitur libero arbitrio per rebellionem appetitus, quia illa impedimenta ita sunt extrinseca virtutibus actiuis quibus apponuntur vt non habeant fundamentum in eis, & ideo cum subijciantur ipsis tanquam inferiora aut minus valida, non sufficiunt vt virtutes actiuæ non possint absolute quod possent remotis talibus impedimentis, sed solum vt non possint facile. Et potest hoc explicari in graui quod si cum descendit deorsum impediatur supposita tabula aut alia re quam possit suo pondere impellere, non impediatur ita vt non possit perficere totum motum quem remoto tali impedimento perficeret, sed ita vt non facile id efficiat. At vero in nostro casu impedimentum, quod est rebellio appetitus quamuis sit extrinsecum libero arbitrio, quia est extra id ipsum, habet fundamentum in eo, quia voluntas cum sit appetitus totius non solum inclinat ad bonum conforme rectæ rationi, sed etiam ad bonum appetitus in quantum proponitur ei vt bonum totius, & ideo ita impedit liberum arbitrium, vt non possit totum quod posset eo remoto.

Et idem dicendum est ad id quod obijcitur contra exemplum hominis ægri corpore quia etiam in eo virtuti loco motiuæ non imminuuntur vires propriæ, sed solum apponitur impedimentum extrinsecum, quod est infirmitas in membro per quod est exercendus motus, & tamen quia hoc impedimentum habet fundamentum in ipsa virtute motiua quæ non potest exercere motum nisi per tale membrum, ideo sufficit vt virtus motiua non possit sine aliquo adiutorio totum quod posset impedimento sublato.

AD TERTIVM Respondetur negando sequelam, & ad probationem tribus modis solet responderi, nam primo aliqui etiam ex D. THOM. expositoribus negant Deum vt authorem naturæ præcipere obseruationem totius legis siue quod

idem est, collectionis omnium præceptorum, quia non imposuit vnum aliquod præceptum obligans ad obseruandum huiusmodi collectionem, sed particularia præcepta quorum vnumquodque tantum obligat ad sui ipsius obseruationem, & ita quamuis Deus vt author, & conseruator naturæ non det vires sufficientes ad obseruandum totam collectionem præceptorum non sequitur eum præcipere aliquid impossibile.

Verum hæc solutio aliquibus non placet; *Primo* quia in scriptura habetur præceptum non peccandi absolute, siue nullum peccatum committendi, ergo & obseruandi omnia præcepta; *consequentia patet*, quia idem est nullum peccatum cōmittere, & obseruare omnia præcepta in quorum violatione consistit peccatum, *& antecedens probatur* ex illo 1. Ioannis 2. *hæc scribo vobis vt non peccetis*, & Psal. 36. *declina à malo, &c.*

Secundo, quia hic actus nolo obseruare omnia præcepta obligantia sub mortali, est peccatum mortale; ergo est contra aliquod præceptum obligans sub mortali, & hoc præceptum non esse aliud quam illud quod obliget ad obseruandum omnia præcepta, probatur, quia nulla est ratio cur ex particularibus præceptis sit vnum potius quam aliud.

Tertio, quia saltem collectione omnium præceptorum præcipit Deus obseruare totam legem siue totam collectionem ipsorum præceptorum, & eandem absurditatem continet præcipere aliquid impossibile siue vno præcepto siue collectione diuersorum præceptorum. *Sed mihi* id quod in hac solutione supponitur sc. nō dari speciale præceptū legis naturalis obligans ad obseruandum totam collectionem præceptorum eiusdem legis, videtur certum quia non potest obseruari tota hęc collectio nisi per particulares adimpletiones singulorum præceptorum ergo frustra ponitur præceptū obseruandi totam collectionem quod sit speciale, & distinctum à singularibus præceptis obligantibus ad particulares adimpletiones sibi respondentes. *Et non* obstat primum argumentum contra hoc factum, quia ex priori testimonio solum colligitur non esse peccandum per violationem alicuius præcepti particularis, & ex posteriori declinandum esse à malo seruando singula præcepta.

Neque etiam obstat secundum, quia concesso antecedenti neganda est consequentia, cuius ratio est quia ille actus æquiualet huic, volo deficere in obseruatione alicuius præcepti obligantis sub mortali, quod est velle committere aliquod peccatum mortale, & hic actus non est contra determinatum præceptum obligans sub mortali, neque in materia determinata sufficienti ad peccatum mortale, sed contra aliquod pręceptum vage sumptum, & in materia etiam vage sumpta, & hoc est satis vt habeat specialem malitiam, vt explicari solet supra quæstione 18. articulo secundo, quare non est admittenda sententia eorum qui dicunt illum actum esse tantum peccatum veniale, sicut actum otiosum, & nihilominus ipsam solutionem censeo insufficientem, quia non potest respōderi ad argumentum tertio loco positum contra eam, scilicet, cur sit minus absurdum pręcipere aliquid impossibile pluribus præceptis quam vno, vt recte ostendit Vega lib. 14. super Concilium Tridentinum c. 21.

A *Secundo respondent* alij ex illa probatione non colligi esse impossibile seruare totam legem naturalem sine auxilio gratiæ impossibilitate physica aut metaphisica cuius oppositum implicet contradictionem, sed tantum impossibilitate morali, cuius oppositum nunquam fiet, quamuis ex natura rei non repugnet fieri, & sententiam illam Deus non pręcipit aliquid impossibile debere intelligi de impossibili impossibilitate physica aut metaphysica, & non morali.

Contra hanc solutionem obijcit Vasquez tom. 2. in 1. 2. disputatione 189. cap. 19. quia vel hæc impossibilitas moralis consistit in defectu virium quę requiritur intrinsece in libero arbitrio ad obseruandum præcepta, vel solum in difficultate maxima proueniente ex ægritudine naturæ. Si dicatur primum sequitur impossibilitatem hanc non esse moralem, sed physicam aut metaphysicam, quia si vires quæ requiruntur in libero arbitrio sunt insufficientes ad obseruandum omnia præcepta repugnantiam inuoluit per eas solas obseruari omnia. Si vero dicatur secundum sequitur gratiam solum esse necessariam ad facile seruandam legem, B quia sine gratia posset quæuis cum difficultate obseruari; quod videtur esse contra canonem quintum Concilij Mileuitani adductum in probatione primæ conclusionis, vt constabit ex eius verbis ibidem relatis.

Sed responderi potest impossibilitatem moralem non consistere in quacumque difficultate etiam magna, sed in tanta, vt arbitrio prudentis merito iudicetur rem nunquam euenturam; quando enim difficultas est tanta reputatur moraliter, & humano modo pro impossibilitate simpliciter, quando vero difficultas solum est tanta, vt eodem arbitrio iudicetur aliquando licet admodum raro, & cum magna difficultate rem eandem euenturam, dicetur etiam impossibilitas moralis non simpliciter, sed secundum quid. Et de hac posteriori difficultate loquitur Concilium, cum difficultatem distinguit ab impossibilitate morali. Et eodem modo sunt intelligendi alij Patres cum contra Pelagium asserunt non solum esse difficile, sed etiam impossibile sine auxilio gratiæ obseruari omnia præcepta.

C *Verum adhuc* mihi non placet hæc solutio quia in ea non assignatur aliquod fundamentum sufficiens vt prudenter possit iudicari de libero arbitrio nunquam esse reipsa obseruaturum omnia pręcepta naturalia, cū in ea supponatur vires quas in hoc statu habet liberum arbitrium quoad intellectum & voluntatem, esse sufficientes non solum secundum se, sed etiam vt patiuntur rebellionem partis sensitiuæ ad obseruandum omnia præcepta naturalia. Et supponi hoc vt certum in hac solutione patet, quia præcepta naturalia imposita sunt homini vt habet liberum arbitrium coniunctum appetitui sensitiuo potenti rebellare contra rationem; ergo etiam potentia physica ad obseruādum omnia hæc præcepta debet ei conuenire, vt ita coniuncto appetitui sensitiuo.

Et ideo tertio Respondetur ex D. Thoma, in solutione ad secundum huius articuli non esse impossibile homini id quod potest auxilio diuino, quia vt dixit Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. *quæ per amicos possumus, aliqualiter nos possumus*. Et colligitur hęc

tur hæc solutio ex Concilio TRIDENT. sessione 6. decreto de iustificatione cap. 11. vbi vt ostendat Dei præcepta non esse ad obseruandum impossibilia, sic ait: *nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, & facere quod possis & petere quod non possis, & adiuuat vt possis*, ex qua ratione colligitur aperte, satis esse vt præcepta diuina non sint homini impossibilia ad obseruandum posse ab eo seruari cum diuino auxilio. Et non sequitur vt authorem naturæ præcipere aliquid impossibile, quamuis vt author naturæ præcipiat obseruantiam totius legis, & non det ea auxilia gratiæ, quæ diximus esse in hoc statu necessaria ad obseruandam totam legem; quia ad vitandum hoc inconueniens satis est Deum vt præcipit talem obseruantiam esse paratum ex sua benignitate & misericordia dare homini auxilia quæ ad eam fuerint necessaria, siue ex particulari prouidentia accommodata statui hominis det in executione auxilia pertinentia ad ordinem gratiæ supernaturalis, vt de hoc statu dictum est, siue pertinentia ad ordinem gratiæ naturalis, qualia essent ea, quæ Deus daret homini condito in puris naturalibus. Dico autem Deum esse paratum ad dandum auxilia ex sua benignitate, & misericordia quia nulla ex his auxilijs sunt debita naturæ humanæ ratione creationis & conseruationis, sicut est debitus concursus generalis, sed omnia etiamsi pertineant omnino ad ordinem naturæ dantur à Deo liberaliter, & hæc proueniunt ex speciali prouidentia quam intra ordinem naturæ haberet Deus erga hominem conditum in puris naturalibus.

Sed obijcies homo conditus in puris naturalibus teneretur ratione omnium præceptorum legis naturalis ad obseruandum omnia; ergo esset ei debitum auxilium quo id posset præstare. *Respondetur* negando consequentiam, quia cum homo ex sua natura constet appetitu sensitiuo pugnante contra rationem quo non impeditur ab obseruatione singulorum præceptorum, nisi forte quoad præceptum diligendi Deum super omnia, & impeditur ab obseruatione omnium, solum postulat tanquam sibi debitum concursum generalem, quo singula possit obseruare, & non auxilium quo possit omnia collectiue sumpta obseruare, quia hoc est supra suam conditionem naturalem, quare ex illo antecedenti solum potest colligi esse consentaneum diuinæ misericordiæ, vt cum homine in illo statu constituto vtatur speciali prouidentia qua det ei auxilia requisita ad operandum in omnibus iuxta exigentiam sui finis naturalis.

AD VLTIMUM concesso antecedenti neganda est consequentia, & admissa suppositione facta ad vtrumque medium suæ probationis, *Respondetur ad primum* negando antecedens quantum ad illum discursum per omnia præcepta ex primo vsque ad vltimum, non solum quia potest contingere vt præceptum quod posterius occurrit seruandum sit grauius & difficilius quam quod prius occurrerat, sed etiam quia hæc est natura virtutis operatiuæ quæ est ægrota aut infirma, vt non possit suis viribus solis efficere opus adæquate respondens virtuti sanæ, & in nostro casu liberum arbitrium est ægrotum & infirmum, & seruare omnia præcepta est opus adæquatum arbitrio sano. Et idem dico de homine condito in puris na-

A turalibus mutato nomine ægritudinis in nomen conditionis naturalis, & ad rationem qua probatur posse fieri illum discursum, scilicet, quia ex obseruatione vnius præcepti non redditur infirmius liberum arbitrium ad obseruandum aliud, sed fortius & robustius. *Respondetur*, quamuis ita sit quantum ad aliquam assuefactionem ad bonum quam acquirit liberum arbitrium tamen absolute & omni ex parte potius infirmari vires liberi arbitrij, quia in quantum est virtus ægrota habet vt sola continuatione crescat in ipso difficultas ad operandum sine defectu.

Et si obijcias rationem hanc ægritudinis habere vim respectu obseruationis præceptorum ad longum tempus, in quo possunt occurrere plurima impedimenta, & non respectu obseruationis præceptorum, prout hic considerantur, scilicet, præcise secundum suam grauitatem, & abstrahendo à tempore, quia & ipsa sunt pauca numero, & non habent adiuncta alia impedimenta. *Respondetur* rationem hanc non fundari in defatigatione aliqua virtutis operatiuæ proueniente ex impedimentis occurrentibus, sed in conditione propria

B virtutis ægrotæ quæ habet intrinsecam hanc limitationem vt non possit extendi ad tam perfectum opus sicut sana, & ex consequenti neque ad opus adæquatum sanæ: & colligitur hoc ex ratione quam ex D. THOMA adduxi vltimo loco pro prima conclusione, & ex testimonijs Conciliorum, & Patrum adductis pro eadem conclusione, quia in omnibus assignatur pro radice huius impotentiæ defectus sanitatis, & ex eo patet solutio ad argumentum quo MOLINA in concordia ad articulum 13. quęst. 14. disputatione 20. impugnat exemplum hominis ægroti, scilicet, quia talis homo quo diutius operando laborat eo infirmior redditur ad operandum, quod non potest dici de homine in nostro casu; nam respondendum est hoc exemplum solum adduci quantum ad limitationem prouenientem ex ægritudine.

Ad secundum medium respondetur non esse admittendum illum casum, neque esse designabile præceptum, in cuius obseruatione incipiat deficere liberum arbitrium, quia in re non datur tale præceptum. Et si ita argumenteris liberum arbitrium vt limitatum ratione ægritudinis habet pro termino extrinseco ad quem non potest extendi omnia præcepta, ergo ad ea quę sunt citra omnia

C potest extendi, & ex consequenti cum nouem sint citra omnia quæ sunt decem, poterit extendi vsque ad nouem. *Respondetur* non esse designandum terminum extrinsecum in omnibus præceptis sumptis diuisiue, qua ratione sumuntur in hoc argumento quia decimum determinate comparatur ad nonum, atque adeo vnum numeratur post aliud, quod est diuidi ab inuicem, sed in omnibus sumptis collectiue, qua ratione sumuntur cum non comparatur vnum determinatum ad aliud determinatum, sed tota collectio eorum nullo excepto ad omnia excepto aliquo vage sumpto, ita vt sensus sit, non posse adimplere totam collectionem præceptorum nullo excepto, sed posse obseruare omnia deficiendo in aliquo vage sumpto.

Ad Confirmationem Respondetur distinguendo consequens primæ consequentiæ, si enim intelligatur de singulis præceptis etiam nullo præter-

missio sumptis *diuisiue*, concedenda est consequentia: si tamen intelligatur de singulis sumptis *collectiue*, neganda est consequentia. *Et non* probatur sufficienter ex primo medio, vt patet ex eius solutione; & ideo etiam est neganda secunda consequentia, & ad eius probationem, concesso antecedenti neganda est consequentia, ad cuius probationem dicendum est regulam illam summulatum intelligendam esse quando nullus committitur defectus, qui tamen in hoc casu committitur, quia illa probatio æquiualet huic sillogismo: si homo seruaret singula præcepta nullo prætermisso, seruaret omnia collectiue: sed potest seruare singula nullo prætermisso, ergo potest seruare omnia collectiue, in quo aperte committitur defectus, cum minor intelligatur de singulis præceptis sumptis diuisiue, & consequens de omnibus collectiue, & est exemplum in hoc simili sillogismo: si album esset nigrum idem esset simul album & nigrum, sed album potest esse nigrum, ergo idem potest esse simul album & nigrum, quia etiam in hoc proceditur à sensu diuiso ad compositum.

Ad primum secundæ sententiæ, quicquid sit de antecedenti neganda est consequentia, quia cum Pelagius assereret sufficere vires naturę ad obseruandum omnia pręcepta, solum debuit ostendi à Patribus oppositum, quod est requiri auxilium actuale, & non oportuit explicari an vt detur huiusmodi auxilium debeat præsupponi tanquam conditio gratia habitualis. Neque tamen propterea asseritur debere eam præsupponi sine magno fundamento, vt constat ex probatione nostræ secundę conclusionis.

Ad secundum concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem; dico solum conuincere non requiri gratiam habitualem tanquam virtutem per se adiuuantem ad obseruationem omnium præceptorum, non tamen non requiri vt conditionem necessariam ex lege Dei ordinaria, vt detur alicui auxilium actuale, vt in secunda conclusione est explicatum, & eodem modo Respondetur ad confirmationem sicut in ipsa dictum est.

Et ad primam obiectionem contra hoc factam patet solutio ex probatione secundæ conclusionis vbi explicui fundamenta propter quæ est dicendum gratiam habitualem esse in prædicto sensu necessariam.

Et ad secundam probationem, dico auxilia gratiæ quibus interdum Deus mouet peccatores ad insignia quædam opera virtutum non importare sanitatem hominis quoad partem sensitiuam nisi secundum quid, scilicet quoad illa opera in particulari, & ideo non præsupponere sanitatem quoad mentem, iuxta rationem congruentiæ propter quam ponitur hæc lex ordinaria explicatam in secunda probatione secundæ conclusionis: & idem dico si quis vim faciat in auxilio quod datur ad actus qui sunt vltima dispositio ad gratiam, supposita sententia eorum qui dicunt huiusmodi actus non procedere ex habitibus infusis.

Ad vltimum concedendum est antecedens, & neganda consequentia, si consequens intelligatur de omnibus præceptis.

Ad Confirmationem negandum est antecedens, A supposita lege ordinaria superius explicata, & non colligitur ad oppositum ex testimonijs scripturæ in quibus obseruationi præceptorum promittitur vita æterna quale est illud Matth. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*, quia in eis non promittitur gratia iustificans; sed vita æterna obseruationi præceptorum, quam supponitur habituram conditiones requisitas, vt sit meritoria.

Circa tertiam conclusionem solet disputari de necessitate gratiæ ad obseruandum præcepta naturalia, & vitandum peccata contra ea, sed de hoc dicemus art. 8.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia?

Conclvsio est negativa. B De materia huius articuli agendum est infra quæstione 114. artic. 2.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ?

Prima Conclvsio. *Homo non potest se præparare per opera meritoria ad consequendum Dei fruitionem sine dono gratiæ habitualis.*

Secvnda Conclvsio. *Adhoc vt vltimo se præpararet ad suscipiendum donum gratiæ habitualis non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima.*

Tertia Conclvsio. *Homo non potest se præparare ad suscipiendum donum gratiæ habitualis nisi per auxilium gratuitum Dei interius mouentis.*

C COMMENTARIVS.

Circa primam conclusionem *Nota* esse positam à D. Thoma ad explicandos duos modos præparationis qui possunt homini conuenire in ordine ad gratiam, scilicet per merita in ordine ad gratiam consummatam, quæ est beatitudo nostra & fruitio Dei, & per alios actus bonos in ordine ad donum gratiæ habitualis, & eius difficultas est explicanda loco citato in articulo præcedenti.

Circa secundam conclusionem, *Nota* cum in ea dicitur non præsupponi aliud donum habituale ad illam præparationem, non intelligi de habitibus fidei, & spei de quibus docuit D. Thomas supra quęst. 65. art. 4. & 5. & 22. q. 4. art. 7. & q. 19. art. 7. & 8. præsupponi ordine generationis ad habitum charitatis, & ex consequenti ad habitum gratiæ, sed de alio habitu gratiæ supernaturalis qui proportionem habeat cum gratia habituali

habituali, & diſtinguatur ab ea quoniam alias eſſet inefficax ratio qua D. THOMAS probat hanc concluſionem, ſcilicet quia ex oppoſito ſequeretur dari proceſſum in infinitum: non enim poteſt inferri hoc inconueniens niſi illa duo concedantur de hoc habitu, ſcilicet eſſe diſtinctum à gratia habituali, & habere proportionem cum ea vt non minus poſtulet diſpoſitionem ad quam debeat præſupponi alius habitus quam ipſa gratia habitualis, de quo videndus eſt D. THO. de veritate q. 14. art. 15. in principio corporis.

Sed obijcies ſequi ex hac explicatione huius concluſionis non fuiſſe à D. THO. ſufficienter oſtenſum non debere præſupponi donum gratiæ habitualis ad illam præparationem. *Probatur ſequela*, quia duobus modis poteſt quis aſſerere præſupponi donum gratiæ habitualis ad illam præparationem, ſcilicet, vel quia præſupponitur alius habitus gratiæ ſupernaturalis diſtinctus à gratia habituali, vel quia præſupponitur ipſa gratia habitualis tanquam eius principium effectiuum: & quicumque ex his duobus modis eſſet verus ſufficeret vt abſolute eſſet concedendum debere præſupponi donum habitualis gratiæ ad præparationem illam, quod de priori ſupponitur in hac concluſione, & de poſteriori conſtat ex prima concluſione, in qua propter eum conceditur id abſolute de præparatione meritoria ad conſequendam gloriam, & tamen iuxta hanc explicationem concluſionis ſolum reijcitur prior modus neque contra poſteriorem habet vllam vim eius ratio, cũ ex eo nõ ſequatur proceſſus in alium habitum gratiæ diſtinctum ab ipſa gratia habituali; & non poteſt reſponderi, D. THOMAM prætermiſiſſe poſteriorem modum tanquam impoſſibilem, quia multi ex eius diſcipulis defendunt ex ipſius ſententia, infra quæſt. 113. art. 8. has duas actiones, ſcilicet contritionem & dilectionem quæ ſunt vltima diſpoſitio ad gratiam habitualem procedere ab ipſa gratia habituali vt ab efficiente: & aliqui contendunt eſſe hoc magis conſentaneum veræ Philoſophiæ de vltimis diſpoſitionibus ad formas ſubſtantiales.

Reſpondetur negando ſequelam, & ad eius probationem reſpondetur primo optimam eſſe ſolutionem hic aſſignatam, ſcilicet D. THOMAM noluiſſe impugnare poſteriorem modum, quia exiſtimant eum eſſe falſum, & hanc eſſe eius ſententiam colligitur ſatis aperte ex tertia concluſione, & eius probatione, in qua docet gratiam ſine qua homo non poteſt habere illam præparationem eſſe auxilium Dei mouentis quod eſt diſtinctum à gratia habituali de quo agemus articulo citato.

Secundo Reſpondetur admiſſa oppoſita ſententia potuiſſe Diu. THOMAM prætermittere illum modum vt inſufficientem ad aſſerendum debere præſupponi donum habitualis gratiæ ad illam præparationem, quia quamuis contritio quæ eſt vltima diſpoſitio ad gratiam habitualem procedat reipſa ab ipſa gratia, non intelligitur quatenus eſt diſpoſitio ſubiecti ad ſuſcipiendam gratiam habitualem, vt procedens ab ea, cum diſponere animam ſit reddere eam idoneam & aptam ad ſuſcipiendum habitum gratiæ, & in hoc non importetur ordo ad principium efficiens, ſed ad ſubiectum. hanc ſolutionem explicat late VASQVEZ

A diſputatione 211. cap. 6. nu. 43. & nos eam examinabimus loco citato.

CIRCA tertiam concluſionem, *Nota* per auxilium gratuitum Dei interius mouentis ſignificari non ſolum internam inſpirationem, ſed etiam concurſum actualem pertinentem ad ordinem gratiæ ſupernaturalis, ita vt ſenſus ſit debere præſupponi ad illam præparationem, non ſolum inſpirationem internam ad finem ſupernaturalem, ſed etiam concurſum actualem proportionatum conuerſioni ad eundem finem; de quo agimus infra quæſt. 112. art. 2. & in art. 3. ſequenti diſputabimus an ad auxilium actuale procedat ex parte noſtra aliqua præparatio? & explicabimus propoſitionem hanc; facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam, de qua D. THO. etiam agit in ſolutione ad 2. huius articuli.

ARTICVLVS VII.

B

Vtrum homo poſſit reſurgere à peccato ſine auxilio gratiæ?

CONCLVSIO. *Ad hoc vt homo à peccato reſurgat requiritur auxilium gratiæ, & quantum ad habituale donum, & quantum ad interiorem Dei motionem.* De materia huius articuli agendum eſt infra quæſtione 113. peculiariter articulo 2. & 3.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum homo ſine gratia poſſit non peccare?

PRIMA CONCLVSIO, *Homo in ſtatu naturæ integræ poterat ſine gratia habituali non peccare, nec mortaliter, nec venialiter non tamen id poterat ſine auxilio Dei in bono conſeruantis.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Homo in ſtatu naturæ corruptæ ſi ſit ſanatus per gratiam habitualem*
C *quoad mentem poteſt abſtinere ab omni peccato mortali, non tamen ab omni peccato veniali.*

TERTIA CONCLVSIO. *Homo in ſtatu naturæ corruptæ antequã reparetur per gratiam iuſtificantem poteſt ſingula peccata mortalia vitare & ſecundum aliquod tempus, ita vt non ſit neceſſe eum continuo peccare in actu, ſed non poteſt diu manere abſque peccato mortali.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM NOTA primo nomine gratiæ comprehendi omne donum gratiæ ſiue actuale, ſiue habituale, vt diſtinguitur à viribus naturæ, & à concurſu generali eis debito, vt explicui artic. 4. in tertio notabili poſito circa titulum. Quare deceptus eſt VASQVEZ in commentario huius articuli vbi dixit

D.THO.

D. THOMAM in eo non agere de necessitate auxilij gratiæ mouentis ad vitandum peccata, sed de necessitate gratiæ habitualis. Et contra eum sufficiant ea, quæ in illo notabili sunt dicta, quibus adde etiam in secunda conclusione huius articuli insinuari hoc à D. THOMA, quia in ea loquitur de homine sanato per gratiam habitualem, & non habente auxilium speciale ad vitandum omnia peccata venialia.

Et si quæras cur D. THOMAS in his conclusionibus solum meminerit gratiæ habitualis, & non actualis. *Respondetur* rationem esse quia voluit explicare radicem ex qua possimus colligere esse aut non esse necessarium auxilium actuale; nam cum habitualis gratia sola non sufficiat ad non peccandum, sed requiratur etiam auxilium actuale, & hoc secundum legem Dei ordinariam non datur nisi præsupposita gratia habituali, vt explicui art. 4. in dubio circa secundam conclusionem articuli in 2. conclusione satis fuit dicere pro quo statu sit aut non sit necessaria gratia habitualis ad non peccandum, vt inde colligamus esse dicendum idem de auxilio actuali.

SECVNDO NOTA occasione illius particulæ, *non peccare* posse obijci non distingui difficultatem huius articuli ab ea quam D. THOMAS disputauit artci. 4. præcedenti quia cum peccatum sit legis præuaricatio, idem erit non peccare, & non transgredi legem, & ex consequenti etiam erit idem obseruare præcepta de quo egit D. THO. art. 4. & non peccare, de quo agit in isto.

Ad hoc respondent aliqui difficultatem esse eandem, & solum distingui hos articulos penes motiua dubitandi, quia in illo articulo motiuum sumitur ex eo ad quod præcepta obligant, scilicet, quia obligant non solum ad substantiam operum, sed etiam ad modum qui est fieri ex charitate & meritorie, & in hoc sumitur ex corruptione naturæ humanæ, scilicet, quia huiusmodi corruptio sit tanta vt non possit homo per vires suæ naturæ & sine auxilio gratiæ non peccare.

Sed solutionem hanc esse insufficientem constat aperte ex discursu vtriusque articuli, quia in vtroque sumitur ratio dubitandi ex viribus quæ conueniunt naturæ humanæ in vnoquoque statu siue ratione integritatis, siue ratione corruptionis; & non colligitur oppositum ex distinctione obseruationis præceptorum quoad substantiam, & quoad modum explicata in illo articulo, & non in isto; quia oportebat explicari huiusmodi distinctionem in aliquo articulo ad tradendum perfectam doctrinam de obseruatione præceptorum secundum vtramque rationem, pro quocumque statu, & factum est in illo, vt in priori, & ex eo supponitur in hoc.

Et ideo aliter respondetur ex ijs quæ dixi articulo quarto in dubio circa secundam conclusionem articuli in secundo notabili posito ad explicationem sui tituli, negando disputari eandem difficultatem in his duobus articulis, quia quamuis idem sit non peccare, & obseruare siue nõ violare præcepta, tamen hoc potest considerari duobus modis, scilicet, aut habita solum ratione difficultatis quæ prouenit ex propria grauitate ipsorum præceptorum, aut habita ratione difficultatis quæ prouenit ex diuturnitate temporis, in quo præcepta sunt obseruanda; & in priori sensu disputatur hæc difficultas art. 4. & in hoc in posteriori. Quare sensus huius tituli est, *an homo possit viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ vitare ad longum tempus omnia peccata.*

A

Et si obijcias nullam fieri neque in titulo, neque in corpore art. mentionẽ longi temporis. *Respondetur* in primis in titulo esse hoc virtute explicatum, quia cum dicitur absolute non peccare, significatur vitare omnia peccata, quod non potest intelligi nisi de longo tempore: cum in breui non occurrant multa peccata vitanda, sed pauca; & deinde dico etiam expresse esse id explicatum in tertia conclusione, iuxta quam sunt intelligendę præcedentes.

CIRCA primum conclusionem est

I. DVBIVM.

B

Vtrum homo in statu naturæ integræ potuerit per suum liberum arbitrium cum solo concursu generali Dei, & sine alio auxilio speciali vitare ad longum tempus omne peccatum tam mortale quam veniale, quod esset contra legem pure naturalem?

VBI consulto addo illa verba *contra legem pure naturalem*, vt excludam peccata contra præcepta supernaturalia, aut etiam naturalia, prout indirecte aut mediate obligant ad aliquid supernaturale, quia cum hæc peccata sint vitanda per obseruationem præceptorum supernaturalium, non habet homo maiores vires ad hoc in vno statu quam in alio, & ideo de eis agemus in fine huius articuli abstrahendo ab vtroque statu naturæ, siue integræ, siue corruptæ. Cum vero dico *hæc omnia peccata tam mortalia, quam venialia esse contra legem*, non id sumi in rigore prout solet disputari in materia de peccatis an conueniat peccatis venialibus, sed magis late vt importat aliquem modum defectus à lege.

C

IN HOC dubio possunt citari pro parte negatiua authores quos articulo quarto in dubio circa primam conclusionem articuli retuli pro eadem parte. *Quæ probatur primo*, quia liberum arbitrium in illo statu poterat pati tantam difficultatem ex tentatione Dæmonis, sicut nunc ex pugna carnis contra rationem; ergo etiam in illo statu indigebat gratia Dei ad non peccandum, *consequentia patet*, quia vbi difficultas eodem modo excedit virtutem actiuam, & est necesse addi eodem modo vires ab extrinseco. *Et antecedens probatur*, quia posset tentatio in illo statu esse tanta quoad vehementiam & frequentiam vt esset libero arbitrio tam difficile resistere ei, sicut est in hoc statu resistere pugnę carnis contra rationem.

Confirmatur, quia obseruatio alicuius præcepti posset

posset esse tam difficilis homini in illo statu ratione materiæ & circumstantiarum, sicut est nunc propter pugnam carnis contra rationem ergo in tali casu non minus indigeret homo tunc gratia Dei ad obseruandum præceptum, & ex consequenti ad non peccandum quam nunc. *Probatur antecedens*, quia si Deus præciperet homini in illo statu aut Angelo, vt ad manifestandam virtutem obedientiæ, vellet perpetuo esse in inferno, non minorem difficultatem sentiret homo aut Angelus in obseruatione illius præcepti; quam homo in hoc statu sentiat in obseruatione aliorum præceptorum propter pugnam appetitus contra rationem.

SECVNDO probatur quatuor testimonijs AVGVSTINI in quibus docet primum hominem quamuis non amisisset illum statum per peccatum indiguisse auxilio Dei adiuuantis ad non peccandum. *Primum* habetur, tom. 2. Epistola 106. quæ est ad Bonifacium prope finem: *natura humana si in illa integritate in qua condita est, permaneret nullo modo seipsam creatore suo non adiuuante seruaret.* *Secundum* tom. 3. in enchiridio cap. 106. *Et si peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum non tamen iustitia retinendæ sufficiebat liberum arbitrium nisi participatione immutabilis boni diuinum adiutorium præberetur*; & idem apertius repetit in fine eiusdem capitis, & iterum capite sequenti. *Tertium* tom. 5. lib. 14. de ciuitate cap. 27. *sic erat institutus* (scilicet primus homo), *vt si de adiutorio Dei sideret bonus homo malum Angelum vinceret, si autem creatorem atque adiutorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur.* *Vltimum* tom. 7. lib. de correptione & gratia cap. 11. *tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum, dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet, &c.*

Confirmatur authoritate D. THOMÆ in hac ipsa conclusione, quia dicit expresse non potuisse hominem in illo statu non peccare sine auxilio Dei in bono conseruantis, & per *auxilium* hoc intelligit auxilium gratiæ mouentis, *tum* quia non appellauit ipsum generale, quasi nolens significare esse eiusdem rationis cum auxilio quo Deus concurrit cum causis naturalibus; *tum* etiam quia alias sequeretur ex sententia D. THOMÆ potuisse hominem in illo statu perseuerare vsque in finem vitæ sine peccato mortali proprijs viribus quod est absurdum. *Et ex hoc* potest sumi tertium argumentum pro hac parte, quia ex opposita sequeretur huiusmodi inconueniens, scilicet non indiguisse hominem in illo statu auxilio gratiæ ad perseuerandum vsque in finem vitæ sine peccato mortali. *Vltimo probatur* hæc pars peculiariter quoad peccata venialia, quia homo in statu innocentiæ non poterat peccare venialiter antequam integritatem illius status admitteret peccando mortaliter, vt D. THOMAS docet supra quæstione 89. art. 3. ergo habebat ex auxilio gratiæ illum modum non peccandi venialiter. *Probatur consequentia*, quia ad hoc vt homo non possit peccare venialiter, non sufficiebat integritas naturæ, sed requirebatur specialis prouidentia Dei.

SIT CONCLVSIO. *Homo in statu naturæ integræ poterat suis viribus cum solo concursu generali sine auxilio gratiæ vitare omne peccatum tam mortale, quam veniale contra præcepta pure naturalia etiam ad longissimum tempus.* In hac conueniunt omnes authores citati articulo quarto pro alia simili conclusione posita in dubio circa primam conclusionem articuli. *Et probatur* ratione desumpta ex hoc articulo, quia homo in statu naturæ integræ poterat suis viribus & sine auxilio gratiæ etiam ad longissimum tempus non recedere ab eo quod est conforme naturæ rationali; ergo & poterat non peccare nec mortaliter, nec venialiter. *Consequentia patet*, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam rationalem, *& antecedens* probatur, quia homo in illo statu erat sanus quoad facultates non deficiendi ab eo quod est conforme naturæ rationali, & propter diuturnitatem temporis aut impedimenta quæ in longo tempore possent occurrere non amitteret hanc sanitatem. ergo poterat viribus suis & sine auxilio gratiæ etiam ad longissimum quodcumque tempus non deficere ab eo quod esset conforme naturæ rationali. *Et potest hæc* consequentia probari ex ijs quæ adducta sunt in secunda probatione conclusionis citatæ.

B *Et Confirmatur* argumento ibidem posito ex authoritate Conciliorum & Patrum, quatenus dicunt ex infirmitate quam natura nostra ex peccato contraxit, prouenire, vt homo in statu naturæ corruptę non possit sine auxilio gratiæ obseruare totam legem, quia idem videtur intelligere de defectu potentiæ ad vitandum omnia peccata contra eandem legem ad longum tempus: imo AVGVSTINVS ita id expresse concedit tom. 2. Epistola 106. vbi de Pelagio loquens, sic ait: *aliquando autem quotidiano gratia Dei muniri nos confitetur auxilio, quamuis habeamus ad non peccandum forte ac firmum liberum arbitrium, quod vtique inualidum & infirmum debuit confiteri, donec sanarentur omnes languores animæ nostræ*, & tom. 3. in Enchiridi cap. 106. vbi ita inquit; *post illam ruinam, hoc est post primum peccatum maior est misericordia Dei, quando & ipsum liberum arbitrium liberandum est à seruitute, cui dominatur cum morte peccatum, nec omnino per seipsam, sed per solam Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est liberatur.*

AD HOC respondent aliqui rationem hanc sumptam ex ægritudine naturæ humanæ esse sufficientem, vt sine gratia Dei non possit homo vitare omne peccatum non tamen esse adæquatam, & ideo propter alias rationes v. g. propter explicatas in primo argumento potuisse hominem in statu naturę integrę indigere gratia ad vitandum omne peccatum.

Sed contra, quia in testimonijs pro hac confirmatione ibi adductis assignatur hæc ægritudo tanquam ratio vnica indigentiæ gratiæ, si enim daretur alia non debuisset prætermitti. Item quia AVGVSTINVS in testimonijs nunc adductis videtur significare hominem liberum ab hac ægritudine non indigere gratia ad vitandum omne peccatum nam in priori testimonio dicit *liberum arbitrium indigere gratia quamdiu non sanentur omnes languores animæ nostræ*, & in posteriori *quamdiu ipsum non liberatur à seruitute peccati*, & expresse id docet tom. 7. lib. de correptione & gratia cap. 11. vbi sic ait: *ille, scilicet, Adam, opus non habebat adiutorio quod implorant isti cum dicunt, video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, &c.* & paucis

paucis interpositis: *quoniam in eis caro concupiscit aduersus spiritum, & spiritus aduersus carnem, atque in tali certamine liberantes atque periclinantes, dari sibi pugnandi vincendique virtutem per Christi gratiam possunt*, quo loco assignat in statu naturæ integrę sanitatem ab hac ægritudine pro ratione non indigendi gratia, & in statu naturæ corruptæ ipsam ægritudinem pro ratione indigendi gratia Christi.

AD PRIMVM respondetur negando antecedēs, *& ad probationem* dico vim tentationis dæmonis, & vim rebellionis appetitus posse cōsiderati duobus modis, scilicet aut *secundum se*, & quasi in actu primo, aut *quoad effectum mouendi & trahendi liberum arbitrium*, & quasi in actu secundo, *si considerentur* priori modo non potest negari vim tentationis posse esse tantam ratione suæ vehementiæ, & frequentiæ, vt adæquet homo & superet vim rebellionis appetitus. *Si vero* consideretur posteriori modo dicendum est nunquam posse vim tētationis esse æqualē vi rebellionis appetitus, quod sic docere videntur AVGVSTINVS tom. 5. lib. 14. de ciuitate c. 15. vbi sic ait, *quisquis damnationem Adæ vel nimiam vel iniustam putet metiri profecto nescit quanta fuerit iniquitas in peccando, vbi tanta erat non peccandi facilitas*. Et apertius c. 27. in verbis relatis in secundo argumento & D. THO. 2.2. q. 165. art. 1. in corpore dicit Adamum in statu Innocentiæ potuisse sua voluntate facile resistere tentationi Dæmonis: & in solutione ad tertium inquit, nō fuisse, pænam tunc homini tentari à Dæmone, quia poterat absque omni difficultate tentationi resistere, & ratio huius doctrinæ est, quia tentatio Dæmonis mouet omnino extrinsece liberū arbitriū, & non habet fundamentum aliquod in eo, quia voluntas non est ex sua natura propēsa ad id quod vult Dæmon at vero appetitus ita mouet extrinsece vt habeat fundamentū in ipso libero arbitrio, quia vt explicui art. 4. in dubio circa secundā conclusionem articuli volūtas quoniam est appetitus totius est ex natura sua propensa ad bonum appetitus sensitiui in quantum ei proponitur vt bonū totius; & ideo nunquam posset esse tam difficile libero arbitrio in statu naturæ integræ resistere tentationi Dęmonis sicut est in hoc statu resistere rebellioni appetitus sensitiui, imo neque posset esse absolute difficile, quia voluntas secundum se non habet propensionē ad aliquod obiectū nisi proponatur vt bonum conueniens naturæ appetenti, & rationes extrinsecæ, quæ nullū aut paruum habēt fundamentum in tali natura, sunt parum efficaces ad hoc, *& colligitur* hæc ratio ex illis verbis Iacobi c. 1. suæ Epistolæ *vnusquisque vero tentatur à concupiscentia sua abstractus & illectus*; non enim est eius sensus non posse fieri tentationem à Dæmone sine concupiscentia, sed nullam tentationem habere vim nisi per concupiscentiam quasi inescantem & allicientem transferatur ad liberum arbitrium.

Ad Confirmationem respondetur *primo* negando antecedens si intelligatur de præceptis legis naturalis de quibus nunc loquimur, *& ad probationem* dicendum est præceptum illud tantum dici naturale, quia non est supernaturale, siue de actu supernaturali, & non quia pertineat ad legem naturalem, cum sit positiuum.

Secundo Respondetur negando antecedens absolute, quamuis intelligatur de omni precepto quod

A sit naturale, quia non est supernaturale ex parte actus ad quem obligat. *Et ad probationem* dico ex suppositione illius status non esse consentaneum suauitati diuinæ prouidétię imponere homini pręceptum volendi aliquid incompossibile cum eius fælicitate & perfectione, & tale esset præceptum volendi detineri perpetuo in inferno, etiam seclu so cruciatu, quia esse in tam vili & abiecto loco, si sumatur vt pæna, non potuit præcedere culpam, quæ nulla fuerat in illo statu, si vero sumatur vt malum quoddam molestum in quantum esset disconueniens perfectioni illius status, etiam repugnaret ei. Et idem dicendum est de quocumque alio præcepto quod ratione suæ materiæ haberet repugnantiam cum perfectione & fælicitate illius status, & propterea D. THO. in prima parte q. 97. art. 2. docet hominem in illo statu fuisse impassibilem quoad animam, & quoad corpus passione quę remoueret ipsum à sua naturali dispositione.

AD SECVNDVM Bellarminus tom. 3. lib. 1. de gratia primi parentis c. 48. de tertio autem dono. Respondet concedendo Adamum indiguisse tunc auxilio adiuuante, quod dicit distingui, & à dono

B habituali dante naturæ integritatem, & ab eius cōseruatione, & consistere in cooperatione Dei cum homine per generale auxilium in operationibus naturalibus, & per speciale in supernaturalibus. *Sed mihi* hæc solutio nō placet, quia loquimur de homine in statu naturæ integræ præscindendo à gratia habituali, & à toto ordine gratiæ supernaturalis, & tantum respectu peccatorum quæ sunt contra legem pure naturalē, atque adeo respectu operum pure naturalium, & in homine ita considerato cooperatio diuina tantum habet rationem cōcursus generalis, vt etiam fatetur ipse BELLARMINVS, & cōcursus hic quamuis appelletur auxiliū Dei, non est auxilium gratiæ, neque intra ordinem supernaturalem neque intra naturalē, quia est debitus ipsi naturę. *Et ideo aliter* respōdetur explicando singula testimonia eo ordine quo proposita sunt. *Et ad primū* ex quo Conciliū ARAVS. secūdū cōfecit suum can. 19. vt retuli art. 4. in dubio circa primā conclusionem art. in secundo argumento partis negatiuæ. Respondetur (sicut etiam ibi dixi) ad idem testimoniū propositum nomine Concilij AVG per creatorem adiuuantem non intellexisse auxiliū aliquod speciale, & gratuitū distinctum à

C dono habituali dante naturæ ipsam integritatem, sed hoc donum vt conseruatum à Deo, & concursum Dei proportionatum ipsi, quamuis tam AVG. quam Concilium sub hoc dono comprehendant gratiam iustificantem cum virtutibus infusis quæ ad eam consequuntur, quia loquuntur de homine prout de facto habuit hanc integritatem, vt loco citato etiam supposui. *Et vt melius* intelligatur obiectio contra hanc expositionem ibidem facta, scilicet quia ex ea sequitur sensum Concilij esse non potuisse hominem permanere in integritate naturæ sine ipsa integritate, & solutio ei data.

Aduertendum est, AVGVSTINVM illo loco vt cōstat ex antecedentibus velle impugnare hanc propositionem Pelagij, quotidiano gratiæ Dei nos munimur auxilio, quamuis habeamus ad non peccandum forte ac firmum liberum arbitrium, cuius sensum AVGVSTINVS paulo inferius dicit esse, cōcedi nobis auxilium gratiæ tanquam ex abundanti, id est, vt etiam si non concedatur, habeamus

tamen

tamen ad non peccandum forte ac firmum liberum arbitrium, & vt eã impugnet adducit inprimis quę dam testimonia scripturæ, & postea apponit verba de quibus agimus, in quibus sic argumentatur, quamuis homo vincendo primam tentationẽ permaneret in illa integritate, in qua conditus est non haberet ex fortitudine & firmitate propria liberi arbitrij seipsam seruare, scilicet sine peccato, sed ex creatore adiuuante, hoc est ex dono integritatis conseruato sibi à suo creatore; ergo multo minus amissa per peccatum integritate habebit ex fortitudine & viribus proprijs liberi arbitrij esse sine peccato, & quia in verbis relatis solum continetur antecedens huius argumenti subiecit AVGVSTINVS ad inferendum conclusionem hæc alia verba, *cum igitur sine Dei gratia salutem non posset custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia potest reparare quam perdidit?* vbi esse semper sine peccato appellat *salutem perditam*, quia supponit habuisse eam hominem in statu naturæ integræ, & amisisse per peccatum, ex quo etiam colligo sensum CONCILII ARAVSICANI in canone citato esse hominem, quamuis deuicta prima tentatione permaneret in statu integritatis naturæ non fuisse habiturum ex viribus sui arbitrij eam salutem quæ est esse semper sine peccato, sed ex dono integritatis conseruato sibi à Deo, & ideo multo minus in hoc statu eandem salutem amissam per peccatum primi hominis posse reparari viribus proprijs & sine auxilio gratiæ. Atque ita manet explicatum non posse colligi sensum concilij esse non potuisse hominem permanere in integritate naturæ sine ipsa integritate, siquidem effectus ad quem dicimus ex concilio necessarium fuisse adiutorium Dei quod esset integritas naturæ non est permanentia in ipsa integritate, sed permanentia sine peccato; *quia tamen* in dubio citato agebamus de perseuerantia in gratia habituali, oportuit explicare qua ratione non esset friuolum dicere requiri ipsam gratiam habitualem ad permanendum in ea, *& eodem modo* est exponendum secundum testimonium, quia sensus est in illo statu ad retinendam iustitiam, hoc est ad non amittendam eam per peccatum mortale quod esset contra legem naturalem, necessarium fuisse diuinum adiutorium, quod consisteret in dono integritatis naturæ conseruato à Deo, *& idem dico* de tertio testimonio, quia in eo per Deum creatorem & adiutorem intelligitur Deus, vt creator naturæ & dator atque conseruator doni seu integritatis. Et hoc est aperte explicatum in vltimo, quia in eo de illo adiutorio quod Deus dederat homini in sua conditione, quod est ipsum donum integritatis naturæ dicitur fuisse ei necessarium ad permanendũ in bona voluntate.

Ad confirmationem Respondetur DIVVM THOMAM per auxilium Dei in bono conseruantis non intelligere auxilium gratiæ mouentis, sed concursum generalem quo Deus conseruaret ipsum donum integritatis naturæ, & appellare eum conseruationem in bono ratione eiusdem doni, quia ipsum secundum se erat bonum naturæ, & dabat vires ad perficiendum bonum virtutis, & hoc colligo ex verbis quæ statim addidit DIVVS THOMAS quo scilicet auxilio abstracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret, nam cum relatiuum *quo* referat determinate auxilium Dei

A conseruantis, & non solum Dei, vt putauit VASQVEZ disputatione 190. cap. 3. num. 20. necesse est dicere D. THOMAM, vtrobique loqui de eodem auxilio, at in posterioribus verbis aperte loquitur de concursu generali, quo Deus conseruat naturam, quia de nullo alio esset verum, eo subtracto naturam decidere in nihilum, imo potius hoc concursu posito, & omni alio auxilio subtracto conseruabitur. ergo etiam in prioribus verbis loquitur de concursu conseruatiuo.

Dico autem hos duos concursus esse idem auxilium; non quia sunt eiusdem rationis, cum debeant differre pro diuersitate entitatum ad quas terminantur, sed quia conueniunt in communi ratione conseruationis. *Et ad primam* rationem oppositi. Respondetur fuisse satis explicatum hoc à DIVO THOMA cum & auxilium hoc dixit esse Dei conseruantis, quia Deus conseruat entitatem quamcunque creatam concursu ei proportionato, & statim comparauit ipsum cum eo auxilio sine quo natura non consisteret in suo esse. B *Et ad secundam probationem* patet solutio ex ijs quę dixi dubio sæpe citato ex art. 4. in solutione secundi, quia ibi explicui, qua ratione homo in illo statu non indiguerit auxilio gratiæ distincto à dono integritatis naturæ & à concursu Dei proportionato ad perseuerandum vsque in finem vitæ sine peccato mortali contra legem pure naturalem. *Neque tamen* ex eo sequitur potuisse hominem id præstare viribus proprijs, hoc est, natiua fortitudine & firmitate liberi arbitrij, quia vt nunc dicebam in explicatione testimonij AVGVSTINI & concilij, solum id poterat virtute doni integritatis naturæ, & ex his patet solutio ad argumentũ quod tertio loco sumitur ex hoc inconuenienti, de quo plura dicemus art. 10. vbi D. THOMAS agit de dono perseuerantiæ.

AD VLTIMVM vt respondeamus supponendum est non esse idem, hominem in illo statu non posse peccare venialiter, & posse non peccare venialiter, quia *primum* importat in homine repugnantiam vt peccet venialiter, & *secundum* tantum importat vires quibus possit nõ peccare venialiter. *Sicut etiam* C propter eandem rationem est aliud hominem in eo statu non posse peccare mortaliter ab eo quod est posse non peccare mortaliter, & ex his secundũ est ei concessum, per donum integritatis naturæ & concursum generalem, & primum neque per hoc donum, neque per aliud auxilium gratiæ. Et similiter est aliud eum nõ posse mori, ab eo quod est posse non mori. Et hoc secundum est ei concessum, & non primum sicut de priori exẽplo docet AVGVST. to. 5. lib. 22 de ciuit. c. 30. & de posteriori lib. 13. c. 23 *Et hoc supposito* dico nos loqui de secundo quod est posse non peccare venialiter, & de eo asserere fuisse datum homini in illo statu per donum integritatis naturæ & concursum generalem ei proportionatum, & argumentum procedere de primo, quod est non posse peccare venialiter, & de eo multos ex scholasticis negare fuisse vllo modo, neque per donum integritatis naturæ, neq; per aliud auxiliũ datũ tunc homini. Et quãuis D. THO. loco citato in argumẽto id concedat, non est eius sensus, ex vi doni integritatis cũ solo cõcursu generali fuisse id datũ primo homini quo ad õnia peccata venialia, sed solũ quo ad ea quę poterãt prouenire ex rebellione

partis sensitiuæ contra rationem, nam quantum ad alia quæ poterant prouenire ex libertate volũtatis, non negat fuisse necessariam peculiarem assistentiam & prouidentiam Dei, vt homo non possit ea committere, sicut eodem loco explicui.

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM nota continere duas partes, quarum *prior est* hominem in statu naturæ corruptę si sit sanatus per gratiã habitualem posse vitare omnia peccata mortalia, & *posterior est* eundem hominem quamuis sit ita sanatus non posse vitare omnia peccata venialia, & prior non est intelligenda de sola gratia habituali, etiam cum habitibus virtutum omnium infusarũ, quasi sola gratia habitualis cum prædictis habitibus & concursu generali proportionato operibus per quæ sunt vitãda peccata, sufficiat vt homo possit per totam vitam, aut per longum tempus vitare omnia peccata mortalia, sed vt habet adiunctum auxilium speciale, vt expresse docet D. THOMAS art. sequenti, vbi probabimus non sufficere gratiã habitualem sine hoc auxilio & cum eo sufficere, & simul explicabimus quale debeat esse huiusmodi auxilium, quia in auxilijs specialibus dantur gradus; & *si quæras* cur D. THOMAS solum meminerit gratiæ habitualis, si ipsa sola sine auxilio speciali non sufficiat ad vitandum omnia peccata mortalia.

Respondetur rationem esse explicatam in notabili primo posito circa titulum art. vbi dixi auxiliũ speciale de quo loquitur habere certam connexionem ex lege Dei ordinaria cum gratia habituali tanquam conditione, sine qua non datur, & qua posita Deus prçsto est ipsum conferre.

Sed obicies sequi ex hac expositione esse falsam posteriorem partem conclusionis, quia si hoc auxilium speciale addatur gratiæ habituali sufficiet vt homo possit per longum tempus, aut etiam per totam vitam vitare omnia peccata venialia.

Occasione huius est CIRCA hanc conclusionem.

DVBIVM SECVNDVM.

Vtrum homo in statu naturæ corruptæ si sit sanatus per gratiam habitualem, & habeat auxilia specialia quæ eidem gratiæ secundum legem Dei ordinariam respõdent, possit vitare omnia peccata venialia per longum tempus, aut etiam per totam vitam?

§ 1. *Ponuntur quædam notabilia pro solutione dubij.*

IN QVA RE vt separemus certa ab incertis: *Nota* tria esse supponenda vt certa. *Primum* est hominem ita sanatum dum est in hac vita quantumcunque habeat intensam gratiam habitualem & virtutes infusas posse peccare venialiter, in quo errauit IOANNES HVS, qui

A existimabat iustum non posse peccare venialiter, quia dicebat omne opus hominis iusti esse bonum, quoniam virtus viuificat omne opus hominis virtuosi vt refertur in CONCILIO CONSTANTIENSI sess. decima-quinta sub hoc tit. artic. damnati Ioannis Hus nu. 16. & sessione vltima sub hoc titulo, tenor articulorum Ioannis Hus, nu. 16. & etiam errauit IOVINIANVS qui vt inquit HIERONYMVS lib. 2. aduersus eundem asserebat hominem qui semel per gratiam fuerit iustificatus non posse amplius peccare, quod etiam tribuit Pelagio AVGVSTINVS in lib. de hæresibus num. 88. vt refert CASTRO loco statim citando, contra quos sufficit damnatio citata ex concilio Constantiensi, & alia facta à Concilio Tridentino sessione sexta, decreto de iustificatione can. 23. vbi profertur anathema contra eum qui dixerit hominem semel iustificatum amplius peccare non posse, quod si intelligatur de peccato mortali maiori ratione, erit intelligendum de veniali, & contra hoc etiam quamuis non tam plene, errauerunt Begardi & Beguinæ qui dicebant homines in hac vita posse ad talem gradum sanctitatis peruenire, vt quasi in termino

B constituti non possint peccare venialiter, contra quos disputat CASTRO libr. 12. aduersus hæreses verb. peccatum hæresi 9. & extat definitio concilij Viennensis relata in Clement. ad nostram de hæreticis, vbi inter octo eorum errores proponitur hic primo loco.

Secundum est iustos posse vitare aliqua peccata venialia, contra quod errauit LVTHERVS qui dicebat iustos etiam adiutos quocunque auxilio diuino non posse vitare neque vnum peccatum veniale, quia non possunt facere opus quod in iudicio Dei sit omnino iustum, & nullam habeat culpam saltem venialem admixtam, vt cõstat ex bulla LEONIS 10. contra errores Martini Lutheri quę habetur in fine concilij Lateranensis sub eodem Leone, vbi nu. 31. damnatur hæc propositio, *in omni opere bono iustus peccat*, & num. 32. *hoc opus bonum optime factum, est veniale peccatum*. & sequutus est eum KEMNITIVS in examine concilij Tridentini, vt referunt BELLARMINVS tomo 3. lib. 4. de iustificatione cap. 10. & TILETAN. in a-

C pologia pro concilio Tridentino parte 1. sub tit. de obseruatione mandatorum circa c. 11. sessione 6. Sed contra eos præter damnationem relatam ex Leone est expressa definitio concilij Trident. c. 11. citato vbi sic habetur: *Vnde constat eos orthodoxæ religionis doctrinæ aduersari, qui dicunt iustum in omni bono opere saltem venialiter peccare:* & can. 25. vbi damnatur qui dixerit iustum in quolibet bono opere peccare saltem venialiter & plura adducunt contra eos BELLARMINVS & TILETAN. locis citatis SOT. lib. 3. de natura & gratia cap. 4. & 5. & VEGA lib. 11. super concilium Tridentinum c. 24. *Tertium est* hominem in hoc statu naturæ corruptæ non posse viribus suæ naturæ vitare omnia peccata venialia toto vitæ tempore. Cuius contrarium asserebant PELAGIANI vt colligitur ex Hieronymo lib. 2. contra eosdem c. 1. & in epist. ad Ctesiphontem c. 1. & ex AVGVST. to. 2. epist. 89. & 95. & to. 3. lib. de spiritu & lit. c. 2. & tom. 6. lib. de hæresibus n. 88. & to. 7. lib. de perfectione iustitiæ cap. 8. & libr. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 14. contra quos sufficient quæ dicemus circa

tertiam

tertiam conclusionem, ad probandum non posse hominem in eodem statu viribus proprijs vitare per longum tempus omnia peccata mortalia, quia difficilius est vitare omnia venialia cum minorem requirant deliberationem, & sæpius occurrant, ex quibus etiam poterit impugnari id quod dicit DVRANDVS in 2. d. 28. q. 3. nu. 8. scilicet hominē in statu naturæ corruptæ posse viribus proprijs vitare omnia peccata venialia ex genere suo, & solum non posse vitare ea quæ sunt venialia ex imperfectione actus; quia etiam priora sunt multa, & sæpissime occurrunt, & facillime committuntur propter leuitatem materiæ, vt mendacium, verbum otiosum & aliqui actus ex gestis corporis male compositi, & alia similia.

§ 2. *Argumenta pro parte affirmatiua.*

HÆC SVNT CERTA, quod autem vertitur in dubium est; An homo cum auxilijs quæ secundum legem ordinariam respondent gratiæ habituali possit vitare omnia peccata venialia per longum tempus, aut per totum tempus vitæ.

Et probatur pars affirmatiua, quia non vitare omnia peccata venialia etiam pro toto tempore vitæ, imputatur homini ad culpam & ad punitionem, ergò habet homo potentiam ad vitandum omnia per auxilia diuina, quæ secundum legem ordinariam respondetur gratiæ habituali. *Antecedens probatur*, tum quia in scriptura sæpe præcipitur absolute & in communi, vt non peccemus quod est vitare omnia peccata etiam venialia, vt 1. Corin. 15. *euigilate iusti & nolite peccare.* 2. Petr. 1. *hæc enim facientes non peccabitis aliquando*, hoc est nunquam peccabitis, 1. Ioan. 2. *hæc scribo vobis vt non peccetis.* Ephes. 36. *declina à malo; tum etiam* quia hoc obiectum, committendum est aliquod peccatum veniale, est intrinsece dissonum rectæ rationi; ergo & non vitare omnia peccata venialia, atque adeo potest imputari ad culpam & ad pœnam. *Et consequentia probatur*, quia non potest imputari ad culpam quod non est liberum, & non est liberum, nisi id quod est in potestate nostra saltem per vires gratiæ, quas possumus habere secundum legem Dei ordinariam.

Confirmatur primo, quia tenemur vitare omnia peccata venialia; ergo & possumus per vires gratiæ: *antecedens patet*, quia ei opponitur contradictorie hæc propositio; aliquod peccatum veniale non tenemur vitare, quæ est omnino falsa. Et hoc constabit manifestius si hæ duæ propositiones reducantur ad has duas sibi æquiualentes; omnia peccata venialia sunt vitanda, aliquod peccatum veniale non est vitandum.

Et consequentia probatur, quia alias sequeretur Deum præcipere nobis aliquid impossibile, quod est contra omnia testimonia adducta articulo quarto in dubio circa secundam conclusionem in tertio argumento primæ sententiæ.

Et sequela probatur, quia non tenemur omnia peccata venialia vitare, nisi ratione præcepti diuini siue sit vnum præceptum, siue sint plura præcepta & iuxta doctrinam CONCILII TRIDENTINI sessione sexta, decreto de iustificatione cap. 11. ideo Deus non iubet impossibilia, quia

A iubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuuat vt possis, quod est intelligendum de petitione eius quod est nobis concedendum secundum legem ordinariam Dei, & non solum per miraculum.

Confirmatur secundo, quia in oratione Dominica petimus absolute liberari à malo, hoc est ab omni peccato, & vt non permittamur vinci à tentatione, ergo est possibile concedi nobis hoc secundum legem Dei ordinariam.

Confirmatur tertio, quia alias esset nobis licitum nolle vitare omnia peccata venialia aut velle non vitare; *patet sequela*, quia est nobis impossibile secundum legem Dei ordinariam, & licitum est nobis nolle id quod non est nobis possibile sine miraculo.

§ 3. *Cum auxilio gratiæ ordinario potest homo paruo tempore esse sine peccato veniali, non vero longo tempore: licet & hoc possit ex speciali priuilegio, quod tamen nulli concessum est præterquam D. virgini.*

B PRIMA CONCLVSIO. *Auxilia gratiæ quæ secundum legem Dei ordinariam respondent gratiæ habituali non sufficiunt vt homo possit vitare omnia peccata venialia per totum tempus vitæ suæ, aut per longum tempus.* PROBATVR PRIMO, quia in multis testimonijs scripturæ dicitur de omnibus hominibus in genere, atque adeo etiam iustis imo & sanctissimis passim peccare, ergo non sufficiunt auxilia quæ secundum legem ordinariam respondent gratiæ habituali quantumcunque intensæ ad vitandum omnia peccata venialia, neque per totam vitam, neque per longum tempus; *consequentia patet*, quia viri sanctissimi habent valde intensam gratiam, & magno studio curant vitare omnia peccata etiam minima, & Deus quantum est ex se est paratus dare auxilia proportionata suæ gratiæ & suo studio; *& antecedens probatur*, 3. Reg. 8. *non est homo qui non peccet.* Prouerb. 24. *septies in die cadit iustus*. Ecclesiastes 7. *non enim est homo iustus qui faciat bonum & non peccet.* Matth. 6. *dimitte nobis debita nostra.* 1. Ioan. 1. *si*
C *dixerimus quod peccatum non habemus ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* De quibus duobus testimonijs probabimus statim ex Concilijs debere intelligi secundum veritatem etiam de iustis. Et Iacob. 3. *in multis enim offendimus omnes.* Hæc & plura alia testimonia scripturæ referunt AVGVST. & HIERON. locis supra citatis contra Pelagianos, DRIEDO libr. 1. de gratia & libero arbitrio cap. 5. parte prima. VEGA libr. 14. super Concilium Tridentinum cap. 17. & VALENT. 1. 2. dist. 8. quæst. 1. puncto 5. in probatione quartæ assertionis.

SECVNDO PROBATVR authoritate Conciliorum, nam in CONCILIO MILLEVIT. can. 6. ita dicitur: *Item placuit quod ait sanctus Ioannes Apostolus, si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, & veritas in nobis non est: quisquis sic accipiendum putauerit, vt dicat propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia ita vere est anathema sit.* & can. 7. *Itē placuit vt quicunque dixerit in oratione Dominica, ideo dicere sanctos dimitte nobis debita nostra, vt non pro seipsis hoc dicant; quia non est eis iam necessaria ista petitio, sed pro alijs qui*

sunt in suo populo peccatores, anathema sit; & Can. 8. *item placuit vt quicunque verba ipsa dominicæ orationis, vbi dicimus dimitte nobis debita nostra; ita volunt à sanctis dici, vt humiliter, non veraciter, hoc dicatur anathema sit*. Et hi tres canones eisdem verbis habentur in concilio APHRICANO sub hoc tit. conc. contra hæresim Pelagij & Celestij c. 81. 82. & 83. & conc. TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificat. cap. 11. loquens de iustificatis dicit, eos quantumuis sancti & iusti sint, in leuia saltem & quotidiana quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadere, & subdit hanc rationem; *nam iustorum illa vox est & humilis & verax, dimitte nobis debita nostra*. Et postea ex hac doctrina hanc definitionem conficit. can. 23. *si quis dixerit hominem semel iustificatum posse in tota vita peccata omnia etiam venialia, vitare nisi ex speciali priuilegio, (quemadmodum de beata virgine tenet ecclesia) anathema sit*. Vbi sensum Concilij esse non sufficere auxilium, quod de lege ordinaria datur iustis ad vitandum omnia peccata venialia per totam vitam; *probatur tum* quia in c. 11. immediate ante doctrinam propositam dixit, iustificatos cum diuino auxilio (scilicet quod eis nunquam denegatur secundum legem ordinariã) posse seruare diuina mandata in quantum eorum obseruatio est necessaria vt non desinant esse iusti; hoc est in quantum obligant sub mortali, & statim subiecit, eosdem iustos cum eodem auxilio non posse vitare quin aliquando incidant in peccata venialia. *Tum etiam* quia in canone auxilium quo possunt vitare omnia peccata venialia per totam vitam, appellat speciale priuilegium, & tamen quod secundum legem communem & ordinariam datur, non potest appellari priuilegium, ne dum speciale priuilegium cum priuilegium sit exceptio alicuius à communi lege.

Et tandem quia indicat huiusmodi priuilegium non omnibus dari, cum dicit solum fuisse datum BEATÆ VIRGINI, & tamen auxilia quę secundũ legem ordinariam respondent gratiæ habituali paratus est Deus omnibus iustis dare, nisi per ipsos steterit, vt etiam docet ipsum Concilium in illo capite 11. TERTIO PROBATVR TESTIMONIIS SANCTORVM, sed quia ea late referunt DRIEDO, VEGA, & VALENT. locis citatis, & VASQVEZ tom. 2. in 1. 2. disp. 189. c. 16. nu. 148. solum proponam tria ex AVGVSTINO.

Primum ex tom. 3. lib. de spiritu & lit. c. 2. vbi sic ait: *nam si testimonia scripturarum quibus existimo definitum nullum hominem hic viuentem, quamuis vtatur libero arbitrio inueniri sine peccato &c.* & paulo inferius *quin etiam si nemo est, aut fuit, aut erit, quod magis credo tali puritate perfectus &c.*

Secundum habetur cap. vltimo eiusdem libri vbi postquam posuit aliqua testimonia scripturæ ad hoc probandum, ita inquit: *illud esse consequens video, vt quamlibet vel quantamlibet in hac vita potuerimus definire iustitiam, nullus in ea sit hominum, qui nullum habeat omnino peccatum.*

Tertium habetur tomo septimo, libr. de perfectione iustitiæ cap. 4. vbi sic ait: *quia peccanti voluntas secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas &c.*

VLTIMO PROBATVR RATIONE desumpta ex

A DIVO THOMA in hoc art. quia homo iustus in hac vita solum est sanatus per gratiam habitualem quoad mentem, & non quoad appetitum sensitiuum, ergo iustus in tota vita aut etiam in longo tempore non potest vitare omnia peccata venialia; *antecedens probat* D. THOMAS ex Paulo ad Rom. 7. in persona hominis reparati & iusti dicente: *ego ipse mente seruio legi Dei, carni autem legi peccati: & consequentiam etiam probat*, quia in longo tempore frequentissimi & multiplices sunt motus in appetitu sensitiuo ad bonum sensibile, quod non sit consentaneum rectæ rationi, ergo voluntas quamuis possit resistere singulis his motibus non poterit omnibus; *patet hæc consequentia tum* quia dum conatur resistere vni, insurgit alius, *tum etiam* quia ratio non potest esse in continua vigilia ad resistendum huiusmodi motibus.

SED RESTANT *tres difficultates* circa conclusionem hanc vt magis explicetur vis suarum probationum. *Prima est*; An intelligatur tantum de venialibus peccatis ex surreptione siue ex defectu plenæ deliberationis, an etiam de peccatis venialibus ex obiecto? & videtur esse dicendum

B primum, quia vltimum argumentum quod est fundamentum D. THOMÆ solum habet vim respectu peccatorum primi generis, vt patet ex probatione suæ vltimæ consequentiæ, in qua ideo dicitur voluntatem non posse resistere omnibus motibus appetitus sensitiui, quia cum subito & frequentissime insurgant non potest ratio perfecte attendere & vigilare ad resistendum eis.

Ad hoc CONRAD. in expositione huius argumenti. Respondet peccata venialia ex obiecto dupliciter committi posse, scilicet aut cum plena & perfecta deliberatione, aut cum imperfecta, quia scilicet occurrunt subito, & in priori casu non esse conclusionem hanc intelligendam de eis, sed solum in posteriori quod probat, *tum quia* in priori casu eadem est ratio de eis atque de mortalibus quantum ad hoc quod est posse aut non posse vitari, & de mortalibus D. THOMAS in secunda conclusione docet pos-

C se omnia vitari ab homine existente in gratia cũ auxilijs eidem gratiæ respondentibus, *tum etiam* quia in causis adequatis sicut negatio est causa negationis, ita affirmatio est causa affirmationis; ergo sicut ex negatione attentionis & vigiliæ colligit DIVVS THOMAS non posse hominem vitare omnia peccata ex surreptione, ita etiam ex affirmatione eiusdem attentionis & vigiliæ in nostro casu colligemus posse hominem vitare omnia hæc peccata venialia ex obiecto. Et SOTVS libro tertio de natura & gratia cap. 4. in probatione tertiæ conclusionis adducens hoc idem argumentum DIVI THOMÆ dicit non esse improbabile, sententiam Durandi asserentis solum peccata venialia ex surreptione esse quæ non possumus vitare omnia, & addit esse verisimilius, neque peccata venialia ex obiecto posse omnia à nobis vitari, quia occasiones horum peccatorum sunt frequentissimę, & nos reddimur segniores ad vitandum huiusmodi peccata, quia intelligimus per ea non amitti Dei gratiam, nec incurri æternam damnationem.

Vbi

Vbi tamen est aduertendum Sotum non conuenire cum Durando in eo quod dicit posse hominem in statu naturæ corruptæ viribus proprijs vitare omnia, hæc posteriora peccata, quia loquitur de homine iusto.

Sed respondetur venialia peccata ex obiecto quæ committuntur cum perfecta deliberatione posse duobus modis considerari, scilicet aut per se sola, aut prout sunt permixta & connexa reliquis. Si considerentur priori modo, videtur mihi valde probabile posse omnia vitari ab homine existente in gratia cum auxilijs, quæ eidem gratiæ respondent secundum legem Dei ordinariam, quia possint vitari omnia mortalia quæ committuntur etiam cum perfecta deliberatione, non tamen si considerentur posteriori modo, quia vt permixta alijs impediunt etiam ne ratio perfecte attendat & vigilet ad vitandum ea, & quia hoc modo occurrunt, ideo hoc est satis vt absolute dicamus non posse ea omnia vitari.

Et non obstat contra priorem partem id quod Sotus obijcit de frequentia occasionum & nostra segnitie, nam occasiones non sunt tam frequentes, & quamuis essent non impedirent aduertentiam & vigilantiam rationis: hæc autem obiectio sufficiet vt contra Durandum dicamus eiusmodi peccata ita sumpta non posse omnia vitari ab homine viribus proprijs.

Neque etiam obstat contra posteriorem partem prima probatio Conradi, quia respectu vitationis peccatorum mortalium, quomodocunque sumantur habet homo maiorem inclinationem ratione gratiæ & conuersionis ad Deum, vt ad vltimum finem.

Neque tandem obstat secunda probatio, quia defectus attentionis & vigilantiæ, vel non est causa adæquata, vel etiam prouenit ex peccatis venialibus ex obiecto sumptus illo modo; *& ad id* quod obijcitur de argumento D. Thom. Respondetur ex eo saltem mediate, & virtualiter colligi esse dicendum idem de his peccatis illo modo consideratis, & de peccatis venialibus ex defectu deliberationis.

Secunda difficultas est. An hæc conclusio sit tam certa de longo tempore sicut de toto tempore vitæ? & ratio dubitandi pro parte negatiua est, quia Concilium Trident. can. 23. supra citato expresse loquitur tantum de toto tempore vitæ, & reliqua concilia citata videntur esse eodem modo intelligenda. *Respondetur affirmatiue*, primo quia si quis moriatur post viginti annos vitæ certum est eum non potuisse cum auxilijs gratiæ non peccare venialiter aliquando intra illos viginti annos ergo similiter si alter moriatur post triginta annos certum erit eum intra priores viginti annos non potuisse cum eisdem auxilijs non peccare aliquando venialiter. *Probatur consequentia*, quia terminari viginti annos vitæ in priori per mortem, non diminuit in eo potentiam ad vitandum omnia peccata venialia, ergo sufficit esse longum tempus, quamuis non terminetur per mortem, vt intra ipsum non possint vitari omnia peccata venialia.

Secundo difficultas non peccandi venialiter prouenit ex frequentia & multiplicitate occasionum committendi peccata venialia, ergo cum hæc ratio æque habeat locum in longo tempore,

A & in toto tempore vitæ, etiam erit in vtroque tempore æqualis difficultas non peccandi venialiter.

Et si quæras an sit dicendum idem de vno peccato veniali continue mouente nos per longum tempus? *Respondetur affirmatiue*, quia motus huius peccati æquiualeret virtualiter motionibus diuersorum; *& ad rationem dubitandi* respondetur Concilium non id definire de toto tempore vitæ quia sit tota vita, sed quia est longum tempus, cuius signum est, quia si quis adultus statim atque baptizaretur moreretur, posset intra illud breuissimum tempus quo viueret post baptismum, vitare omnia peccata venialia, vt postea dicam.

Tertia difficultas est, an cum in hac conclusione dicitur auxilia correspondentia gratiæ non sufficere, vt homo iustus possit vitare omnia peccata venialia, intelligatur de insufficientia ipsorum auxiliorum quantum est ex parte sua, aut de difficultate prouenient ex impedimentis, quæ sit tanta vt nunquam ipsa auxilia sint reducenda in actum vitandi omnia peccata; quod est

B quærere an prædicta auxilia secundum suam virtutem, non sint sufficientia vel potius sint sufficientia, & propter impedimenta non sint reducenda in actum. *Et probatur secundum*, quia in testimonijs citatis ex scriptura Concilijs & Sanctis solum significatur nullum esse de facto liberum omnino à peccatis, aut qui non peccet in tota vita sua.

Confirmatur, quia quamuis in Concilio Tridentino can. 23. supra citato damnetur qui dixerit iustificatum posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, debet iuxta reliqua testimonia exponi verbum *posse*, ita vt non sumatur prout importat habere vires sufficientes, sed prout importat habere vires non impeditas.

Ad hoc Vega lib. 14. super conc. Trid. cap. 21. Respondet intelligi posteriori modo, & ita dicit posse hominem iustum quantum est ex parte principij, scilicet libertatis & gratiæ diuinæ cum auxilijs eo respondentibus vitare omnia peccata venialia, etiam per totam vitam, quamuis nullus id de facto præstiterit: & fundamentum eius potissi-

C mum est argumentum in principio huius dubij positum, & impugnatio solutionum quę ei solent adhiberi.

Sed mihi videtur debere intelligi priori modo, & ex consequenti dicendum esse, auxilia quæ secundum legem ordinariam respondent gratiæ habituali non esse secundum se sufficientia, vt homo eis adiutus possit vitare omnia peccata venialia per totam vitam aut per longum tempus, & oppositum asserere existimo esse saltem periculosum si non est erroneum. *Et probatur primo*, quia ex omnibus testimonijs adductis colligitur aperte nullum hominem cum his auxilijs vitare de facto omnia peccata venialia per totam vitam vt etiam concedit ipse Vega, ergo etiam ex eis colligitur prædicta auxilia non esse per se sufficientia ad vitandum omnia peccata venialia; *patet consequentia*, quia moraliter reputatur impossibile inter tot homines iustos & sanctos, qui magno studio curant vitare omnia peccata, nullum de facto id præstitisse, si omnibus dantur huiusmodi auxilia sufficientia.

Confirmatur, quia nulla potest assignari ratio

propter quam ex omnibus iustis quibus Deus paratus est dare huiusmodi auxilia nullus cum eis vitet de facto omnia peccata venialia. *Et non potest responderi* rationem esse, quia Deus id cognoscit per scientiam mediam quæ appellatur futurorum conditionatorum, *quia* scientia supponit ex parte obiecti rationem hanc, & ipsa non est talis ratio, & multo minus erit sufficiens ratio, nullum hominem re ipsa id esse facturum, quia hoc est quod quærimus cur ex tot hominibus quibus dantur hęc auxilia nullus vitet omnia peccata venialia.

Dices rationem esse impedimenta prouenientia ex continua rebellione appetitus.

Sed contra, quia vt hæc auxilia sint vere sufficientia, oportet vt hic & nunc, hoc est habita ratione omnium circumstantiarum & impedimentorum sint sufficientia, ergo nulla est ratio cur impedimenta sufficiant vt nullus de facto vitet omnia peccata venialia; & auxilia non sufficiant vt aliqui etiam de facto ea vitent.

Dices quamuis hæc auxilia sint sufficientia requiri etiam auxilium efficax vt aliquis de facto vitet omnia peccata venialia, & hoc auxilium nulli quantumcunque iusto & sancto dari secundum legem ordinariam.

Sed contra, quia hęc auxilia sufficientia dantur secundum legem Dei ordinariam, aut Deus est paratus ea dare omnibus hominibus iustificatis, ergo etiam auxilium efficax datur aut Deus paratus est dare ipsum secundum legem ordinariam aliquibus hominibus iustificatis; *patet consequentia, tum* inductione in omnibus casibus, in quibus requiritur auxilium efficax distinctum à sufficienti, quia in nullo datur auxilium sufficiens omnibus hominibus quando efficax nulli homini est paratum dari secundum legem ordinariam. *Tum* etiam quia frustra & sine ratione daretur omnibus hominibus auxilium sufficiens ad vitandum omnia peccata venialia, si secundum legem ordinariã nullus posset habere auxiliũ efficax quod ad id exequẽdum requiritur, imo potius si omnibus est denegatum secundum hanc legem.

Secundo probatur ex can. 23. Concilij Trid. supra citato quia ex eo potest sumi hoc argumẽtum: Concilium damnat eum qui dixerit hominem iustificatum posse sine speciali priuilegio vitare omnia peccata venialia; ergo consequenter etiam damnat eum qui dixerit hominem iustificatum posse cum prędictis auxilijs vitare omnia peccata venialia. *Patet consequentia*, quia illa auxilia non sunt speciale priuilegium, cum & dentur omnibus hominibus, & dentur secundum legem ordinariam, & tamen speciale priuilegium neque detur omnibus, sed alicui vel aliquibus, neque detur secundum legem communem, sed potius contra eam.

Ad hoc argumentum respondet VEGA exponendo illum canonem tribus modis. *Prima* expositio est verbum *posse* in canone illo non importare potentiam logicam aut physicam sed moralem, & ita ex eo canone solum colligi esse impossibile moraliter iustum vitare omnia peccata venialia, nisi ex speciali priuilegio.

Secunda expositio est, *priuilegium* in illo canone non sumi in eo rigore quo communiter accipitur pro derogatione legis communis facta in fauorem alicuius vel aliquorum in particulari, sed

A magis late pro specialissima gratia paucis de facto communicata, & probat imprimis non posse priuilegium in hoc casu sumi in illo rigore, quia nulla est lex secundum quam necesse sit hominem etiam adiutum diuina gratia incidere aliquando in peccatum. Et deinde probat illam specialissimam gratiam posse late appellari priuilegium, quia gratia quæ necessaria est ad vitandum aliquod peccatum mortale in vrgentissimis & grauissimis occasionibus peccandi, quamuis Deus ex lege ordinaria sit paratus dare eam, potest propter excellentiam & raritatem appellari late speciale priuilegium, ergo propter eandem rationem illa gratia specialissima poterit appellari speciale priuilegium. *Tertiam* expositionem non refero, quia vel non distinguitur à prima, vel contradicit principali sententiæ.

Sed nulla ex his expositionibus est vera, quia contra *primam* potest inquiri an virtus illorum auxiliorum sit secundum se sufficiens ad vitandum omnia peccata venialia vel insufficiens si dicatur *hoc secundum* habemus intentum, si vero dicatur *primum*, sequitur non esse moraliter impossibile aliquem hominem cum illis auxilijs vitare de facto omnia peccata venialia per totam vitam; *probatur sequela* ex ijs quæ dixi in primo argumento facto pro nostra sententia. *Et contra* secundam expositionem sunt duæ obiectiones satis efficaces quarum *prior est*, quia ex ea sequitur non esse in illo priuilegio datum beatæ virgini aliquid excellens supra id quod Deus est paratus dare omnibus iustis, nisi per eos steterit, *posterior est*, quia concilium vtitur nomine priuilegij absolute, & sine vlla limitatione, & nulla est ratio quæ cogat vt non sumamus ipsum in rigore, ergo ita debet sumi.

Et ad primam probationem contrarij dico legem cui opponitur hoc priuilegium non esse legem cadendi aliquando in aliquod peccatum, vt in ipsa probatione supponitur, neque legem fomitis vt alij volunt. Sed legem qua Deus definiuit latitudinem auxiliorum quæ erat habiturus parata ad dandum ea iustificatis vt possent vitare peccata venialia, quia extra totam hanc latitudinem est auxilium illud quod appellatur speciale priuilegium, & ita dare ipsum esset exceptio ab hac lege.

Et ad secundam probationem dico gratiam illam cum & detur secundum legem ordinariam, & detur omnibus iustificatis non posse appellari priuilegium, nisi valde impropriè, vt supra explicui.

Et ex his patet solutio ad argumentum & confirmationem quibus probaui debere conclusionem intelligi in secundo sensu, & ad argumentum quo vtitur VEGA respondebimus in fine dubij principalis.

SECVNDA CONCLVSIO. *Non potest homo iustus peruenire ad eum gradum sanctitatis in quo possit per suam gratiam & auxilia ei respondentia secundum legem ordinariam, vitare omnia peccata venialia per longum tempus.* Hæc conclusio est tam certa vt opposita non possit defendi sine periculo errandi contra fidem, & sequitur aperte ex præcedenti intellecta in sensu explicato in tribus difficultatibus circa eam positis; *quod sic probo*, auxilia omnia quæ secun-

dum

[illegible] Rom. [illegible] A [illegible]

[illegible] conceptu, ut posse vitare [illegible] longum tempus [illegible] rationis, quod [illegible] augmento gratiæ [illegible] secundum [illegible].

Confirmatur, quia [illegible] in præcedenti conclusione [illegible] hæc, quod potest facile [illegible] singula, nam *imprimis* [illegible] adducta in primo intelliguntur [illegible] & ex consequenti quantumcumque habeat intensam gratiam habitualem, & *deinde* testimonia adducta in secundo argumento ex concilio MILEVITANO intelliguntur de omnibus habentibus fortitatem & gratiam in [illegible] [illegible], [illegible] cap. 8. dicitur [illegible] etiam [illegible] Apostolo [illegible] ex [illegible] Tridentino [illegible] quod [illegible] gratiæ [illegible] speciali privilegio [illegible].

Et præterea testimonia sanctorum [illegible] argumento etiam intelliguntur [illegible] in quocumque gradu valde excellenti quod [illegible] exprimitur in secundo testimonio AVGVSTINI, & tandem ratio in ultimo argumento [illegible] ex articulo etiam habet locum in casu [illegible] conclusionis, quia in nullo quantumcumque [illegible] & [illegible] est [illegible] appetitus, & *non tentantur* [illegible] quod diceret hominem [illegible] ad [illegible] datam [illegible] peccata venialia, quæ in [illegible] prohibent [illegible], etiam [illegible] posse longo tempore vitare omnia peccata venialia.

Sed contra conclusionem [illegible] est argumentum, quia per gratiam habitualem & auxilia [illegible] secundum legem ordinariam potest homo vitare omnia peccata venialia in tempore longiori, quam per vires naturæ, ergo intantum potest augeri gratia ut per eam cum suis auxiliis possit quis vitare peccata venialia in tempore longo, aut etiam in tota vita; *probatur consequentia*, quia [illegible] per [illegible] posset quis vitare peccata venialia in [illegible], quod non posset praestare per vires naturæ, ergo per gratiam [illegible] potentes vires [illegible] [illegible], & ulterius ergo eam proportionaliter possit hoc modo gratia augeri in [illegible] [illegible] singulos gradus [illegible] augmenti [illegible] in nobis vires ad vitandum peccata venialia in longiori tempore, quod [illegible] [illegible] [illegible] ex [illegible] gratiam [illegible] [illegible] ad [illegible] [illegible] peccata venialia in longo tempore [illegible]

Confirmatur [illegible] consequentia [illegible] est [illegible]

A [illegible] augmentum vires ad vitandum peccata [illegible] tempore longiori, [illegible] proportione [illegible] [illegible] gratia [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] B [illegible] [illegible] [illegible] virtus ad [illegible] pertinentes ad longum tempus [illegible] vitam, est magis [illegible] non [illegible] [illegible] quia [illegible] ex auxilio virtus ordinariæ [illegible] [illegible] tempore ad [illegible] [illegible], [illegible] tempore [illegible] tota vita, id quod [illegible] [illegible] impedimentum [illegible].

TERTIA CONCLVSIO. [illegible] *per longum tempus aut per totam vitam*. [illegible] & est certa [illegible] Trid. [illegible] [illegible] non posse hominem [illegible] vitare omnia peccata venialia in tota vita, nisi ex speciali Dei privilegio, virtute etiam definitur posse eundem hominem [illegible] vitare ex hoc privilegio omnia peccata venialia per totam vitam.

Confirmatur, quia ibidem definitum est beatam virginem ex eodem privilegio, quod dicitur ei datum vitasse omnia peccata venialia, & in Concilio quod [illegible] Claramontano cuius meminit VEGA lib. 14. super conc. Trid. cap. 18. & idem docuit S[illegible] patriarcha Hierosolymitanus in epistola ad Sergium [illegible] Constantinopolitanum quæ habetur in [illegible] generali [illegible] ubi de beata virgine, dicit fuisse liberatam ab omni contagione & corporis & animæ, & intellectus, & C approbatur hæc epistola in eadem synodo actione 11. & de eo habetur celebris sententia AVGVSTINI tomo 7. lib. de natura & gratia cap. [illegible] ubi agens de beata virgine sic ait: *de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem: inde enim [illegible] ei plus gratiæ collatum fuerit, ad vincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum*, pro qua veritate plura referunt VEGA [illegible], & SOT. lib. 3. de natura & gratia cap. [illegible] conclusione [illegible]. Ratio autem huius conclusionis ut colligitur ex AVGVSTINO tom. 2. epistola 9[illegible]. quæ [illegible] & [illegible] ad Innocentium Papam, [illegible] de [illegible] & lit. cap. 1. & 2. & tom. 7. lib. 2. de [illegible] [illegible] & [illegible] cap. [illegible] [illegible] quia [illegible] gratia maior est quam [illegible] [illegible] infirmitate naturæ [illegible] per totam vitam [illegible] omnia peccata venialia, bene potest per [illegible] gratiæ suppleri hic defectus naturæ. Unde [illegible] Iudas in [illegible] epistola canonica [illegible]

ei autem qui potens est vos conseruare sine peccato, & constituere ante conspect ũ gratiæ suæ immaculatos &c.

Sed quares in quo consistat hoc speciale priuilegium, per quod dicemus posse vitari omnia peccata venialia longo tempore aut etiam tota vita.

Ad hoc varie solet responderi, nam in primis Vasquez tom. 2. nũ. 1. 2 disp. 189. cap. 16. n. 147. Respondet priuilegium hoc consistere in eo quod est præueniri hominem à Deo per singula peccata venialia, aut per singulas occasiones peccãdi venialiter cogitatione congrua qua scit Deus vitãda esse singula peccata venialia nullo prętermisso, & addit posse hanc cogitationem congruã appellari speciale priuilegium, quia paucis & raro datur, & propter oppositam rationem cogitationem congruã, quam existimat esse eodem modo necessariam ad vitandum omnia peccata mortalia non esse appellandum priuilegium, scilicet quia datur multis.

Sed mihi hæc sententia non placet non quidem propter communes difficultates quæ in ea videntur inuolui de scientia media, & de modo quo in hac cogitatione congrua reperiatur proprie ratio gratiæ sine dependentia à libero arbitrio. Sed propter hanc aliam rationem, impossibile est hominem aut per vires naturæ, aut per auxilia quæ secundum communem legem respondent gratiæ habituali vitare omnia peccata venialia per totam vitam, ergo etiam est impossibile intra latitudinem cogitationum, quas potest habere circa singula peccata venialia dari aliquas ex quibus sequatur ipsum vitare omnia aut singula nullo prætermisso. Et vlterius ergo neque sunt cognoscibiles à Deo tales cogitationes & ex consequenti neque possunt dari ab ipso alicui homini; *antecedens supponitur* vt certum ex prima conclusione, *& prima consequentia probatur*, quia iuxta hanc sententiam ideo sequitur ex cogitatione aliqua hominem vitaturum esse aliquod peccatum, quia futurum est in re vt homo cum tali cogitatione viter tale peccatum, ergo si hoc non esset futurum, neque ex cogitatione sequeretur esse futurum, atque proinde si non est futurum, imo & est impossibile hominem viribus suę voluntatis aut communis gratiæ vitare omnia peccata venialia, etiam est impossibile intra latitudinem cogitationum quas naturaliter potest habere dari aliquas ex quibus hoc sequatur, quia quantum ad hanc sequelam eadem est ratio de vna cogitatione respectu vnius peccati, & de pluribus cogitationibus respectu multorum peccatorum; *& ex hoc manet probata secunda consequentia*, quia quod non est possibile non potest cognosci vt possibile, iuxta illam propositionem Aristotelis, *quod non est, non scitur.*

Confirmatur primo, quia vel ad has cogitationes præsupponitur aliquod remedium ex parte appetitus, vt suis motibus inordinatis non pręueniat aduertentiam rationis, vel non præsupponitur tale remedium. Si dicatur *primum* sequitur priuilegium de quo agimus non consistere in cogitationibus congruis, sed in illo remedio. Si vero dicatur *secundum* sequitur non sufficere has cogitationes congruas ad vitandum omnia peccata venialia, quia non sufficient ad resistendum motibus appetitus, qui præueniunt aduertentiam rationis.

Confirmatur secundo, quia vel homo pręuenitur vnica cogitatione congrua ad omnia peccata venialia, vel singulis cogitationibus ad singula pec-

A cata. *Primum est* aperte falsum, quia sicut motiua peccandi venialiter sunt plurima & distincta inter se ita cogitationes debent esse plures, & inter se distinctæ si tamen dicatur *secundum* sequitur non posse hominem vti his cogitationibus ad vitandũ omnia peccata venialia, saltem quę simul occurrunt, *patet sequela*, quia intellectus naturaliter nõ potest habere simul tot & tam distinctos actus. Deinde Suarez tom. 2. in 3. partem, disp. 4. sect. 4. dicit tria. *Primum* est priuilegium illud de quo loquitur conc. consistere in confirmatione in bono siue ad non peccandum. *Secundum* est hanc confirmationem consistere in talibus donis & auxilijs gratiæ, vt sit infallibile hominem cum eis nunquam peccaturum. *Tertium est* hæc dona non esse solum habitus infusos aut qualitates inhærentes, sed simul includere singularem Dei prouidentiam & protectionem per actualia & specialia auxilia.

Sed quamuis hæc sententia magis accedat ad veritatem non in omnibus est eam assecuta, quod vt ostendam, & simul explicem rem hanc,

Dico primo *hoc priuilegium de quo agimus & de quo loquitur Conc. Trid. non consistit in confirma-* B *tione in bono prout opponitur peccatis etiam venialibus.* *Probatur* quia priuilegium de quo agimus importat donum vel auxilium gratiæ, quo homo possit per totam vitam aut per longum tempus vitare omnia peccata venialia, ergo non consistit in confirmatione in bono prout opponitur peccatis venialibus; *antecedens patet*, quia tota disputatio in hac quæstione est de potentia ad vitandum peccata venialia, an scilicet hæc potentia conueniat homini ratione gratiæ habitualis, & auxiliorum ei respondentium secundum legem ordinariam; ergo etiam in conclusione qua respondemus conuenire homini hanc potentiam ratione specialis priuilegij, sumitur priuilegium pro dono, vel auxilio, ratione cuius homini conueniat hæc potentia. *Et consequentia probatur*, quia hæc duo, scilicet posse vitare omnia peccata venialia, & non posse ex suppositione confirmationis in bono peccare venialiter, sunt inter se adeo distincta vt primum à secundo possit separari, vt ratione & exemplis est ostensum in solutione ad vltimum dubij præce- C dentis, ergo priuilegium quod dat posse vitare omnia peccata venialia non consistit in confirmatione in bono, imo neque includit aut postulat ipsam confirmationem, quia bene potest illa potentia consistere sine confirmatione, & sumi etiam hoc modo priuilegium à conc. Trid. in can. 23. supra citato, patet quia conc. expresse loquitur de priuilegio sine quo non potest iustificatus vitare omnia peccata venialia, & nullam facit mentionẽ de eo quod requiritur vt iustificatus non possit peccare venialiter, *& ex hoc sequitur* non consistere hoc priuilegium in auxilijs quæ sint adeo efficacia, vt ratione eorum sit infallibile hominem nunquam peccaturum venialiter, quia respectu habentis auxilium quo possit vitare omnia peccata venialia, auxilium efficax quod infallibiliter inferat vitationem, non appellatur priuilegium, quamuis sit specialis gratia. Vbi tamen non nego fuisse datum beatæ virgini etiam in prima sanctificatione in vtero, vt non possit peccare venialiter, siue vt esset confirmata in bono, sed explico in quo consistat priuilegium de quo nunc agimus.

DICO SECUNDO. *Hæc potentia datur homini per donum gratiæ quo impeditur & quasi ligatur appetitus sensitiuus, ne prorumpat in aliquem motum inordinatum qui praeueniat rationem*; *probatur* quia tota ratio propter quam diximus ex doctrina cōciliorum, & sanctorum non posse hominem iustificatum omnia peccata venialia cum gratia habituali & auxilijs ei respondentibus, est rebellio appetitus sensitiui contra rationem, ergo vt homo iustificatus possit vitare omnia peccata venialia, necesse est aut omnino auferri aut saltem ligari hanc rebellionem appetitus, & cum non sit dicendum auferri omnino, quia consequenter esset concedendum hominem per hoc priuilegium reduci ad statum naturæ integræ, sequitur esse dicendum impediri aut quasi ligari appetitum, ne prorumpat in talem rebellionem.

Confirmatur authoritate DIVI THOMÆ, qui in hoc articulo dicit rationem propter quam iustificatus non possit cum omnibus auxilijs gratiæ vitare omnia peccata venialia, esse quia per hæc auxilia non impeditur ne insurgant prædicti motus in appetitu sensitiuo, ergo consequenter docet vt homo possit vitare omnia peccata venialia, necessarium esse donum quo impediantur omnes hi motus appetitus, & in locis statim citandis docet expresse hominem vitare omnia peccata venialia, si per huiusmodi donum comprimantur in eo omnes hi motus.

Et si obiicias ex hac ligatione appetitus solum dari homini vt possit vitare omnia peccata venialia, quæ sunt ex surreptione, imo & vt non possit committere hæc peccata, quia ligato appetitu non remanet in eis locus, non tamen vt possit vitare etiam peccata venialia ex obiecto, siue quæ committuntur ex libertate voluntatis & sine subreptione.

Respondetur circa hæc peccata venialia ex obiecto sumpta per se sola & non permixta alijs hominem iustum non pati tantam difficultatem vt cum communibus auxilijs gratiæ, non possit ea vitare vt superius dixi, & ideo satis esse auferri difficultatem quę prouenit ex peccatis ex surreptione, vt absolute & simpliciter dicamus conuenire ei potentiam ad vitandum omnia peccata venialia.

DICO TERTIO. *Donum per quod homini confertur prædicta potentia supponit perfectionem gratiæ habitualis, & virtutum infusarum secundum gradum excellentem tanquam inchoationem sui & conditionem necessario requisitam ex suauitate diuinæ dispositionis, & completur atque constituitur intrinsece per diuinam prouidentiam non permittentem insurgere in fomite aliquem motum inordinatum*. *Prima pars probatur tum* quia habitus gratiæ & virtutum infusarum, in gradu perfecto & excellenti disponunt intrinsece hominem, vt facile & suauiter exerceat opera virtutum in quacunque occasione, quod est valde necessarium ad vitandum quæcunque peccata etiam venialia, *tum* etiam quia sequitur ex secunda parte, nam quamuis Deus possit vti illa prouidentia cum homine existente in peccato mortali, vel habente minimam gratiam habitualem tamen suauitas diuinæ dispositionis postulat, vt non vtatur ea nisi cum amicis & filijs, imo & habentibus intrinsecam dispositionem proportionatam ad tam perfectum gradum iustitiæ & sanctitatis. *Secunda etiam pars probatur*, quia gratia habitualis cum suis auxilijs non potest id præstare, quia per eam neque aufertur, neque ligatur fomes.

A

Confirmatur vtraque pars authoritate D. THOMÆ qui 3. p. quę. 27. art. 3. in corpore explicans qua ratione in beata virgine per gratiam fuerit impedita rebellio appetitus contra rationem, dicit fuisse impeditam per abundantiam gratiæ quam in sanctificatione recepit, & perfectius per diuinam prouidentiam sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Et art. sequenti ad primum loquens de eadem ligatione fomitis in virgine, ita inquit: *& licet ad hoc scilicet, vt ligaretur fomes, opera etur gratia sanctificationis, non tamen sufficiebat*, & paucis interpositis. *Vnde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex diuina prouidentia quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite prouenire*, & idem docet de veritate q. 24. art. 9. & iuxta hanc doctrinam est explicandus in 3. d. 3. q. 1. artic. 2. q. 3. in corp. ad 2. vbi loquens de beata virgine dicit per gratiæ infusionem fuisse hoc ei datum, quia sensus eius est fuisse inchoatum per gratiam habitualem & completum per diuinam prouidentiam, saltem in prima sanctificatione in vtero, quia de secunda quæ facta est in conceptione carnis Christi non est tam certum eum idem sensisse, de quo agendum est loco citato ex 3. p.

B

Sed hic solet etiam quæri an possit concedi de aliquo ex sanctis, præterquam de beata virgine vitasse omnia peccata venialia, per totam vitam ex vi huius priuilegij quod fuerit ei datum, *vbi supponimus* vt certum de fide neminem sine hoc priuilegio potuisse vnquam viuere sine peccato veniali. Ad hoc CATHARINUS lib. 2. de eximia prædestinatione Christi post medium dicit ex ijs, quos ipse appellat insigniter electos & prædestinatos, aliquos tametsi quam paucissimos fuisse ab omni peccato actuali etiam veniali præseruatos, & apponit exemplum, vt Ioannes & Ieremias, & si qui alij in vtero sanctificati & spiritu Sancto repleti fuerunt. Et probat hoc in communi de aliquibus quia dari hunc gradum sanctitatis in aliquibus est possibile per Dei gratiam, & pertinet ad gloriam ipsius gratiæ, vt manifestetur in hoc effectu, & ad perfectionem Ecclesiæ ne desit in ea hic gradus sanctitatis, & ad excellentiam meritorum Christi, vt etiam de facto voluerint ad hoc vt aliquibus daretur gratia qua possint peruenire ad tantam sanctitatem, & in particulari de Ioanne id probat, tum quia de eo canit ecclesia, *ne leui saltem maculare vitam famine posses*, vt intelligamus eum qui neque verbo offendit esse perfectum, iuxta Iacob. cap. 3. suæ epist. tum etiam quia Ecclesia natiuitatem eius celebrat, vt sanctam, quod non faceret nisi talis fuisset in eo tunc sanctitas quæ nullam esset subitura maculam etiam peccati venialis. Sicut propter oppositam rationem alios sanctos celebrat post mortem, scilicet quia tunc est manifestum eorum sanctitatem esse immutabilem. *Et tertio* possumus nos id probare testimonijs sanctorum. Nam ATHANASIUS sermone 4. contra Arianos dicit permultos fuisse viros sanctos puros ab omni crimine, & ponit exemplum in Ioanne Baptista, & GREGOR. libr. 3. cap. 5 longo discursu per totam vitam Ioannis probat perpetuam eius innocentiam.

C

centiá. Et BEDA in homilia de decollatione Ioannis Baptistę sic ait, & si principali sententia constat, quia in multis offendimus omnes, quis tamen nostrum dicere audeat beatum Ioannem actu, vel dicto vel habitu, vel motu peccasse? & plura testimonia sanctorum, in quibus valde extollitur Ioannis sanctitas CANISIVS lib. 1. de corruptelis verbi Dei c.10. Sed nihilominus sit.

QVARTA CONCLVSIO. *Non est dicendum de aliquo sancto præterquam de beata virgine vitasse omnia peccata venialia per totam vitam, etiam ex vi huius priuilegij quod fuerit ei datum.* In hac conueniũt omnes scholastici & peculiariter videndi sunt recentiores expositores D. THO. hoc loco, & VASQVEZ in 1.2. disp. 189. c.16. in fine, & SVAREZ tom. 2. in 3. partem disp. 24. sec. 4. & aliqui eam probant 1. quia AVGVST. tom. 7. lib. 5. contra Iulian. c.9. existimat recte inferri eum qui caruit actuali culpa, carere etiam originali. Ex quo possumus sic argumentari, omnes sancti præter virginem habuerunt peccatum originale, ergo & actuale saltem veniale.

Et confirmatur, quia AVGVSTINVS & sancti de nullo sancto præterquam de beata virgine concedunt caruisse fomite, vel habuisse eum ligatum, ergo etiam de nullo alio sancto concedunt caruisse peccato veniali; *patet consequentia*, quia habere fomitem liberum, & eum hoc carere peccato veniali maius miraculum & specialius priuilegium est quam habere ligatum fomitem, & carere omni peccato veniali. *Sed mihi* neque argumentum, neque confirmatio videtur efficax. *Nam ad* argumentum potest responderi AVGVSTINVM, si alicubi id dixit loqui in casu quo quis sine speciali priuilegio careret peccato actuali, quia hoc necessario proueniret ex integritate naturæ, quæ non esset amissa per peccatum originale, non vero in casu quo quis ex speciali priuilegio careret omni peccato actuali, quia hic modus carendi peccato actuali, nullam dependentiam habet ex carentia peccati originalis, cum possit hoc priuilegium ex Dei misericordia concedi etiam ei qui sit conceptus in peccato originali, neque oppositum postulet suauitas diuinæ prouidentiæ. Et ita D. THOM. qui concedit B. Virginẽ fuisse conceptam in peccato originali, negat eam habuisse actuale, & ecclesia quamuis non definierit beatam virginem fuisse immunem à peccato originali, definiuit eam nunquam peccasse neque venialiter.

Et ad confirmationem responderi potest eum qui dixerit aliquem sanctum caruisse peccato actuali consequenter esse dicturum habuisse saltem ligatum fomitem, quia hoc includitur in priuilegio sine quo idem sanctus non potuisset vitare omne peccatum actuale.

Secundo eam probant, quia Apostoli etiam post Apostolatum & confirmationem in gratia ac plenitudinem Spiritus sancti habuerunt peccata venialia, ergo idem est concedendum de alijs quibuscunque sanatis. *Antecedens colligitur* ex testimonio concilij Milleuitani adducto in probatione secundæ conclusionis, quia in eo id dicitur de Iacobo Apostolo pro eo tempore quo scripsit suam epistolam. Et ex illo ad Galat. 2. *cum autem venisset Cephas Antiochiam in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat*, nam non diceret PAVLVS Petrum fuisse reprehensibilem, nisi propter aliquam culpam, saltem venialem, *& consequentia*

A *probatur* ex doctrina DIVI THOMÆ ad Roman. 8. lect. 5. vbi quia Paulus dixit, *nos ipsi primitias spiritus habentes*, sic ait: *ex quo patet quod Apostoli sunt omnibus sanctis quacunque prerogatiua præfulgeant siue virginitatis, siue doctrina, siue Martyrij præferendi tanquam abundantius spiritum habentes*; & paulo inferius id cõfirmat hac ratione *vnicuique dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur sicut homini Christo data est excellentissima gratia, & post eum habuit maximam plenitudinem gratia beata Maria, qua ad hoc est electa vt esset mater Christi inter cæteros autem ad maiorem dignitatem sunt electi Apostoli, vt scilicet immediate ab ipso Christo accipientes alijs traderent ea quæ pertinent ad salutem, & sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur.* Et idem dicit 1. Cor. 12. lect. 3. occasione illorum verborum Pauli: *quosdam quidem posuit Deus in ecclesia, primos Apostolos &c.* & ad Ephes. 1. lect. 3. vbi circa hæc verba: *quæ scilicet gratia abundauit in nobis*, ita inquit: ex quo apparet temeritas illorum (vt non dicam error) qui aliquos sanctos præsumunt comparare Apostolis in gratia & gloria.

Sed neque hoc argumentum est satis efficax, quia solum concludit de gratia habituali, & de auxilijs quæ ei respondent secundum legem ordinariam, non autem de alijs priuilegijs quæ præter hanc communem legem Deus concedit aliquibus hominibus, si non sint necessaria ad exequendum munus Apostolatus, sicut non videtur necessarium priuilegium de quo agimus vt explicuit PAVLVS ad Roman. 7. ex propria persona dicens: *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ &c.* vt probat AVGVSTINVS tom. 7. libr. 1. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 11. *Quare aliter* probatur hæc conclusio, quia nullum hominem quantumcunque sanctum vitare omnia peccata venialia per totam vitam est generalis regula fidei, vt patet peculiariter ex secunda conclusione, ergo sine sufficienti fundamento, non est aliquis sanctus excipiendus ab hac regula generali. At in nullo sancto est sufficiens fundamentum, neque ex scriptura, neque ex doctrina conciliorum aut sanctorum, vt patet ex probationibus primæ & secundæ conclusionis, neque ex ratione sumpta ex munere ad quod est electus, vt patet ex eo quod nunc dicebamus de Apostolis, ergo nullus est excipiendus ab hac regula.

Confirmatur, quia CONCILIVM TRIDENT. & AVGVST. locis citatis pro tertia conclusione solum excipiunt beatam virginem, imo BERNARDVS epistola 174. aperte dicit Ioannem Baptistam habuisse peccatum veniale.

ET SI QVÆRAS an propter hoc argumentum opposita sententia sit digna aliqua nota. *Respondetur* negatiue cum DRIEDONE libro primo de gratia & libero arbitrio cap. 5. parte 2. & probatur primo authoritate aperta AVGVSTINI, nam tom. 2. epistola 95. quæ nomine ipsius & aliorum quatuor episcoporum scripta est ad Innocentium circa finem, sic ait: *illud vero quod dicunt posse hominem esse sine peccato, & mandata Dei facile custodire si velit, quamuis cum hoc per adiutorium gratiæ, quæ tamen per incarnationem vnigeniti eius reuelata atque donata est, dicitur, tolerabilius dici videatur &c.* & tom. 3. libr. de spiritu & litt. cap. 2. ita inquit: *quin etiam si nemo est aut fuit, aut erit, quod magis*

magis credo tali puritate perfectus, scilicet vt sine peccato viuat, & tamen esse aut fuisse aut fere defenditur & putatur, quantum ego iudicare possum, non multum erratur, nec perniciose cum quadam quisque beneuolentia fallitur. Si tamen qui hoc putat, seipsum talem esse non putet, nisi reuera ac liquido talem se esse perspexerit, & to. 7. lib. de perfectione iust. cap. vltimo, *si excepto illo capite nostro, sui corporis saluatore asseruntur vel fuisse, vel esse in hac vita aliqui homines iusti sine aliquo peccato, non nimis existimo reluctandum. Scio omni quibusdam esse visum, quorum de hac re sententiam non audeo reprehendere, quanquam nec defendere valeam. Secundo probatur* ex CONC. TRID. nam sessione 6. decreto de iustificatione cap. 12. & can. 16. definit neminem posse esse certum de sua prædestinatione aut perseuerantia, nisi ex speciali reuelatione, & tamen qui diceret aliquem sanctum habuisse hanc reuelationem & consequenter certitudinem de sua prædestinatione aut perseuerantia, non esset dignus aliqua nota: ergo similiter quamuis definiat loco citato neminē posse sine speciali priuilegio vitare omnia peccata venialia per totam vitam, non erit dignus aliqua nota qui dixerit aliquem sanctum habuisse hoc priuilegium, & ex consequenti vitasse omnia peccata venialia.

Confirmatur quia CONC. cum in illo can. citato definit iustificatum non posse sine speciali priuilegio vitare omnia peccata venialia, & hoc priuilegium fuisse datum beatæ virgini non negat fuisse datum alijs sanctis, ergo relinquit locum opinionibus circa rem hanc.

Et si obiicias esse dignum graui nota eum qui diceret aliquem sanctum præter beatam virginem esse præseruatum à peccato originali; ergo etiam erit dignus nota qui dixerit datum fuisse priuilegium, de quo agimus alicui sancto præterquam beatæ virgini. *Respondetur* negando consequentiam, & ratio disparitatis sumitur ex inæqualitate ipsorum priuilegiorum & fundamentorum, propter quę dicimus ea fuisse communicata alicui sancto, nam præseruari à peccato originali multo maius est priuilegium quam habere potentiam sufficientem ad vitandum omnia peccata venialia per totam vitam. Et ideo etiam maius fundamentum requiritur ad dicendum primum priuilegium fuisse datum alicui sancto quam ad dicendū fuisse datum ei secundum, & ex consequenti quamuis vt dicamus sine nota temeritatis aliquem sanctum fuisse præseruatum à peccato originali, requiratur definitio vel saltem approbatio virtualis Ecclesiæ, tamen vt eundem dicamus habere potentiam ad vitandum omnia peccata venialia, sufficient testimonium aliquorum sanctorum aut coniecturæ probabiles. *Sicut* etiam quia maius priuilegium est habere potentiam ad vitandum omnia peccata venialia, quam habere specialem reuelationem de propria prædestinatione aut perseuerantia requiritur maius fundamentum ad asserendum fuisse datum alicui sancto primum quam secundum.

Et non obstant ea quæ pro Catharino sunt proposita, *nam ad probationem* de aliquibus sanctis in communi. Respondetur in primis idem argumentum fieri posse de præseruatione à peccato originali.

Et deinde dico præponderare rationem propter A quam concilium Tridentinum sect. 5. decreto de peccato originali num. 5. dicit concupiscentiam manere in baptizatis, scilicet ad agonem. *Et ad primam probationem* de Ioanne. Respondetur illis verbis hymni ecclesiastici significari studium Ioannis ad vitandum etiam leuissima peccata, non tamen eum id fuisse reipsa assecutum vt omnia vitauerit. *Et ad secundam probationem* dico sufficere Ioannem fuisse ab vtero matris sanctificatum, & confirmatum in gratia vt ecclesia posset merito celebrare eius natiuitatem quia ex eo tempore habuit sanctitatem immutabilem & inamissibilem ex suppositione confirmationis, quæ tamen ratio non habet locum in alijs sanctis. *Et ad tertiam probationem* quantum ad testimonium ATHANASII. Respondetur in eo per crimen non intelligi quodcunque peccatum, sed solum mortale iuxta doctrinam AVGVSTINI tomo septimo, libro primo contra duas epistolas, Pelagian. cap. 14. vbi sic ait: *multi quippe baptizati fideles sunt sine crimine, sine peccato autem in hac vita neminem dixerim. Et quantum* B ad alia duo testimonia Respondetur GREGORIVM & BEDAM vt ostendant iniquissimam fuisse Ioannis damnationem ad mortem, vti illo modo loquendi, quo non tantum significant Ioannem non commisisse peccatum aliquod graue dignum morte, sed etiam in nullo actu extremo commisisse peccatum quod iudicio humano possit cognosci, cum quo stat eum potuisse habere peccata venialia occulta alijs imo & sibi. Neque CANISIVS his & alijs testimonijs vult probare Ioannem vixisse omnino sine peccato; sed habuisse excellentem gradum sanctitatis & gratiæ contra sectarios.

VLTIMA CONCLVSIO. *Per paruum temporis spatium potest homo iustus cum auxilio quod secundum legem ordinariam datur esse sine aliquo peccato veniali & reatu peccati*. In hac etiam conueniunt expositores DIVI THOMÆ. VEGA lib. 14. sup. concilium Tridentinum cap. 19. SOTVS libro tertio de nat. & gratia, & libero arbitrio cap. 4. in fine explicationis tertiæ conclusionis, & DRIEDO lib. 1. de gratia & libero C arbitrio cap. 5. parte secunda in explicatione tertiæ sententiæ. *Et probatur primo* testimonijs sanctorum, nam HIERON. libr. 3. aduersus Pelagianos capite primo sic ait: *ego impossibile hoc in homine esse respondeo, scilicet sine peccato esse: non quia statim à baptismate homo peccato non careat: sed illud tempus, quando sine peccato est, nequaquam possibilitati humanæ, sed Dei gratiæ deputatur*, & circa finem eiusdem capitis ita inquit: *hoc & nos dicimus, posse hominem non peccare, si velit, pro tempore pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus, quamdiu chorda nullo vitio laxatur in cithara: quod si paululum remiserit, quo modo qui aduerso flumine Lembum trahit, si remiserit manus, statim retro labitur, & fluentibus aquis quo non vult ducitur: sic humana conditio si paululum se remiserit, discit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit*. Et cap. 4. repetens principium huius sententiæ sic ait; *hoc est quod tibi in principio dixeram; in nostra esse positum potestate, vel peccare, vel non peccare, sed hoc pro modo, & tempore, & conditione fragilitatis humanæ*. Et paucis interpositis: *nec quia ad breue*

possum

possum coges me vt possim fugiter. Et AVGVSTINVS tomo septimo, libro de natura & gratia à capite 62. vsque ad 65. eandem sententiam confirmat authoritate HILARII, AMBROSII, HIERONYMI, CHRYSOSTOMI, & beati SIXTI Romani Pontificis. Et DIVVS THOMAS tertia parte, quæst. 79. artic. 4. ad secundum, cum in argumento probasset non posse remitti per Eucharistiam omnia peccata venialia, quia alias sequeretur frequenter aliquem absque omni peccato contra illud 1. Ioannis 1. *si dixerimus quia peccatum non habemus*. Et ita respondet, *illud verbum non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis: sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus*.

Secundo probatur ratione sumpta ex primo testimonio HIERON. quia per bonam susceptionem baptismi consequitur quis remissionem omnium peccatorum venialium, & totius pœnæ eis respondentis, vt ostendit DIVVS THOMAS tertia parte, quæst. 69. articulo primo & secundo, & non est necesse eum continuo peccare, ergo poterit per breue temporis spatium permanere sine vllo peccato veniali, & sine eius reatu.

B

Confirmatur, quia potest homo iustus vel per feruentissimum actum charitatis, vel per aliqua sacramentalia consequi remissionem omnium peccatorum venialium quo ad culpam, & per indulgentias & opera satisfactoria, etiam quo ad pœnam, ergo pro illo momento quo hæc omnia finiantur, erit liber ab omnibus peccatis venialibus, & ab eorum reatu. Et vlterius, ergo si cum Dei gratia adhibeat illud studium ad vitandum omnia peccata venialia, quo viri perfectissimi conantur vitare etiam leuissima poterit permanere in eodem statu saltem per breue aliquod spatium temporis.

Et si quæras quantum sit hoc spatium temporis? Respondent VEGA & SOTO locis citatis esse integrum diem. Sed DRIEDO loco citato non audet definire quantum sit. Et mihi videtur non esse spacium vnius integri diei, sed ad summum trium vel quatuor horarum, tum quia facillimum est incidere in peccata venialia minutissima quæ ex surreptione committuntur, vt constat ex ratione D. THOMÆ, in hoc articulo, tum etiam quia CONC. TRIDENTINVM sessione 6. decreto de iustificatione cap. 11. & sancti peccata venialia appellant quotidiana, quia quotidie committuntur, & tandem quia HIERONYM. AVGVST. & DIVVS THOMAS locis supra citatis, minus spatium quam integri diei videntur significare, imo DIVVS THOMAS, quamuis nomine non intelligat præcise vnam horam; sed tempus breuissimum non potest explicari de die integro. Vnde AVGVSTINVS tomo nono in append. homilia 2. in Apocalyp. sic ait: *non tantum laici, sed etiam sacerdotes vna die esse non debent sine pœnitentia, quia nullus dies est in quo homo possit esse sine peccato*. Aliqui etiam hoc probant, quia Prouerb. 24. dicitur. *Septies*, id est sæpe, *in die cadit iustus*, quod de leuibus & venialibus peccatis iustorum intelligendum esse dicunt super eadem verba. LYRAN. gloss. ordin. BEDA & author commentariorum in prouerbia, qui sub nomine

C

A

HIERONYMI circumferuntur.

Sed ex illo loco parum probatur; quia in eo non habetur in die, & quamuis non exponatur solum de casu in tribulationes ad humilitatem perducentes, vt videtur exponi ab AVGVST. tomo quinto, lib. 11. de ciuitate cap. 31. Sed etiam de casu in peccata venialia poterit habere hunc sensum: noli scrutari vitam & actiones iusti, quia licet frequenter cadat in ea peccata sine quibus hæc vita peragi non potest, ab eis omnibus facile resurget, ex quo nullo modo probatur non posse iustum per totam diem vitare omnia peccata venialia.

Sed obiicies, quia 1. Ioannis 1. dicitur: si dixerimus quia peccatum non habemus &c. & in CONC. TRIDENT. loco nunc citato & expressius Milleuitano can. 8. definitum est quemcunque iustum suo nomine veraciter dicere *dimitte nobis debita nostra*, & tamen si per aliquas horas posset iustus esse sine omni peccato, etiam posset tunc cum veritate dicere se peccatum non habere, & pro eodem tempore non posset proprio nomine veraciter dicere, dimitte nobis debita nostra.

Respondetur quantum ad verba Ioan. 1. cum DRIEDONE loco citato iustum qui illo tempore est sine peccato non posse id cognoscere, cum neque sciat an præstiterit omnia quæ requiruntur ad obtinendum remissionem omnium peccatorum venialium, neque an tunc cum ea præstabat cōmiserit aliquod peccatum veniale, & ideo non posse vere & sine præsumptionis nota dicere se nullum habere peccatum quod videtur. docere AVGVST. to. 7. lib. de perfectione iustitiæ c. 19. vbi circa illud Prouerb. 20. *quis gloriabitur castum se habere cor*, sic ait: *quantalibet enim iustitia sit praditus homo, cogitare debet, ne aliquid in illo quod ipse non videt inueniatur esse culpandum. Et ex* hoc patet quid sit respondendum quantum ad illa verba, *dimitte nobis &c.* nam cum vnusquisque possit & debeat merito timere an habeat aliquod peccatum vel alicuius peccati reatum, cuius nondum remissionem obtinuerit, hoc satis erit vt vere & ex corde postulet dimitti sibi peccata quod etiam sic docet HIERON. lib. 3. contra Pelagianos cap. 5. vbi explicans quomodo illi qui de fonte baptismatis procedunt sine vitio, iubeantur dicere, *dimitte nobis debita nostra*, ita inquit: *non humilitatis mendacio, vt tu interpretaris, sed pauore fragilitatis humanæ suam conscientiam formidantis*, & contra hanc sententiam sic explicatam non habet vim hæc obiectio, quæ aliquibus videtur difficilis: iustus per tres aut quatuor horas cum auxilio quod secundum legem ordinariam respondet gratiæ, potest viuere sine peccato, ergo si postquam peruenit ad perfectum vsum rationis, viuat tantum per illas tres aut quatuor horas, poterit per totam vitam cauere omnia peccata venialia, quod est contra testimonia conciliorum citata pro prima conclusione. *Nam* responderi potest conc. per tempus vitæ intelligere tempus diuturnum & longum, vt explicui in solutione secundæ difficultatis positæ circa eandem primam conclusionem.

§ 3. Sol-

§. 3. *Soluuntur argumenta adducta in principio.*

AD ARGVMENTVM positum in principio huius dubij Respondet VEGA lib. 14. super Conciliū Trid. c. 20. concedendo antecedens, & distinguendo consequens, *si enim* intelligatur de potentia morali quæ ita sit ab impedimentis expedita vt facile possit in actum reduci, dicit esse negandam consequentiam, *si tamen* intelligatur de potentia physica aut metaphysica, quæ sit virtus sufficiens ex parte principij tamen ita impedita vt nunquam sit in actum reducenda, dicit esse concedendam consequentiam.

Et ad eius probationem dicit vt non vitare omnia peccata venialia possit nobis imputari ad culpam, & punitionem sufficere potentiam physicam ad vitandum ea. Et eodem modo Respondet ibidem ad tres confirmationes & latius c. 21. sequenti, vbi eis vtitur ad probandum suam sententiam de potentia sufficienti physice siue quantum est ex parte principij ad vitandum omnia peccata venialia per totam vitam & hæc solutio placet multis ex recentioribus expositoribus D. THOMÆ; & videtur eam insinuare SOT. lib. 3. de natura & gratia cap. 4. in explicatione tertiæ conclusionis vbi inquit non ideo dici impossibile vitari omnia peccata venialia, quia non possit per gratiam Dei fieri, sed quia nondum est factum neque fiet.

Sed contra eam sufficiant quę dixi in responsione ad tertiam difficultatem positam circa primam conclusionem, & ex eis etiam potest impugnari id quod alij addunt, scilicet, Deum quantum est de se esse paratum, vt si iustus bene vtatur prioribus auxilijs quibus eum vocat ad perfectionem & ad studium vitandi quæcunque leuia peccata det ei maiora auxilia quibus per aliquod tempus, & postea per maius, & consequenter per totam vitam possit omnia vitare, quia si Deus est paratus dare huiusmodi auxilia sufficientia ad vitandum omnia peccata venialia per totam vitam, sequitur in primis iustum posse peruenire ad eum gradum perfectionis & sanitatis in quo cum auxilijs ipsi debitis ex communi lege gratiæ siue quæ Deus est paratus ei conferre, possit vitare omnia peccata venialia per totam vitam, cuius contrarium est ostensum in secunda conclusione.

Et deinde sequitur iustum per hęc auxilia habere potentiam ad vitandum omnia peccata venialia, non solum physicam, sed etiam moralem & reducibilem in actum, quia huiusmodi auxilia non solum crescunt respectu temporis, sed etiam respectu difficultatum & impedimentorum, & hoc est repugnans ipsi solutioni.

Et tandem sequitur potētiam ad vitandum omnia peccata venialia per totam vitam non posse appellari speciale priuilegium, quia auxilia quę Deus secundum communem legem gratiæ est paratus dare ijs qui bene vtuntur prioribus auxilijs, non habet rationem priuilegij, quod est contra definitionem Concilij Trid. explicatam in citata responsione.

SECVNDO Respondet Bellarminus tom. 3. lib. 4. de iustificatione cap. 14. in solutione quartæ ob- A iectionis negando antecedens, si intelligatur de culpa proprie sumpta, quia sicut peccatum veniale non est propriè contra legem, sed præter ita neque est proprie, & simpliciter culpa, sed imperfecte & secundum quid, & de ijs quę solum hoc modo imputantur ad culpam, negat consequentiam. *Et ad primam probationem* antecedentis dicit illa testimonia principaliter esse intelligenda de peccato mortali. *Et ad secundam* negat antecedens si intelligatur de obiecto dissono vel contrario rectę rationi quia illud obiectum scilicet, committendum est aliquod peccatum veniale, non est contrarium rectæ rationi, sed præter eam. *Et ad probationem* consequentiæ videtur concedere posse nobis imputari ad culpam secundum quid, & imperfectum id ad quod vitandum non habemus potestatem.

Sed hac solutio mihi non placet primo quia AVG. tom. 7. lib. de perfectione iustitiæ c. 8. respondens huic argumento proposito nomine Celestij: præceptum est homini vt absque peccato sit, ergo potest esse absque peccato, atque adeo vitare omnia peccata venialia, ita inquit, *ad hoc respondemus non vtrum præceptum sit quæritur, quod valde manifestum* B *est, sed ipsum quod præceptum esse constat, vtrum in corpore mortis huius possit impleri, &c.* Et inferius dicit hoc præceptum contineri in illo diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota mente tua, quia non diligitur Deus ex tota anima quamdiu caro concupiscit aduersus spiritum quod non dicit propter solum motum carnis, sed propter consensum saltem interpretatiuum voluntatis in eum. De quo agendum est in materia de peccatis.

Secundo, quia si hæc solutio esset sufficiēs sequeretur non posse hoc argumento probari iustum cum omnibus auxilijs gratiæ habere vires ad vitandum singula peccata venialia per se sumpta, imo neque vnum solum, quia non conuenit magis proprie vni soli esse cōtra legem aut imputari ad culpam, & pænam quam omnibus simul sumptis.

Confirmatur ex illa sententia AVGVSTINI recepta ab omnibus Theologis *peccatum in tantum est peccatum in quantum voluntarium*, de qua est agendum in materia de peccatis; ergo eodem modo quo peccatum veniale fuerit peccatum aut C culpa erit etiam voluntarium atque adeo in voluntate erit potentia ad vitandum ipsum.

Vltimo quia quamuis non vitare omnia peccata venialia non esset proprie contra præceptum, atque adeo neque proprie imputaretur ad culpam est proprie contra diuinam exhortationem, & non solum repugnat Deo obligare, sed etiam exhortari ad id quod etiam per vires ordinarias gratiæ est nobis impossibile.

TERTIO Respondent VALENT. 1.2. disp. 8. q. 1. punct. 5. in solutione 5. argumenti & alij imputari ad culpam non vitare omnia peccata venialia, non ratione alicuius communis præcepti obligantis ad non peccandum, sed ratione particularium præceptorum obligantium ad vitandum singula peccata, & ideo solum posse inferri in consequenti dari in nobis potentiam ad vitandum singula peccata venialia, & non ad vitandum omnia; *Sed de hac* solutione egi art. 4. præcedenti.

QVARE aliter Respondetur distinguendo antecedens, *si enim sit* eius sensus imputari

homini ad culpam non vitare omnia peccata venialia, quia non vitat omnia in communi, aut collectiue sumpta negandum est, quia sicut in hoc nō potest includi exercitium alicuius actus, aut omissio voluntaria exercitij debiti, cum exercitium versetur circa singularia, ita neque potest reperiri imputatio ad culpam, vel peccatum. *Si tamen sensus* sit imputari non vitare omnia quia non vitat singula in particulari aut diuisiue, concedendum est, quia in hoc includitur exercitium actus moralis, vel omissio exercitij debiti, & ideo neganda est consequentia, quia non potest valere nisi antecedens sit verum in priori sensu, cum solum possit inferri esse in nobis potentiam ad vitandum id quod si non vitamus imputatur secundum se, & ratione sui ad culpam.

Et ad primam probationem antecedentis dico in illis testimonijs scripturæ præcipi in communi vt non peccemus ratione singulorum peccatorum.

Et ad secundam probationem dico illud obiectum, scilicet committendum est aliquod peccatum, posse sumi duobus modis, nempe *vt obiectum* determinatum alicuius actus nostræ voluntatis, vt cum quis dicit volo committere aliquod peccatum veniale, *& vt affectus* siue potius defectus qui sequitur ex impotentia & imbecillitate voluntatis, *si priori modo* sumatur est dissonum secundum se rectæ rationi: *si tamen* sumatur posteriori modo non est dissonum secundum se, sed ratione singularis peccati quod committitur. Et hæc solutio colligitur aperte ex D. THOMA, quia in corpore huius articuli sic ait: *enim* (scilicet appetitus sensualitatis) *motus singulos quidem ratio reprimere potest* (& ex hoc habent rationem peccati & voluntarij) *non autem omnes*, & supra q. 74. art. 3. ad secundum, ita inquit, *& ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus*, scilicet sensualitatis, *propter corruptionem prædictam, sed solum sufficit ad rationem peccati voluntarij quod possit vitare singula*. Et sensus horum verborum non est, vt quidam volunt sufficere potentiam ad vitandum singula peccata venialia, vt sit peccatum & voluntarium non vitare omnia collectiue, quamuis ad hoc non sit in homine potentia sine speciali priuilegio, sed potius è conuerso non obstante hac impotentia ad vitandum omnia peccata venialia collectiue sumpta sufficere potentiam ad vitandum singula, ad hoc vt singula peccata venialia habeant rationem voluntarij & peccati. Quare D. THOMAS supponit rationem peccati & voluntarij, atque adeo imputabilitatis ad culpam non consistere immediate in eo, quod est vitare omnia peccata venialia collectiue sumpta, sed in eo quod est non vitare singula, & decet sufficere ad hoc potentiam ad vitandum singula sine potentia ad vitandum omnia.

Et si obijcias explicari aliter à D. THOMA in hoc artic. ad 1. qua ratione non obstat in potentia ad vitandum omnia peccata collectiue ne in singulis peccatis reperiatur ratio peccati & voluntarij: nam cum proposuisset hoc argumentum nullus peccat in eo quod vitare non potest vt AVGVSTINVS docet; ergo si homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum videtur quod peccando non peccet, non respondet peccare tunc hominem quia habet potentiam sufficientem ad

A vitandum singula peccata, quamuis careat potentia ad omnia vitandum, sed quia prouenit ex eius defectu non habere hanc potentiam ad vitandum omnia quia nō vult se præparare ad gratiam sine qua non habebit eam. *Respondetur* D. THOMAM ibi non loqui de peccatis venialibus, quia respectu eorum non esset vera sua doctrina, cum non sufficiat gratia habitualis cum suis auxilijs ad habendum potentiam ad vitandum omnia collectiue, sed de peccatis mortalibus ad quę committenda sicut requiritur plena & perfecta deliberatio, ita & perfecta aduertentia ad vitandum omnia, vt dicam dubio sequenti; at vero in locis citatis loquitur de peccatis venialibus, quæ possunt sine plena & perfecta deliberatione committi; *Et si adhuc* sic obijcias, non potest homini aut Angelo imputari ad culpam v. g. non elicere actum intellectionis aut voluntatis in singulis instantibus horum aut non efficere diuisionem singularum partium continui neque de hoc potest imponi ei à Deo præceptum, & tota huius ratio est impotentia ad id præstandū in omnibus instātibus collectiue sumptis, aut circa omnes partes continui collectiue sumptas; ergo similiter non potest imputari homi-
B ni ad culpam non vitare singula peccata venialia, si non habet potentiam ad vitandum omnia collectiue.

Respondetur negando antecedens si intelligatur de singulis instantibus, aut de singulis partibus continui sumptis diuisiue, hoc est per se, & sine ordine ad reliqua instantia vel ad reliquas partes, quia in quocumque instanti determinato, & per se sumpto est liberum homini elicere talem actum & quamcumque partem continui ita sumptam potest diuidere, secus tamen esset posito illo ordine ad reliqua instantia, vel ad reliquas partes quia tunc mutaretur sensus diuisiuus in collectiuum, & idem est dicendum de peccatis venialibus, quamuis impossibilitas non proueniat ex eorum infirmitate, sicut in partibus & instantibus, sed ex infirmitate principij.

Ad primam confirmationem concedendum est antecedens, *si intelligatur* de omnibus peccatis ratione singulorum, & negandum *si intelligatur* de omnibus secundum se & ratione sui, quia sicut nullus peccat immediate, quia non vitat omnia in communi, sed quia non vitat singula, ita neque
C tenetur vitare omnia nisi ratione singulorum; *& eodem modo* est distinguendum consequens, *si enim* intelligatur de viribus ad vitandum singula peccata concedenda est consequentia, *si tamen* intelligatur de viribus ad vitandum omnia collectiue, debet negari. *Neque probatio* antecedentis & consequentis aliud conuincit.

Ad secundam confirmationem. Respondetur cum CASSIANO collatione 9. cap. 22. in illis verbis peti duo. *Primum est* ne in tentatione positi superemur ab ea, quod est petere gratiam ad resistendum tentationi: Alterum est ne Deus permittat nos tentari à Dæmone supra id quod possumus, & quantum ad primum sequitur cum D. THOMAS 22. quęst. 83. art. 9 quamuis per liberationem à malo intelligat liberationem à pœnalitatibus huius vitæ. *Si tamen* quis illa verba intelligat de gratia ad vitandum peccata, dicat ea referri ad singula peccata, & non ad omnia collectiue.

Ad ter-

A *Ad tertiam* confirmationem nego sequelam, quia vt dicebam in solutione argumenti principalis, obiectum huius actus, volo non vitare omnia peccata venialia est intrinsece dissonum rectæ rationi, quia in tali obiecto, quod est non vitare omnia peccata venialia includitur virtualiter committere aliquod. *Et ex hoc patet* solutio ad probationem, quia quamuis vitare omnia peccata venialia sit nobis impossibile sine speciali priuilegio, tamen in opposito quod est non vitare omnia continetur virtualiter committere aliquod peccatum in particulari, & ideo non licet aut velle hoc, aut nolle illud. *Et non est eadem* ratio de actu nolendi id quod non est nobis possibile sine miraculo v.g. restituere visum cæco, quia eius oppositum, quod est non restituere non est intrinsece dissonum rectę rationi cum neque formaliter, neque virtualiter includat aliquid malum.

CIRCA tertiam conclusionem est,

III. DVBIVM.

B *Vtrum homo in statu naturæ corruptæ, qui est in peccato mortali possit solis viribus suæ naturæ cum concursu generali Dei & sine auxilio gratiæ vitare per longum tempus omnia peccata mortalia quæ opponuntur legi naturali?*

ET pro titulo Nota ex ijs quæ obseruaui circa titulum huius articuli & latius circa tutulum art. 4. præcedentis nomine auxilij gratiæ comprehendi omne donum superadditum naturæ siue sit habituale siue actuale, & addi illa verba per longum tempus vt distinguatur hoc dubium ab alio simili explicato in art. 4. præcedenti circa obseruationem omnium præceptorum obligantium sub mortali.

§. 1. *Adfert varias sententias.*

IN HAC re sunt variæ sentētię. *Prima est*, eorum C qui absolute asserunt posse hominem in hoc casu viribus suę naturæ sine vllo auxilio gratiæ tam habituali quam actuali vitare omnia peccata mortalia, & in ea conueniunt DVRAND. in 2. dist. 28. q. 3. & 4. SCOT. eadem d. q. 1. §. ad quæstionem, & §. contra hoc arguitur, & GABR. q. 1. conclusione 3. imo & D. THOMAS eadem d. q. 1. art. 2. in corpore, & ad probandam eam possunt deseruire omnia argumenta quibus art. 4. præcedenti in dubio circa secundam conclusionem probauimus primam sententiam eorum qui asserunt posse hominem in eodem statu sine auxilio gratiæ adimplere omnia præcepta legis naturalis obligantia sub mortali, si addamus circumstantiam longi temporis, quia idem est adimplere omnia hęc præcepta per longum tempus, & vitare omnia peccata contra ipsa. *Et nunc* in particulari probatur primo, quia homo tenetur vitare singula peccata mortalia prout occurrunt, scilicet successiue nullo prætermisso; ergo & potest vitare singula nullo prætermisso, & vlterius ergo absolute potest vitare omnia prout occurrunt successiue per idem tempus; *antecedens patet*, quia alias non imputaretur homini ad culpam nō vitare singula peccata prout occurrunt nullo prętermisso, quia nihil potest imputari ad culpam, nisi supposita obligatione ad ipsam; *Et prima consequentia* etiā patet, quia alias obligaretur homo ad impossibile, quod multis testimonijs probaui esse absurdum art. 4. præcedenti, in dubio circa secundam conclusionem art. in 3. argumento primæ opinionis; *Et secunda probatur*, quia in indiuiduis si sint numero finita, bene valet argumentum, à singulis sumptis successiue nullo excepto ad totam collectionem siue ad omnia sumpta etiam successiue; quod sic ostendo: tota indiuiduorum collectio, aut omnia ea si sumantur successiue non important aliquid amplius quam singula nullo excepto, neque quoad numerum cum vtrobique includantur omnia indiuidua, neque quoad modum, cum vtrobique sumantur successiue; ergo in hoc genere arguendi non potest assignari defectus propter quem non valeat consequentia; & tale argumentum conficitur ex consequentibus illarum duarum consequentiarum, si supponamus id quod est certum, scilicet numerum peccatorum mortalium quæ possunt occurrere in longo tempore, aut etiam in tota vita esse finitum.

Secundo non posse hominem vitare omnia peccata mortalia in casu posito, neque prouenit ex impotentia physica ad id præstandum, neque ex impotentia morali; ergo simpliciter potest homo ea vitare, *consequentia patet*, quia non posse importat defectum potentię, atque adeo impotentiam, *& antecedens* probatur inprimis quoad priorem partem, quia alias sequeretur potentiam liberi arbitrij ad vitandum peccata esse intrinsece, & secundū suam entitatem limitatam, ita vt non possit extendi ad omnia quæ possunt occurrere in lōgo tempore. Et ex hoc sequitur vlterius liberum arbitrium, cum successiue vitat peccata, posse deuenire ad certum aliquod & determinatum peccatum, quod non possit vitare, quod est absurdum.

Prima consequentia patet, quia potentia physica cuiuscunque principij actiui consistit in virtute intrinseca eiusdem principij, qua possit extendi ad talem vel tantum effectum; ergo & impotentia physica consistit in limitatione eiusdem virtutis qua non possit extendi ad tantū effectum; *Et ex hoc* probatur secunda cōsequentia, quia omnis potentia limitata secundū suam intrinsecam entitatem habet terminū quoad sphæram suæ actiuitatis, vltra quem non potest extendi; ergo si potentia liberi arbitrij est ita limitata, habet terminum quoad numerum peccatorum mortalium, quę potest vitare in longo tempore, ita vt postquam peruenerit ad hunc terminum, non possit vlterius progredi vitando aliud peccatum quod de nouo occurrat, vt autem ostendatur absurditas huius consequentis, ponamus terminum hunc esse numerum octo peccatorum, & hoc posito sic argumentor, vel octauum peccatum est terminus intrinsecus, hoc est ad quem liberum arbitrium possit pertingere, & non vlterius progredi, vel terminus extrinsecus hoc est, ad quem non possit pertingere, & ad quemcunque minorem possit.

Si dicatur primum, sequitur liberum arbitrium postquam vitauerit octauum peccatum, non posse extendi ad vitandum nouum quod statim aut elapso paruo tẽpore occurrat, quia est extra sphæram suæ actiuitatis, atque adeo non vitando peccatum mortale cum plena & perfecta deliberatione, non peccare mortaliter quia nullus peccat in eo quod vitare non potest.

Secundum etiam dici non potest, quia cum numerus peccatorum contentus citra octauum sit finitus, & determinatus, poterit fieri idem argumentum de vltimo eorum quod est septimum respectu octaui.

Et deinde probatur idem antecedens quoad posteriorem partem, tum quia impotentia moralis non consistit in defectu virium ex parte principij actiui, sed in difficultate propter impedimenta extrinseca, ergo liberum arbitriũ poterit sua intrinseca virtute superare aliquando licet raro hãc difficultatem & vitare omnia peccata mortalia, tum etiam quia sequeretur esse aliquando tam difficile vitare aliquod determinatũ peccatũ mortale sicut vitare omnia per totam vitam, atque adeo in tali casu esse concedendum hominem nõ posse vitare vnum determinatum peccatum mortale. *Probatur sequela*, quia poterunt occurrere tentationes tam vehementes, & aliæ circumstantiæ respectu alicuius determinati peccati vt æquiualeant difficultati prouenienti ex numero peccatorum & longitudine temporis.

Tertio, si tempus longum intra quod nõ potest homo lapsus vitare omnia peccata mortalia sit spatium vnius anni, & intra ipsum non occurrat nisi vnum peccatum mortale vitandum poterit homo viribus suæ naturæ, & sine auxilio gratiæ vitare tale peccatũ, ergo eodem modo poterit vitare alia quæ intra idem tempus occurrant; *antecedens patet*, quia iuxta sententiã D. Tho. in hac conclusione potest talis homo vitare vnum peccatum determinatum, imo & quodcunque in particulari, *& consequentia* probatur, *tum* quia homo vitando vnum peccatum, & vincendo vnam tentationem non redditur impotẽtior aut imbecillior, sed potius fortior ad vitandum alia peccata & vincendum alias tentationes propter assuefactionem ad bonum, *tum* etiam quia si homo non vitaret priora peccata, posset vitare posteriora, quamuis per peccatum diminuantur naturalia in ordine ad bonum ergo multo melius, si vitet priora peccata, poterit vitare succedentia quia bene operando non solum non minuuntur vires ad bonum sed etiam augentur.

Vltimo alias sequerentur duo inconuenientia. *Primum est* posse aliquem certo scire se esse in gratia, contra id quod dicemus infra q. 112. art. 5. *Probatur sequela*, quia potest quis certo cognoscere se in longo tempore non habuisse plenam & perfectam deliberationem committendi aliquod peccatum mortale, sicut requiritur ad peccandum mortaliter. *Secundum est*, teneri eũ qui certo scit se commisisse aliquod peccatum mortale, vti statim remedio aliquo, scilicet sacramẽto pænitentiæ vel contritione vt resurgat à peccato & sit in gratia, quod est contra communem sententiam Theologorum, & contra veritatem vt ostendi solet in addit. ad 3. partem q. 2. art. 3. *Et probatur sequela*, quia si existens in peccato mortali non potest longo tempore vitare omnia peccata mortalia, ergo est in periculo probabili peccandi mortaliter, & ex consequenti tenetur vti aliquo ex prædictis remedijs vt exeat ab illo periculo, & ex consequenti à peccato. *Patet hæc consequentia*, quia præcepto diuino tenemur vitare pericula probabilia incidendi in peccatum mortale, vt colligitur ex illo Ecclesi. 3. *qui amat* periculum peribit in illo.

SECVNDA sententia est CAIETANI in hoc articulo §. verum quia, & expressius §. verum aduerte; vbi supponit duobus modis posse aliquem esse in peccato mortali, *primo* non solum facto, sed etiam affectu, siue formaliter, siue virtualiter, vt cum quis aut scit se esse in peccato mortali & nõ prouidet sibi de remedio, hic enim formaliter scit, & vult se esse in peccato: aut scit se fecisse aliquem contractum quem ex ignorantia iuris putauit non esse peccatum mortale, cum tamen re vera sit peccatum, & nullo vtitur remedio, hic enim non formaliter sed virtualiter, & interpretatiue vult se esse in peccato, quia vult esse in eo facto quod culpabiliter ignorat esse peccatum mortale.

Secundo modo solum facto, vt cum quis sine vlla ignorantia commisit peccatum mortale, & vel oblitus est eius, & adhibita diligentia, licet non sufficienti ad examinandum se ipsum non recordatur eius, vel si non est oblitus, conuertitur ad Deum per dolorem insufficientem, quem putat esse contritionem, cum reuera non sit, hic enim quamuis reipsa & de facto sit in peccato tamen neque scit, neque vult se esse in peccato mortali aut in aliquo facto habente peccati mortalis rationem. Et hoc supposito statuit duas propositiones. *Prima est*, eum qui priori modo est in peccato mortali non posse longo tempore vitare omnia peccata mortalia. *Secunda est*, eum qui posteriori modo est in peccato mortali posse longo tempore vitare omnia peccata mortalia. *Fundamentum* eius quoad primam propositionem est doctrina D. THOMÆ in hoc articulo, de quo agemus postea & fundamentum quoad secundam propositionem, est, quia talis homo non est affectu suo propensus ad malum finem; ergo non habet ex fine præconcepto inclinationẽ intrinsecam ad obiecta consentanea malo fini, cuiusmodi sunt peccata mortalia, atque adeo non erit ipsi impossibile reijcere omnia hæc obiecta.

Confirmatur, quia hic homo computandus est inter eos, qui incipiunt per diuinam gratiam reparari, cuius signum est eum si in illo statu recipiat sacramentum non peccare mortaliter, ergo non est ei impossibile vitare peccata mortalia per quę auertatur à Deo.

TERTIA sententia est aliorum qui ab authoribus primæ dissentiunt quia dicunt hominem in casu posito non posse longo tempore vitare omnia peccata mortalia sine auxilio gratiæ mouentis, & conueniunt cum eis quia dicunt non esse homini ad id necessariam gratiam habitualem ex parte principij, sed solum ex parte termini siue concomitanter, in quantum non continget vt homo existens in peccato præueniatur auxilio gratiæ mouentis ad vitandum peccata mortalia, & vsus hoc auxilio vitauerit omnia peccata mortalia per longũ aliquod tẽpus, quin impetret à Deo maiora auxilia ad pænitentiam & remissionem peccatorũ, & consti-

constituatur statim in statu gratiæ habitualis. *Hanc* sententiam defendit VASQVEZ in breui commentario huius articuli, vbi dicit se eam explicasse disputatione 196. cap. 3 & ex antiquis sequuntur eam RICHARD. in 2. d. 28. art. 1. quæst. 3. vbi inquit esse ad hoc necessariam gratiam saltem gratis datam quamuis art. 2. quæst. 2. dicat requiri gratiam gratum facientem & MARSILIVS in 2. q. 18. art. 2. conclusione 4. & 5. vbi inquit vt homo existens extra gratiam & in peccato mortali permaneat longo tempore in obseruatione præceptorum, & vitet aliud peccatum, requiri & sufficere donum Dei speciale gratis datum, quod dicit forte fuisse in aliquibus philosophis. *Fundamenta* huius sententiæ quoad hanc secundam partem proposita sunt art. 4. huius quæstionis in dubio circa secundam conclusionem articuli.

§. 2. Concludit, hominem in statu naturæ corruptæ in peccato existentem posse cum solo concursu generali vitare singula peccata mortalia contra legem naturalem: non tamen diu. & quot titulis ad hoc indiget gratia.

PRIMA CONCLVSIO. *Homo in casu posito non potest per solas vires naturæ & sine auxilio gratiæ vitare longo tempore omnia peccata mortalia quæ sunt contra legem pure naturalem.* Hæc statuitur contra primam sententiam, & conueniunt in ea omnes præter citatos pro illa sententia. *Et potest probari* eisdem argumentis & testimonijs quibus articulo quarto præcedenti in dubio circa secundam conclusionem articuli probauimus primam conclusionem huic similem de obseruatione omnium præceptorum naturalium obligantium sub mortali: quia in casu huius conclusionis reperitur tota difficultas quæ est in obseruatione omnium illorum præceptorum, & additur alia specialis prouenions ex diuturnitate temporis, & ideo hæc conclusio tam certa est contra primam sententiam sicut illa.

SECVNDO, probatur ratione D. THOMÆ in hoc art. & 3. contra gentes c. 160. quia homo in statu naturæ corruptæ existens in peccato mortali habet multa tam intrinseca quam extrinseca prouocantia ipsum ad peccandum, & in lõgo tempore frequenter, & non potest esse in continua vigilia, & meditatione ad resistendum eis; ergo non potest viribus suæ naturæ, & sine auxilio gratiæ resistere omnibus atque adeo nec vitare omnia peccata mortalia; *consequentia patet*, quia ad agendum contra multa frequenter inclinantia ad malum necessaria est continua vigilantia, & attenta præmeditatio.

Et antecedens quoad priorem partem probatur, quia intra se habet homo rebellionem appetitus contra rationem & voluntatem auersam à Deo vt ab vltimo fine & conuersam ad bonum commutabile vt ad finem vltimum & præconceptum atque præacceptatum hunc malum finem, & ex consequenti propensionem ratione huius mali finis ad obiecta ei conuenientia, & interdum habitus vitiosos: & extra se habet solicitudinem & vehementiam Dæmonis ad tentandum, propter quã dixit Petrus in 1. Epistola c. 5. *fratres sobrij estote & vigilate quia aduersarius vester Diabolus tanquam Leo rugiens circuit quærens quem deuoret*, & Paulus ad Ephes. 6. *nõ est nobis colluctatio aduersus carnem & sanguinem, &c.* & societatem prauorum hominum qui suis exemplis & consilijs inducunt ad peccandum.

Et quoad posteriorem partem probatur, quia imprimis corruptio corporis impedit continuam vigiliam & attentionem, iuxta illud sapientiæ 9. *corpus quod corrumpitur aggrauat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*, & deinde etiam impedit eam quædam naturalis mutabilitas humanæ naturæ, quæ tædio afficitur ex perseuerentia in consideratione & meditatione circa easdem res.

SED obijcies contra rationem hanc, quia vt homo per voluntatem agat contra omnia illa quibus in antecedenti dicitur eum prouocari ad malum, non est necessaria in intellectu continua & attenta eorum præmeditatio; ergo quamuis antecedens sit verum quoad vtramque partem non valet consequentia, *probatur hoc antecedens*, quia in voluntate quantum est ex vi corruptionis naturæ & peccati mortalis nulla est inclinatio habitualis aut quasi habitualis ad consentiendum in aliquod ex illis obiectis præter inclinationem ad bonũ commutabile relictam ex peccato actuali præcedenti, *tũ quia* loquimur de homine cui remissum sit peccatum originale per baptismum, & non habente habitus vitiosos, sed tantum peccatum habituale, *tum etiam* quia D. THO. solum meminit huius inclinationis, cum vt explicaret cur ex inclinatione ad obiecta quæ sunt peccata proueniat difficultas ad vitandum ea, assumpsit hanc propositionem, *homo in occasionibus repentinis*, hoc est subito occurrẽtibus *operatur secundum inclinationem finis præconcepti aut habitus præexistentis*; vt docet Arist. 3. Eth. c. 8. ergo homo sine illa præmeditatione intellectus poterit per voluntatem agere contra prædicta omnia mouentia ad malum, *probatur hæc consequentia*, quia vnusquisque experitur se facile resistere quibuscunque motiuis in materia ad quam non habet inclinationem, & tamen conuersio habitualis, quæ sola manet in hoc casu ex peccato actuali exiguam aut potius nullam importat inclinationem ad operandum cum non sit aliquid positiuum physicum, sed vel priuatiuum vel morale, de quo agi solet in materia de peccatis.

AD HOC CAIETANVS & CONRADVS in hoc articulo & FERRAR. 3. contra gentes c. 160. § ad euidentiam secundi dubij negant antecedens, & ad probationem admittunt non esse in voluntate aliquam inclinationem ad obiecta mala præter conuersionem peccati habitualis ad malum finem, & dicunt eam sufficere vt homo sine continua præmeditatione, non possit non consentire in aliquod obiectum consentaneum eidem fini, atque adeo malum, quod diuersimode explicant; nam FERRAR. & CONRAD. dicunt illam conuersionem nõ esse habitum vitij, sed adhæsionem habitualem voluntatis, ad finem inordinatum, hoc est ad bonũ commutabile, & hanc adhæsionem esse inclinationem habitualem voluntatis ad obiecta consentanea eidem fini.

Sed hæc explicatio mihi videtur insufficiens, quia de hac adhæsione habituali voluntatis potest proponi eadem difficultas, cum non possit negari adhæsionem hãc esse ipsam conuersionẽ habitualem quæ includitur in peccato habituali. CAIET. vero dicit

dicit illam conuersionem esse affectū habitualem ad peccatum vt ad vltimū finem,& ad permanendum in eo,& consequenter etiam esse inclinationē habitualem ad alia obiecta consentanea eidem fini atque adeo mala.

Sed similiter contra hanc explicationem potest proponi eadem difficultas, quia etiam de hoc affectu habituali est concedendum esse ipsam conuersionem peccati habitualis. Et ideo aliter RESPONDETVR ad probationem illius antecedentis negando antecedens.

Et ad primam probationem Respondetur, ipsam voluntatem quatenus est inclinatio ad bonum totius, esse etiam consequenter inclinationem ad bonum appetitus sensitiui,& hanc inclinationem esse satis vt sit homini difficile imo & impossibile non consentire in aliquod ex illis motiuis, si non seipsum cohibeat continua & attenta præmeditatione rationis.

Et ad secundam probationem concedo D. THOMAM dixisse inclinationem habitualem quę est ipsa conuersio peccati habitualis esse causam vt homo non possit vitare omnia peccata mortalia, non quia inclinet physice ad ipsa peccata, sed quia inclinat moraliter & media conceptione intellectus neque quia sit causa adæquata, cum articulo sequenti doceat etiam iustificatos, qui carent prædicta inclinatione habituali non posse vitare omnia peccata mortalia per longum tempus viribus naturę & sine speciali auxilio, sed quia vera est causa & propria, respectu eius qui est in peccato mortali,& non prætermisit D. THOMAS occasionem, & causam adæquatam quæ est rebellio appetitus sensitiui imo paulo superius meminerit eius cum agebat de peccatis venialibus,& propterea noluit iterum agere de ea.

Est autem obiter aduertendum D. THOMAM non appellasse illas occasiones peccandi quæ occurrunt ex prædictis motiuis subitaneas quia excludant deliberationem plenam, & perfectam quæ requiritur ad peccatum mortale, scilicet per quam cognoscatur esse peccata mortalia,& contra Deum, sicut male ipsum intellexit DVRAND. in 2.d.28. q. 3.n.8. sed quia impedit maiorem deliberationem per quam cognoscatur hoc idem magis in particulari scilicet quoad miseriam quam includit, quia ex eius perfecta cognitione moueretur voluntas ad non consentiendum vt recte notarunt CONRAD. in hoc articulo & FERRAR. cap. citato 5. ad secundum Dubium ex D. THOMA de veritate q.24.art.12.

EX HIS sequitur contra secundam sententiam quæ est CAIETANI non esse admittendam limitationem qua ipse vtitur, scilicet, vt hæc D. THOMÆ doctrina intelligatur tantum de hominibus qui sunt in peccato mortali quoad affectum, & non solum quoad factum. *Probatur, tum* quia Concilia, Pontifex,& sancti absolute & sine vlla limitatione asserunt, non posse hominem in hoc statu viribus proprijs vitare omnia peccata mortalia per longum tempus, *tum etiam* quia adæquata causa impotentiæ ad vitandum omnia illa peccata est deordinatio appetitus sensitiui, vt paulo superius dicebam, & hic etiam reperitur in eo qui solum facto,& non affectu est in peccato mortali, quamuis si verum esset quod CAIETANVS, & alij videntur supponere ex D. THOMA, scilicet, causam adæquatam huius impotentię esse propensionem habitualem inclusam in peccato mortali cum auersione à Deo, satis consequenter loquatur CAIETANVS.

A

SECVNDA CONCLVSIO. *Tribus modis requiritur gratia habitualis ex parte principij in casu posito ad vitandum per longum tempus omnia peccata mortalia, scilicet tanquam remouens prohibens, in quantum aufert inclinationem ad oppositum, quæ est ipsa conuersio peccati habitualis, & tanquam causa per se in quantum ipsa cum charitate habituali & reliquis virtutibus infusis dat inclinationem ad bonum, & tanquam conditio sine qua non, in quantum ipsa non præsupposita non dabitur nobis secundum legem Dei ordinariam auxilium speciale requisitum ad vitandum omnia illa peccata.* Hæc statuitur contra tertiam sententiam. *Et in ea supponitur* in communi necessariam esse gratiam habitualem aliquo modo ex parte principij ad vitandum omnia peccata mortalia. Et hoc probatur satis efficaciter testimonio Concilij Mileuitani can.3. adducto in dubio sæpe citato ex articulo quarto in probatione secundæ conclusionis & deinde explicantur in particulari, *tres modi* quibus ipsa gratia habitualis potest nos adiuuare ad vitandum omnia peccata mortalia.

B

Primus est remouendo prohibens, & hic manet explicatus ex doctrina de inclinatione habituali, quæ includitur in peccato habituali ad peccata mortalia explicata in argumento desumpto ex hoc articulo pro præcedenti conclusione: si tamen ei addamus id quod infra, quæstione 113. est ostendendum, scilicet remissionem peccati mortalis atque adeo remotionem impedimenti prouenientis ex prædicta inclinatione habituali esse effectum gratiæ habitualis.

Secundus modus est *dando inclinationem ad bonum*,& hic est satis manifestus ex proprijs rationibus gratiæ & virtutum, nam gratia facit nos consortes diuinæ naturæ & virtutes infusæ dant potentijs in quibus sunt vt in subiecto, vim ad operandum bene in suis materijs.

Tertius est, constituendo subiectum aptum ex lege Dei ordinaria, vt cum eo Deus vtatur peculiari prouidentia & protectione,& det ei specialia auxilia quæ requiruntur vt possit per longum tempus vitare omnia peccata mortalia; & huius rationem assignaui articulo quarto præcedenti in dubio circa secundam conclusionem articuli in probatione secundæ conclusionis. Et nunc possumus addere aliam rationem, scilicet vires ad vitandum omnia peccata mortalia non esse dandas ei qui affectu adhæret peccato & vult in eo permanere.

C

VLTIMA CONCLVSIO. *Homo in hoc casu potest viribus suæ naturæ cum concursu generali Dei, & sine auxilio gratiæ vitare singula peccata mortalia, quæ sunt contra legem pure naturalem.* Ad huius explicationem & vt intelligatur qui authores dissentiant ab ea, *Notandum* est per *singula peccata* intelligi vnumquodque peccatum nullo excepto, si sumatur per se, & sine ordine ad alia etiam successiue occurrentia. Et quamuis difficultas vitandi aliquod peccatum possit prouenire ex triplici capite, scilicet ex difficultate,& grauitate materiæ ad quam obligat præceptum cui opponitur, aut ex vi tentationum tam internarum quam externarum mouentium ad idem peccatum, aut ex longitudine tempo-

temporis in quo peccatum est vitandum, & tentationes vrgent, tamen in hac conclusione non agimus de tertia ratione difficultatis, quia quantum ad eam idem censendum est de vno solo peccato quod de multis longo tempore occurrentibus dictum est in præcedentibus conclusionibus: atque ita *sensus huius est*, nullum esse peccatum tam difficile vt vitetur, siue ratione materiæ, siue ratione tentationum, vt per se sumptum sine ordine ad alia, & in tempore breui non possit in casu posito vitari ab homine per vires suæ naturæ, & sine auxilio gratiæ. Et ab hac conclusione sic intellecta dissentiunt VEGA, qui in opuscul. de iustificatione q. 12. in conclusione dicit esse aliqua peccata adeo difficilia vel ex grauitate materiæ, vel ex maxima vi tentationum, vt homo ad ea vitanda indigeat auxilio gratiæ. Et apponit exemplum in magna abstinentia à cibo & copiosa eleemosina & alijs similibus. Et BELLARMIN. qui tom. 3. lib. 5. de gratia & libero arbitrio cap. 5. dicit idem de peccato incontinentiæ propter illud sapientiæ 8. *sciui quoniam aliter non possem esse continens nisi Deus det*, & 1. Corinth. 7. de continentia virginum & coniugatarum: *vnusquisque donum suum habet ex Deo*, & cap. 7. de quocunque peccato ad quod vitandum necesse sit superare aliquam veram tentationem, propter multa testimonia scripturæ, Conciliorum Pontificum & Sanctorum quę congerit ad probandum nullam tentationem sine Dei auxilio vinci posse.

Sed conueniunt in ea CAIET. & CONR. in hoc articulo CAPRE. in 2. d. 28. quæst. 1. art. 3. in solutionibus ad argumenta contra quartam conclusionem, & specialiter in solutione secundi FERRARIENS. 3. contra gentes cap. 160. §. ad primum contra tertium dictum. DECA. art. 7. §. hæc confirmantur & SOT. lib. 1. de natura & gratia cap. 22. in explicatione secundę conclusionis, & expressius conclusione 4. in cuius probatione explicat doctrinam huius articuli.

ET PROBATVR PRIMO, authoritate D. THOMÆ, qui & in hoc articulo in ea conclusione quam explicamus, & 3. contra gentes cap. 160. prope finem expresse hoc concedit.

Confirmatur, quia supra quęst. 10. art. 2. docet à nullo subiecto necessitari posse in hac vita voluntatem ad exercitium actus, sed semper manere liberam vt eliciat, aut non eliciat actum, & art. 3. dicit à nulla omnino passione atque adeo nec à timore mortis imminentis posse necessitari voluntatem, quamdiu iudicium rationis omnino non obsorbetur aut ligatur; vbi notanda sunt verba CAIET. qui propter hanc libertatem quæ in eo casu est in voluntate dicit contra Gregorium nō esse necessarium miraculum, vt voluntas non eliciat actum ad quem mouetur à passione appetitus, & non obstat id quod BELLARMI. cap. 8. sequenti in fine respondet, scilicet D. THOMAM negare voluntatem necessitari physicè à passione, non tamen necessitari moraliter, vt paulo inferius ostendam.

SECVNDO probatur ratione quam D. THOMAS locis citatis insinuat, quia alias homo non peccaret non vitando peccatum in his occasionibus, quod est absurdum. *Sequela patet*, quia nullus peccat in eo quod vitare non potest & absurditas consequentis probatur, quia homo in hoc casu

A habet sufficientem & liberum vsum rationis ad plenam & perfectam deliberationem quæ requiritur ad peccatum mortale, vt supponimus; ergo ex voluntate deliberata violat pręceptum, & cum hoc non stat ipsum non peccare, quia deliberate transgredi legem est defectus moralis, atque adeo peccatum.

Ad hoc solet responderi duobus modis, nam *primo* BELLARMI. & alij negant sequelam, & ad probationem dicunt hominem in illo casu habere libertatem sufficientem ad vitandum peccatum, & ex consequenti ad peccandum si non vitet vel quia potest se disponere ad gratiam cum Dei auxilio quod nulli denegatur, vel quia habet potentiam physicam ad vitandum illud peccatum, & solum caret potentia morali, & potentia physica sufficit ad peccatum.

Sed hæc solutio facile impugnari potest, quia prior modus saluandi libertatem non videtur sufficiens *tum* quia neque D. THOMAS, neque aliquis ex Scholasticis eo vtitur respectu singularis peccati, *tum etiam* quia sequeretur teneri hominem in B eo casu ad conuertendum se in Deum per pænitentiam, vt vitet determinatum illud periculum incidendi in nouum peccatum mortale, & tamen absque ratione poneretur talis obligatio cum non possit cognosci quando tentatio est tam vehemens vt non possit sine gratia vitari.

Neque etiam posteriori modo defenditur libertas requisita ad peccandum, quia potentia physica si sit sufficiens ad vitandum illud peccatum facta comparatione ad totam difficultatem prouenientem ex tentatione & alijs circumstantijs præsentibus erit moralis. Si vero non sit ita sufficiens neque homo ratione eius habebit libertatem quæ requiritur ad peccandum, quia hæc libertas non conuenit homini nisi in quantum est in eius potestate vt spectatis omnibus circumstantijs tunc concurrentibus possit indifferenter vitare & non vitare peccatum.

SECVNDO respondent alij de quorum numero est VEGA quæstione sequenti concedendo sequelam, & ad obiectionem qua probatur esse absurdum consequens. Respondent non excusari eam transgressionem à culpa propter defectum cognitionis aut ignorantiam in intellectu, sed propter defectum potentiæ in voluntate ad obseruandum præceptum.

C *Sed hæc solutio* quantum ad obiectionem illam nullum habet fundamentum, quia si in intellectu est vsus rationis perfectus quantum requiritur ad plenam deliberationem, bene sequitur etiam in voluntate esse libertatem, atque adeo potentiam ad vtramque partem, ergo repugnantiam inuoluit esse in intellectu deliberationem sufficientem, vt homo per voluntatem sequatur vtramque partem, & non esse in voluntate potestatem ei proportionatam, atque adeo sufficientem ad sequendum vtramque partem. *Patet antecedens* ex ratione qua D. THOMAS 1. parte quæst. 83. art. 1. probat indifferentiam & indeterminationem iudicij in intellectu esse radicem libertatis in voluntate. *Et ad* testimonia quæ BELLAR. adducit pro sua sententia; Respondetur intelligenda esse de continentia, & castitate seruanda per longum tempus, aut per totam vitam; & peculiariter ad testimonium ex sapientiæ 8. Dico cum IANSE. & authore

Scholiorum codicis Pontificij latini 70. interpretum non esse necessarium in eo per continentem intelligi castum aut temperatum, sed posse intelligi compotem scilicet sapientiæ, de qua ibi fit sermo: sicut Ecclesiast. 6. *& continens factus, ne derelinquas eam*, ita vt sensus sit cum scirem me non aliter posse fieri compotem voti mei, & obtinere sapientiam desideratam, imo sic esse exponendam illam vocem colligitur ex voce quæ pro ea ponitur in græco, & ex oratione quæ continuo in principio capitis 9. subiungitur pro obtinenda sapientia.

§. 3. *Respondetur argumentis aduersariorum.*

AD PRIMVM primæ sententiæ concedendum est antecedens in sensu explicato dubio præcedenti, scilicet de omnibus peccatis ratione singulorum: *& prima consequentia* etiam est concedenda, si in eius consequenti per illa verba *nullo prætermisso*, non denotetur complectio & collectio omnium peccatorum, sed conditio & proprietas quæ singulis peccatis sumptis per se, & sine ordine vnius ad aliud etiam nullo excepto conueniat, scilicet posse vitari ab homine in casu posito *cæterum neganda est* secunda consequentia, quia fit in ea transitus à peccatis diuisiue sumptis, ad peccata sumpta collectiue, quia consequens primæ consequentiæ intelligitur de singulis peccatis sumptis *diuisiue* hoc est sigillatim, & sine ordine vnius ad aliud; & consequens secundæ consequentiæ intelligitur de singulis peccatis sumptis *collectiue*, hoc est prout vnum facit integram quandam collectionem cum altero, & importat ordinem ad alterum, vt ad compartem eiusdem collectionis, & non obstat sumi peccata in vtroque cõsequenti successiue prout occurrunt, quia etiam in ipsa successione possunt considerari aut singula per se sine ordine vnius ad alterum, atque adeo diuisiue, aut quatenus in ipsa successione vniuntur secundum ordinem ad constituendum vnam collectionem successiuam atque adeo collectiue.

Et contra hoc non habet vim regula adducta in probationem secundæ consequentiæ quia intelligitur de singulis indiuiduis sumptis successiue cum ordine vnius ad aliud.

Et ad eius probationem negandum est antecedens quantum ad identitatem modi quo sumuntur indiuidua in vtroque casu quia per collectionem indiuiduorum etiam in successione importãtur ipsa indiuidua prout vniuntur seruato ordine inter se ad constituendum vnum totum successiuum, at vero per singula indiuidua nullo excepto importantur eadem indiuidua sigillatim & sine vlla vnione ad constituendum aliquod totum, quare cum conuenientia quoad modum qui est successio est magna differentia quoad alium modum secundum quem indiuidua sumuntur in his duobus casibus.

Sed obijcies contra hanc solutionem, quia iuxta eam libertas & potentia ad vitandum peccata quę requiritur ad peccatum, tantum ponitur circa singula peccata in particulari, & non circa omnia, ergo non ponitur libertas & potentia sufficiens ad

A peccatum. *Antecedens patet* ex ipsa solutione, in qua propter hanc rationem admisso antecedenti argumenti conceditur prima consequentia, & negatur secunda.

Et consequentia probatur primo, quia primum argumentum huius articuli est idem cum hoc nostro, scilicet quia nullus peccat in eo quod vitare non potest, si ergo homo existens in peccato mortali non potest vitare peccata, sequitur eum peccando non peccare, & tamen D. THOMAS non respondet hominem habere potestatem ad vitandum singula peccata, & hanc sufficere sine potestate ad vitandum omnia; sed dicit prædictam impotentiam prouenire ex defectu hominis qui non vult se disponere ad gratiam, cum qua posset vitare omnia peccata, & ideo talem impotentiam non sufficere vt homo excusetur à peccato.

Secundo probatur eadem consequentia duobus exemplis, *primum est*, si quis sit omnino necessitate constrictus ad transeundum fluuium, & id possit efficere solum aliquo ex quatuor modis, scilicet aut cymba aut equo vectus, aut per pontem aut

B natando. Vera in hoc casu cum necessitate ad trãseundum aliquo ex his modis stat libertas circa singulos modos in particulari & tamen neque potest homini præcipi, vt nullo ex illis modis transeat, neque si præcipiatur alicui erit peccatum transire aliquo ex eis.

Alterum est, in quocunque homine, qui quoniam constat corpore debet necessario consistere in aliquo loco, & habet libertatem ad non existendum in quocumque determinato loco, & tamen hic modus libertatis non sufficit, vt aut ei præcipiatur vt in nullo loco consistat, aut si præciperetur vt existeret in quocũque determinato loco nullo excepto sit peccatum. *Respondetur* negando consequentiam: *& ad primam probationem* dico integram solutionem illius argumenti apud D. THOMAM constare duabus partibus quarum *prior est*, eum qui est in peccato mortali posse vitare singulos actus peccati mortalis, non tamen omnes nisi per gratiam.

Et posterior est, non posse eundem hominem excusari à peccato, quia non habeat gratiam, quia hoc prouenit ex defectu ipsius qui non vult se ad gratiam disponere. *Vbi in priori* parte contine-

C tur solutio à nobis assignata, quia cum difficultas argumenti sumatur ex impotentia ad vitandum peccata, idem fuit dicere hominem posse vitare singula peccata atque dicere hanc potentiam sufficere vt ex defectu potentiæ non inferatur inconueniens quod in argumento deducitur scilicet hominem peccando non peccare.

Et in posteriori proponitur ex abundanti alia solutio, quæ est ea quæ in hac obiectione refertur non quia sentiat D. THOMAS necessariam esse potentiam, ad vitandum omnia peccata, & non sufficere potentiam ad vitandum singula, ad hoc vt singula habeant rationem voluntarij & peccati; sed vt explicet quid de facto habeamus ex Dei misericordia quantum ad potentiam vitandi omnia peccata mortalia, & vt simul excludat apparentem excusationem quam peccator posset prætendere, scilicet, se nõ habere gratiam quę necessaria est ad vitandum omnia peccata quasi diceret D. THOMAS non esse hanc excusationem sufficientem

cum

cum ex defectu peccatoris proueniat eum carere gratia, scilicet quia ipse non vult se disponere ad eam.

Et esse hanc sententiam D. Thomæ probatur *imprimis*, quia in corpore huius articuli, dicit sufficere potentiam ad reprimendum singulos motus appetitus inordinatos, vt singuli habeant rationem voluntarij & peccati; ergo idem sentit de actibus qui sunt peccata mortalia; quia cum hæc potentia admittat secum plenam & perfectam deliberationem, quæ requiritur ad peccatum mortale, nulla poterit assignari ratio disparitatis; *Et præterea* quia 3. contra gentes cap. 160. prope finem proponit primo loco secundam harum solutionum, & postea subiungit primam dicens sufficere potentiam vitandi singula peccata mortalia sine potentia vitandi omnia ad hoc vt singula sint voluntaria & imputentur ad culpam. Et iuxta doctrinam hanc est exponendum id quod D. Thomas respondet ad aliam similem difficultatem de defectu potentiæ in homine peccatore ad obseruandum omnia præcepta articulo quarto huius quæstionis in solutione ad secundum, & id quod nos ipsum sequuti respondimus ad eandem difficultatem respectu hominis conditi in puris naturalibus in dubio circa secundam conclusionem illius articuli in solutione ad tertium primæ sententiæ, scilicet auxilium quod Deus daret homini in illo statu ad obseruãdum omnia præcepta, & vitandum omnia peccata mortalia, non esse ei debitum; *nam hoc supposito* poterit aliquis vlterius interrogare an si Deus denegaret huiusmodi auxilium excusaretur homo ab obligatione præceptorum, & à peccato si ea transgrederetur.

Et respondendum est negatiue, quia homo in illo statu cum concursu Dei generali posset adimplere singula præcepta, & vitare singula peccata; & hoc esset satis, vt neque excusaretur ab obligatione præceptorum, neque à culpa, si ea transgrederetur.

Ad secundam probationem eiusdem consequentię. Respondetur esse duplex discrimen inter illa duo exempla & casum nostrum. *Primum est*, quia in exemplis necessitas prouenit ex parte obiecti voluntatis, scilicet, in primo ex necessitate alicuius ex illis quatuor modis ad transeundum flumen quia supponimus non posse fluuium pertransiri sine aliquo ex eis: & in secundo ex natura corporis, quod nõ potest esse extra locum, & ideo est determinatum ad existendum in aliquo vage sumpto, esset autem durum obligari hominem ad vitandum id quod ex parte sua atque adeo ex natura rei est impossibile vitari. At vero in casu nostro necessitas non prouenit ex parte obiecti, sed ex infirmitate naturæ humanæ quæ non potest longo tempore persistere in bono, ita vt non cadat in aliquod peccatum mortale: & non est durum obligari hominem ad vitandum omnia peccata mortalia, quod secundum se non est impossibile, quamuis ipse ratione propriæ infirmitatis nõ possit vitare omnia, sed necessario debeat cadere in aliquod, quia cum hoc habet potestatem ad vitandum singula.

Secundum discrimen est, quia in exemplis illud commune quod respicit necessitas est coniunctum cum exercitio circa aliquod singulare determinatum, nam neque homo potest non vti in exercitio aliquo ex illis modis ad transeundum flumen, neque corpus potest non esse actu in aliquo loco determinato, & ita simul cum necessitate circa illud commune est etiam necessitas circa aliquod singulare determinatum & in exercitio, & ex consequenti non est perfecta libertas circa singularia in particulari, tamen in nostro casu commune quod respicit necessitas non est coniunctum cum exercitio circa aliquod singulare determinatum cum non sit necesse hominem in quocunque breui tẽpore committere aliquod peccatum mortale, & ita datur perfecta libertas circa singula peccata mortalia in particulari.

Ad secundum argumentum Caiet. in hoc articulo 5. & in his hominibus dicit doctrinam hanc de impotentia ad vitandum per longum tempus omnia peccata mortalia intelligi de impotentia morali, & ideo esse verum more moralium, scilicet vt in pluribus, & conueniunt cum eo aliqui ex recentioribus quantum ad modum impotentię quamuis non dicant expresse doctrinam esse veram solum vt in pluribus.

Sed hac solutio mihi non placet: *primo* propter primam rationem in ipso argumento positam contra eam, qua Caiet. conuictus dixit doctrinam hanc esse solam veram vt in pluribus. *Deinde* quia non datur potentia physica sufficiens respectu præsentis occasionis sine morali vt ostendi in vltima conclusione, & tandem quia impotentia moralis non prouenit ex defectu virtutis in principio efficienti, sed ex impedimentis extrinsecis, & tamen hominem non posse per longum tempus vitare omnia peccata mortalia non prouenit ex impedimentis omnino extrinsecis, sed simul ex inclinatione intrinseca voluntatis ad sequendum id quod proponitur vt bonum appetitus sensitiui, vt superius explicui.

Quare aliter respondetur impotentiam in hoc casu esse physicam, & ad probationem oppositi, concedenda est prima sequela, & neganda secunda; *Et ad eius* probationem debet concedi antecedens & consequentia; *Et ad obiectionem* qua probatur esse hoc absurdum, admitto suppositionem, scilicet terminum potentiæ liberi arbitrij ad vitandum peccata esse numero octo peccatorum, quia supponitur non esse plura peccata mortalia quæ possint occurrere longo tempore, & hac suppositione admissa dico potentiam hanc non habere pro termino siue intrinseco, siue extrinseco octauum peccatum determinate sumptum, aut aliquod aliud determinatum, sed habere pro termino extrinseco totam collectionem, ita vt dicamus potentiam hanc non extendi ad vitandam totam collectionem octo peccatorum, & extendi ad omne id quod est citra totam collectionem.

Verum vt explicemus, quid nunc intelligamus per *totã collectionem, & per id quod est citra eam*, ex quo pendet præcipua difficultas huius obiectionis. Aduertendum est *totam collectionem* posse sumi duobus modis, scilicet *determinate & confuse* priori modo sumitur quando consideratur vt terminata, per determinatum peccatum quod est octauum, & tunc dicitur *esse citra eam* immediate illud peccatum quod proximius accedit ad hunc terminum, quod est septimum, & ita consequenter retrogrediendo vsque ad primum, *& posteriori*

modo sumitur quando consideratur vt nullum peccatum ei deest ex ijs quæ pertinent ad prædictum numerum peccatorum, & tunc dicitur *esse citra eam*, illud totum quod superest excluso aliquo peccato vage sumpto, quod sicut in re nõ est determinatum, sed indifferenter potest esse quodlibet ex tota collectione, ita non est determinate cognoscibile. Et hoc posteriori modo sumitur in præsenti. Quare sensus doctrinæ positæ est potentiam naturalem liberi arbitrij ad vitandum peccata, non posse extendi ad hoc, vt vitet omnia nullo excepto & posse extendi ad vitandum omnia excepto aliquo in quod necessum sit ipsum cadere: & quia huiusmodi peccatum est indeterminatum, & potest esse primum aut secundum, aut quodcũque aliud, ideo non est admittendus casus in quo liberum arbitrium vitando singula peccata progrediatur à primo vsque ad septimum sine defectu. Sicut in simili difficultate de obseruatione præceptorum dixi artic. 4. præcedenti in dubio circa secundam conclusionem articuli in solutione ad vltimum primæ sententiæ. *Et eodem modo* est respondendum si hoc argumentum fiat de termino breuis temporis intra quod diximus posse hominem in hoc casu vitare omnia peccata mortalia, quia terminus hic non est intrinsecus, sed extrinsecus & tempus quod est citra ipsum non est aliquid determinatum, sed indeterminatum, ita vt sensus sit non posse citra illum terminum designari aliquod tempus vltra quod non sit aliud intra quod necesse sit liberũ arbitriũ cadere in aliquod peccatum antequam perueniat ad ipsum terminũ.

Ad tertium, Respondetur concedendo antecedens si peccatum illud nõ moueat hominem continue aut frequenter in longo tempore, quia tunc vt supra dixi reputabitur pro pluribus peccatis; *& negando consequentiam*.

Et ad primam probationem, Respondetur ex continuatione vitandi peccata crescere aliquo modo virtutem liberi arbitrij propter assuefactionem, sed absolute, & simpliciter magis diminui, quia est potentia limitata & ægrota, & ideo non potest cõtinue operari per longũ tẽpus sine aliquo defectu.

Ad secundam probationem concesso antecedenti, neganda est consequentia, & ratio disparitatis est quia in casu antecedentis non datur perseuerentia & continuatio operandi sine defectu quæ repugnat virtuti limitatæ & ægrotæ, sicut in casu consequentis.

Ad vltimum quantum ad primum inconueniẽs neganda est sequela; *& ad probationem* Dico, quicquid euincat de deliberatione formali & actuali, nullam habere vim de deliberatione virtuali siue interpretatiua quæ etiam sufficit ad peccatum mortale, vt cum quis potest facile & tenetur aduertere seu deliberare, & non id facit, quia hic defectus aduertentię non potest facile cognosci nec si cognoscatur retinetur longo tempore in memoria, & ad hoc propositum citat CAIET. illud Psal. 18. *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me Domine*, & alij adducunt illud 1. Cor. 4. *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Et quantum* ad secundum inconueniens etiam est neganda sequela; *ad cuius probationem* dicendum est hominẽ existentem in peccato mortali, nõ esse voluntarie in periculo proximo incidendi in aliud nouum peccatum mortale, *tum quia* nõ cognoscit

A quando est extra breue tempus intra quod potest vitare omnia peccata mortalia, *tum etiam* quia quamuis id cognoscat & reuera sit extra illud tẽpus, potest pro qualibet parte breui temporis lõgi vitare omnia peccata, imo & pro longo tempore singula. *Et tandem* quia inclinatio habitualis ad peccãdum, quæ ex peccato mortali habituali additur infirmitati naturæ est paruæ efficacię, & ideo sicut velle esse in statu puræ naturæ non est velle esse in proximo periculo peccandi mortaliter, ita neque voluntarie esse in statu peccati mortalis per longũ tempus, alias etiam qui est in gratia si secludamus illud auxilium speciale quod D. THOMAS art. sequenti docet requiri ad perseuerandum in gratia & sine peccato mortali, esset in proximo periculo peccandi mortaliter, & ex consequenti teneretur vti continua oratione qua peteret huiusmodi auxilium.

AD FVNDAMENTVM secundæ sententię quoad suam secundam propositionem, in qua dissentit à nobis patet solutio ex probatione primæ conclusionis, & ex illatione in fine eius posita, quia ibi est explicatum causam adæquatam impotentię ad vitandum omnia peccata mortalia per longum tempus esse deordinationem appetitus sensitiui; & hanc reperiri in eo qui solum facto, & non affectu est in peccato mortali.

B AD FVNDAMENTA tertiæ sententię patet solutio ex loco ibidem citato.

CIRCA eandem conclusionem est

VLTIMVM DVBIVM.

Vtrum homo viribus suæ naturæ cum concursu generali Dei sine auxilio gratiæ possit vitare peccata quæ sunt contra præcepta supernaturalia?

ET PRO titulo *Nota* intelligi solum de potẽtia quæ requiritur ad superandã difficultatẽ quæ prouenit ex supernaturalitate quæ est in materia ad quam obligant huiusmodi pręcepta, quia quãtum ad potentiam requisitam ad superandum difficultatem prouenientem ex numero horum peccatorum, aut ex diuturnitate temporis in quo sunt vitanda, idem omnino debet esse iudicium de his peccatis, & de alijs quæ opponuntur legi naturali, & quia supernaturalitas conuenit materię horum pręceptorum facta cõparatione ad hominẽ quoad ea quę ei conueniunt intra ordinem naturæ & sine donis supernaturalibus, & sic est homo nõ solũ in statu naturæ corruptæ, & in puris naturalibus, sed etiam in statu naturæ integræ, quia quamuis de facto habuerit integritatem naturę simul cum gratia supernaturali, tamen ipsa integritas per se non postulabat hanc coniunctionem, ideo in hoc dubio non distinguimus hos status, sed absolute agimus de homine prout destitutus est omni auxilio gratię supernaturalis in quocunque sit prędictorũ statuũ, *& quamuis* etiam in titulo fiat sermo absolute, & in communi de præceptis supernaturalibus, tamẽ solum est agendum de præceptis pertinentibus ad tres virtutes Theologicas, scilicet fidem, spem, & charitatem, & ad sacramentorum administrationẽ & susceptionem, quia licet detur virtutes morales

C

per se infusæ, quarum actus sunt etiam supernaturales non dantur præcepta affirmatiua obligantia ad eorum operationes, sed in qualibet materia virtutum moralium satisfacit homo præceptis per operationes ex fine virtutum acquisitarum, & non tenetur operari ex fine supernaturali, quem respiciunt virtutes per se infusæ.

§. 1. *Referuntur sententiæ.*

IN HOC DVBIO errauerunt primo Pelagiani, qui vt refert AVG. tom. 6. lib. de hæresibus c. 88. asserebant posse hominem per liberum arbitrium & sine gratia Dei seruare omnia mandata, atque adeo vitare omnia peccata contra ipsa. Et nomine mandatorum non solum intelligebant præcepta decalogi, sed etiã ea quę pertinẽt ad virtutes Theologicas; quod AVGVST. paulo inferius explicuit his verbis: *illam vero gratiam sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicebãt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura ad hoc tantum ipso adiuuãte per suã legem atque doctrinã, vt discamus quæ facere, & quæ sperare debeamus;* quæ verba intelligũtur de omnibus operibus quæ ad promerendam, & comparandã æternam salutẽ sunt necessaria; & expressius postea cũ ita dicat: *destruũt etiã orationes quas facit ecclesia, siue pro infidelibus & doctrinæ Dei resistẽtibus, vt cõuertãtur ad Deũ, siue pro fidelibus, vt augeatur eis fides, & perseuerent in ea, hoc quippe non ab ipso accipere, sed à seipsis homines habere cõtendunt:* vbi aperte loquitur de prima susceptione fidei Christianæ, & de eius augmento, & idem eos sensisse quoad obseruationem omnium præceptorum ex charitate, quia dicebant charitatẽ viribus nostris absque dono Dei acquiri. Refert etiam AVG. tom. 2. Epist. 89. quæ est secũda ad Hilarium Monachum, & Epist. 200. prope initium, quæ est ad Assellicum Episcopum.

SECVNDA sententia est quorundam Scholasticorum qui supponunt in actibus virtutum Theologicarũ distingui substantiam à modo supernaturalitatis, quia substantia consistit in tendentia ad obiectum sub tali ratione formali v.g. in actu fidei in assensu quo credimus veritates fidei vt reuelatas à Deo, & in actu spei in eo quod est sperare æternã salutem vt promissam à Deo; & modus supernaturalitatis consistit in cõmensuratione & proportione secundum quam tales actus deseruiunt ad conseruandam vitam æternam, aut tanquam merita, aut tanquam dispositiones; & hanc proportionem dicũt CAIET. & MOLIN. locis statim citandis non esse aliud quam vnumquemque ex his actibus procedere ex proprio habitu aut ex auxilio supernaturali supplẽte vicem habitus, & hoc supposito dicunt tales actus secundũ substantiam esse naturales & posse à nobis effici viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ, & quoadmodum esse supernaturales, & non posse à nobis produci sine auxilio gratiæ. Et consequenter dicunt præcepta de his actibus posse à nobis adimpleri viribus naturæ quoad substantiam ipsorũ actuum, atque adeo etiã posse vitari peccata contra ipsa vt habent vim mãdatorum respectu substantiæ actus. *Hanc sententiã,* ita explicatam sequitur CAIET. art. 4. huius quæstionis §. obuiat secundo & SOT. lib. 1. de natura & gratia c. 22. §. ex his tria eliciuntur illatione secunda, vbi inquit nullum esse actum in viro iusto, cuius

A similis, quantum ad substantiam non possit esse in eo qui est extra gratiam Dei. Et quamuis ibi non explicet posse peccatorem habere hunc actum solis viribus naturæ, id expressit lib. 2. cap. 14. prope finem. Et MOLINA in concordia ad art. 13. q. 14. disp. 6. & 7. vbi plures alias refert pro eadem sententia & disp. 15. verum hi authores non explicant an actus elicitus quoad substantiam viribus naturæ, sufficiat saltem ad vitandum omnino peccatum contra preceptum supernaturale, & CAIET. videtur id explicuisse in hoc art. in solutione primi dubij, vbi dicit duo.

Primum est non sufficere talem actum ad implendũ preceptum, & hoc probat quia præcepta virtutum Theologicarum obligant ad actus qui procedant ex auxilio supernaturali aut habituali, aut actuali; ergo actus procedẽs ex solis viribus naturæ non est sufficiens ad implendum præceptum *consequentiã probat*, quia obligatio horũ præceptorum postulat in actibus illum modum; ergo non potest adæquate adimpleri per actus qui careant illo modo.

B *Secundum est illum* actum esse sufficientem ad vitandum peccatum omissionis contra hæc præcepta, & hoc probat quia ad vitandum peccatum omissionis nõ est necesse hominem elicere actum ex dono supernaturali, sed satis est eum non apponere obicem, & facere totum quod potest ad non resistendum gratiæ Dei: sed hoc præstat homo in casu posito; ergo vitat peccatum, *probatur maior*, quia vel homo id faciens vitat peccatum, vel non *si dicatur* primum, habetur intentum.

Si vero dicatur secundum, sequitur esse impossibile homini pro tali statu vitare huiusmodi peccatum, & ex consequenti non posse ei imputari ad culpam, quia nemini potest imputari ad culpam id quod vitare non potest.

TERTIA sententia est Durandi qui in 2. d. 28. q. 3. n. 12. & q. 4. n. 6. dicit præcepta de receptione sacramentorum non posse obseruari sine gratia habituali, atque adeo non posse vitari peccatum contra ipsa, & videtur indicare requiri gratiam habitualem ante ipsam receptionem sacramenti, & ex consequenti ante adimpletionem præceptorum, & probat hoc, *tum quia* habere gratiam ad recipiendum sacramentum cadit sub præcepto vt materia præcepti, ergo non potest adimpleri hoc C præceptũ, nisi præsupposita gratia *tum etiam*, quia vel qui accedit ad sacramentum examinat sufficiẽter suam conscientiam, vel non. *Si dicatur* secundũ sequitur talem hominem peccare mortaliter. *Si vero dicatur* primum sequitur eundem hominem per contritionem generalem, quæ requiritur ad sufficientiam examinis, consequi ante sacramentum remissionem peccatorum & gratiam habitualem.

§. 2. *Præcepta virtutum Theologicarum sine gratia actuali impleri nequeunt, tamen possunt ea quæ de susceptione sacramentorum sunt ...*

PRIMA CONCLVSIO. *Præcepta affirmatiua de actibus trium virtutum Theologicarum non possunt adimpleri, neque quoad substantiam sine auxilio gratiæ supernaturalis;* probatur hi actus sunt supernaturales quoad substantiam; ergo præcepta obli-

gan[illegible] ad habendum eos non possunt adimpleri sine auxilio gratiæ supernaturalis; *consequentia patet*, quia non potest adimpleri præceptum obligās ad aliquem actum nisi per eundem actum secundū substantiam; *& antecedens probatur*, quia supernaturalitas horum actuum, non cōsistit in modo qui est intensio, quia tota latitudo intensionis alicuius formę est eiusdem rationis, & præterea quia si entitas actus est naturalis, etiam intensio debet esse naturalis. *Neque in esse meritorio* quia alias actus fidei & spei separati à charitate non essent supernaturales, cum non sint meritorij. *Neque in habitudine* ad principium productiuum supernaturale, vel habituale vel actuale, vt retuli ex CAIET. & MOLINA, *tum quia* supernaturalitas actus non consistit in habitudine ad causam efficientem supernaturalem, sed potius ad causam materialē, scilicet quia nulli naturæ creatæ potest esse connaturalis, *tum etiam* quia alias nulla poterit assignari ratio ex parte ipsorum actuum, propter quā aut virtutes quæ sunt eorum principia sint supernaturales, & per se infusæ, aut virtutes naturales, & acquisitæ nō possint esse eorum principia; ergo à sufficienti partiū enumeratione consistit supernaturalitas horum actuum in propria eorum substantia; *patet hæc consequentia*, quia non est maior ratio ad dicendū supernaturalitatem horum actuum cōsistere in alijs modis quam in relatis. Plura ad probationē primi antecedentis solent adduci art.2. huius quæstionis & 2.2. in proprijs materijs de fide, spe, & charitate.

SECVNDA CONCLVSIO. *Ad obseruandum præcepta de his actibus non requiritur ex parte principij gratia habitualis, sed sufficit gratia actualis.* Hanc sequitur VEGA in opusc. de iustificatione q.10.§.vltimo, & lib.6. in trid. c.15. obiectione 7. & lib. 11. c. 21. & conueniunt in ea omnes qui dicunt actus harum virtutum non procedere efficienter ab earum habitibus. Et quantum ad præcepta de actibus fidei, & spei probatur facile respectu gratię iustificantis, quia possunt adimpleri ab homine existente in peccato mortali, & quantum ad præcepta de omnibus his actibus potest probari respectu suorum habituum ratione illa generali, scilicet quia præsupponuntur ad eos vt veræ & propriæ dispositiones, quæ examinanda est infra q.113. *Dico autem* non requiri gratiam habitualem ex parte principij, quia concomitanter, & ex parte termini habitus omnes sunt adiuncti suis actibus, & gratia iustificans actui charitatis.

TERTIA CONCLVSIO. *Per se loquendo nullus homo potest vitare peccata contra hæc præcepta sine auxilio gratiæ supernaturalis.* In hac conueniūt FERRAR.3. contra gentes c.160. prope finem & CONRAD. in hoc art. & probatur ex D. THOMA qui supra q. 63. art. 2. ad secundum ita inquit *sunt etiam quædam peccata mortalia, quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directè opponuntur virtutibus Theologicis, quæ ex donò gratiæ sunt in nobis. Secundo probatur* ratione quia per se loquendo nō aliter vitatur peccatum contra aliquod præceptū, quam adimplendo ipsum cum ergo præcepta hæc non possint adimpleri sine auxilio gratiæ supernaturalis, vt ostensum est in secunda conclusione, sequitur neque peccata contra ipsa posse per se loquendo vitari sine eodem auxilo. *Probatur antecedēs*, quia vitare per se peccatum cōtra aliquod præceptum condistinguitur ab eo quod est vitare ex accidenti, scilicet ratione ignorantię aut impotentiæ. *Dico vero per se loquendo*, quia ex accidenti ignorātiæ inuincibilis obligationis talium præceptorum aut denegationis auxilij sufficientis adimplendum ea, excusabitur quis ab eorum obligatione, & ex consequenti non poterit peccare contra ea atque adeo vitabit peccata, & forte CAIET. loquitur in eo casu quo non concederetur auxilium supernaturale.

QVARTA CONCLVSIO. *Præcepta affirmatiua, hoc est contra quæ peccatur solum peccato omissionis, de susceptione sacramentorum possunt adimpleri sine gratia habituali siue antecedenter siue consequenter, & eodem modo possunt vitari peccata contra ipsa.* Hæc statuitur contra tertiam sententiam, & explicat eam bene VASQVEZ tom.2. in 1.2. disp.196 c.4. & probatur quia potest quis recipere vera & integra tria hæc sacramenta, Baptismum Eucharistiam & Pænitentiam, quamuis accedat ad ea in peccato mortali, & nō cōsequatur eius remissionē per ipsa sacramenta; ergo etiam potest adimplere pręcepta affirmatiua de susceptione sacramentorū sine gratia habituali, siue antecedenter siue consequenter *consequentia* patet quia præceptum affirmatiuum de susceptione alicuius sacramenti solum obligat ad suscipiendum verum, & integrum sacramentū. *Et antecedens probatur*, quia si quis cum obice respectu gratiæ recipiat baptismum & Eucharistiam, recipiet verum & integrum sacramentum, neque de hoc potest esse Dubium, & quamuis de sacramento pænitentiæ aliqui asserant in nullo casu dari verum & integrum sacramentum, & informe, hoc est sine affectu gratiæ, & consequenter debeāt dicere non posse adimpleri præceptum de susceptione huius sacramenti sine gratia concomitanti ex parte termini, tamen communior est opinio defendens oppositum, & ideo licet hæc conclusio non sit tam certa quantum ad hoc sacramentum sicut quantum ad baptismum & Eucharistiam, est valde probabilis.

Confirmatur quia in casu antecedentis non manet quis obligatus ad iterum recipiendum hæc sacramenta; ergo adimpleuit præcepta de eorum susceptione. *Patet hoc antecedens* quia non tenetur qui sic recepit hęc sacramenta, iterum recipere, vel simpliciter in baptismo, vel pro eodem tempore in reliquis, in quibus est hoc intelligendum non solum de præcepto Ecclesiastico, sed etiam de diuino, quia præceptum Ecclesiasticū solū est determinatio diuini ad certū tēpus. *Ad hoc* VEGA lib 11. in Trid. c.21. in principio & latius in opusc. de iustificatione q.13.n.4. varijs modis cōatur respondere, ex quibus nullus habet apparentiam pręter vltimum, in quo dicit pręceptum de suscipiendo aliquod sacramentum, & præceptum de non suscipiendo indignè siue in peccato mortali, non esse duo præcepta, sed vnum dumtaxat constans duabus partibus; & ideo quamuis in casu posito adimpleatur hoc præceptum quoad priorem partem non adimpleri *simpliciter*, quia non adimpletur quoad totum quod includit.

Sed neque hanc solutionē esse sufficientem ostendam conclusione sequenti. *Et si quæras* an idem sit dicendum de gratia sumpta pro auxilio actuali. *Respondetur* quantum ad baptismum & Eucharistiam esse idem dicendum, non tamen quantum ad sacramentum pænitentiæ.

Et ratio primæ partis est, quia ad recipiendum illo modo baptismum, & Eucharistiam sufficit ex parte recipientis voluntas & intentio recipiendi, & hic actus potest haberi sine auxilio gratiæ; tum propter facilitatem, tum etiam quia licet obiectũ eius, scilicet sacramentum sit quid supernaturale, non est volitum sub ratione supernaturali, sed sub ratione analoga communi ad alia remedia & bona naturalia.

RATIO *vero posterioris partis* est, quia ad sacramentum Pænitentiæ requiritur dolor aliquis de peccatis, qui sit dispositio ex parte recipientis & pars ipsius sacramenti, & sicut secundum *posteriorem* rationem debet esse ex auxilio supernaturali, vt optime fatetur CAIET. articulo 4. præcedenti, ita etiam secundum *priorem*. Sed de hoc agendum est in materia de pænitentia.

QVINTA CONCLVSIO. *Præcepta negatiua de susceptione sacramentorum, scilicet quæ obligant ad non suscipiendum indigne sacramenta; & contra quæ peccatur peccato commissionis, non possunt adimpleri per se & seclusa ignorantia circa dispositionem requisitam sine gratia habituali, aut antecedenter vt in Eucharistia aut saltem consequenter, vt in baptismo & pænitentia.*

IN HAC conueniunt fere omnes, quia si quis nullã irroget iniuriam sacramento, accedet cum dispositione requisita, atque adeo nisi laboret ignorantia circa huiusmodi dispositionem, recipiet gratiam, vel eius augmentum, quia sacramenta nouæ legis dant gratiam accedentibus cum debita dispositione. Sed est discrimen inter sacramenta, quia in quibusdam eorum, quoniam sunt *viuorum* vt Eucharistia, requiritur gratia antecedẽter. In alijs vero quia sunt *mortuorum*, vt baptismus & pænitentia, nõ requiritur gratia vt dispositio antecedens, sed sufficit attritio vt per ipsa sacramenta recipiatur gratia.

Sed obijcies hæc præcepta de quibus loquimur in his duabus conclusionibus non esse duo præcepta distincta, sed vnũ quod principaliter est affirmatiuũ, & obligat ad suscipiendum sacramentũ, & ex consequenti habet modum negatiui, & obligat ad non recipiendum ipsum indigne. *Respondetur* esse duo præcepta omnino distincta, tum quia vnum est affirmatiuum, & alterũ negatiuum, tum etiam quia contra vnum peccatur peccato omissionis, & cõtra alterum peccato commissionis, & tandem quia adimpleta obligatione vnius violatur alterum. *Et si inquiras* an possit adimpleri vtrumque præceptum sine auxilio gratiæ actualis?

§. vlt. Solutio Vasquez non admittitur.

AD HOC VASQVEZ loco citato Respondet affirmatiue, quia si quis cũ dispositione requisita recipiat hoc sacramentũ ex intẽtione inanis gloriæ, receptio illa erit peccatũ, & tamen homo consequetur gratiã aut eius augmentũ, & adimplebit preceptum, & sine auxilio gratiæ actualis; quia hoc auxilium non datur ad opus perfectũ ex malo fine. Et citat pro se Sotum, in 4. d. 18. q. 3. art. 3. ad 3. argumẽtũ. *Sed mihi* oppositũ videtur probabilius; existimo enim posse dari auxilium gratiæ, ad opus quod secundũ suã speciem & substantiã, & omnes circumstantias *intrinsecas* sit bonũ, quãuis ex circũstãtia *extrinseca* apposita ex parte operãtis sit malũ: & item existimo dolorẽ illũ, qui cum sacramento sufficit ad gratiã esse dispositionem eiusdẽ ordinis, non solum A *extrinsece* ratione coniunctionis cũ sacramento, sed etiam *secundum se*. Verum de his alibi est agendum.

VLTIMA CONCLVSIO. *Præcepta de administratione Sacramentorum ex parte ministri, si sint affirmatiua possunt adimpleri sine gratia habituali, & per opus quod sit peccatum mortale: si vero sint negatiua, non possunt adimpleri sine gratia habituali, saltem secundum existimationem non solum comitante aut consequente, sed etiam vt præuia dispositione.* Hanc statuo contra VEGAM, qui solus in locis citatis loquitur eodẽ modo de administratione & de susceptione sacramentorũ & eius explicatio sumẽda est ex duabus præcedẽtibus, & conueniunt in ea Ioannes de Medina, codice de conf. q. de confess. sine pænitẽtia cordis. SOTVS & VASQVEZ locis citatis, & hic est magis notanda distinctio horũ præceptorũ, quia affirmatiuũ pertinet ad iustitiã aut misericordiã erga proximum, & negatiuũ ad religionẽ erga ipsum sacramentum. *Ad fundamentũ* CAIET. patet solutio ex 3. conclus. *Ad fundamentũ* DVR. quoad *priorẽ* partem, negandum est antecedens iuxta distinctionẽ præceptorum explicatã in 4. & 5. conclus. & quoad *posteriorem* partẽ B dico non requiri examen illud ad vitandũ peccatũ contra præceptũ affirmatiuũ de susceptione sacramentorũ, vt explicatũ est in 4. concl. & quamuis requiratur examen ad vitandũ peccatum cõtra præceptũ negatiuũ, de quo egimus in 5. conclus. nõ est necesse includi in eo contritionẽ, quia si quis præmisso examine non sit cõscius alicuius peccati mortalis, digne accedit ad quodlibet sacramentum, saltem quantum satis est ad vitandum nouum peccatum mortale. Si tamen recordetur alicuius peccati poterit cum sola attritione & sine gratia habituali, accedere etiam fructuose ad sacramentũ baptismi & pænitentiæ.

ARTICVLVS IX.

Vtrum ille qui iam consequutus est gratiam per se ipsum possit operari bonum, & vitare peccatum absque auxilio gratiæ?

C

PRIMA CONCLVSIO. *Homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo alio habitu infuso ad agendum.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Indiget tamen alio auxilio gratiæ, scilicet Dei mouentis ad recte agendum.*

CIRCA secundam conclusionem est

DVBIVM.

Vtrum sit vera?

§ 1. Explicatur ratio dubitandi.

RATIO dubitãdi pro parte negatiua est, quia vel intelligitur de bona operatione supernaturali, & de vitatione peccati contra præcepta supernaturalia, vel de vtraque in ordine ad præcepta naturalia. Si dicatur *primum*, sequitur esse falsam; quia præcepta supernaturalia neque sunt multa, neq; occurrũt frequẽter seruãda,

sed raro, ergo ad exercendum operationes supernaturales, & vitandum peccata cõtra præcepta supernaturalia sufficit gratia habitualis, cum concursu supernaturali ei debito & non requiritur aliud speciallius auxilium. Si vero dicatur *secundum*, potest vlterius inquiri, an intelligatur de *singulis* operibus bonis moraliter, & de vitatione singulorum peccatorum contra illa præcepta, vel de omnibus *collectiue* sumptis: *Primum* dici non potest, quia sequeretur etiam iustificatum indigere alio auxilio speciali gratiæ, ad efficiendum aliquod opus bonum moraliter, & ad vitandum aliquod particulare peccatum contra præcepta naturalia. Neque etiam potest dici *secundũ*, quia sequeretur nõ habere maiores vires iustificatum quam peccatorem ad vitandum peccata contra præcepta naturalia & operandum bene moraliter; patet sequela, quia de eo qui est in peccato mortali docuit D. THOM. articulo præcedenti posse vitare singula peccata mortalia, & efficere quodcunque opus bonũ moraliter & non omnia.

PRIMA CONCLVS. *Homo in statu naturæ corruptæ constitutus in gratia gratum faciente non potest sine speciali Dei auxilio per longum tempus vitare omnia peccata mortalia, quæ sunt contra præcepta naturalia, & exercere omnia opera bene moraliter: & in hoc sensu est intelligenda secunda conclusio art.* In hac conueniũt CAIE. in hoc ar. SOT. lib. de nat. & gratia c. 4. & MOLINA in cõcord. ad art. 13. q. 14. disp. 17. concl. 2. Et probatur prima pars, scil. ipsam sententiã esse verã. *Primo* ex concilijs nã in concilio ARAVS. secundo can. 10. sic habetur: *Adiutorium Dei etiam renatis & sanctis semper est implorandum, vt ad bonum finẽ possint peruenire, vel in bono possint opere perdurare.* Vbi distingui videntur hęc duo, scil. *peruenire* ad bonũ finem, & in bono opere *perdurare*, & ad vtrumque definitur etiam iustificatis esse necessarium adiutorium Dei; & nisi quis dicat illa duo distingui à concilio, non potest negari esse hanc sententiam ab eo definitã. Item cõc. Trid. sess. 6. decreto de iustif. can. 13. de iustificatis dicitur *solum posse collocare spẽ perseuerandi & non cadendi in peccatum in Dei auxilio*, & subiungitur hæc ratio: *Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut capit opus bonum ita perficiet operans velle & perficere*, quod de auxilio speciali est intelligendũ: & paulo inferius de eisdem dicitur: in pugna quæ eis superest cum carne, cũ mundo, cum diabolo, *non posse esse victores nisi cum Dei gratia*, & est intelligendũ de gratia distincta ab ipsa gratia habituali, & can. 22. definitur *iustificatum non posse sine speciali Dei auxilio in accepta iustitia perseuerare.* Et quãuis possit aliquis dicere conciliũ loqui de perseuerantia vsq; ad finẽ vitæ, quia definitio canonis refertur ad doctrinã capitis, in cuius initio sic habetur: *similiter de perseuerantia munere*, de quo scriptũ est: *qui perseuerauerit vsque in finẽ &c.* tamẽ ratio quã ibi assignat conciliũ, scil. *pugnã cum carne &c.* etiã habet vim in perseuerantia ad longũ tempus; quãuis non coniũgatur cum fine vitæ. Et idẽ definitur ab Innoc. 1. in epist. ad conc. Carthag. quæ inter suas est 25. vel 31. & inter epist. AVG. 91. vbi circa finẽ sic ait: *nã quamuis redemisset hominem à præteritis ille peccatis, tamen sciens iterũ posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum & post ista corrigere, multa seruauit, quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi freti cõfisique nitamur, nullatenus vincere humanos poterimus errores, necesse est enim, vt quo auxiliante vincimus, eo iterum non adiuuante vincamur*, & à Celestino epist. A sua 8. vel 1. quæ est ad Galliarum episcopos, vbi ita inquit: *neminem etiã baptismatis gratia renouatũ idoneum esse ad superandas diaboli insidias, & ad vincẽdas carnis cõcupiscentias, nisi per quotidianũ adiutoriũ perseuerantiã boni operis acceperit.* Et statim ad hoc propositũ refert verba quæ proposuimus ex INNOC. SECVNDO potest probari testimonijs scripturæ quæ adducuntur ab auctoribus citatis. TERTIO probatur ratione D. THOM. in art. quia gratia habitualis sanat nos quantum ad mentem; non tamen quantũ ad rebellionem carnis contra rationẽ, neque quantum ad obscuritatem ignorantię in intellectu, ratione cuius vt dicitur ad Rom. 8. *quid oremus sicut oportet nescimus*: ergo, vt possimus resistere tot occasionibus peccandi, & perseueremus in gratia, necessarium est speciale Dei auxilium. *Et si quis* obijciat quod in conc. MILLEVIT. can. 3. damnatur, qui dixerit, *gratiam Dei in qua iustificamur, ad solam remissionem peccatorum valere non etiam ad adiutoriũ, vt non committantur.* Ad hoc aliqui cum VEGA li. 12. in trid. c. 22. Respondent conciliũ per gratiã iustificationis nõ intelligere gratiã gratũ facientẽ; sed auxilium gratiæ quo Deus adiuuat infirmitatẽ nostrã, vt iustificemur, & in accepta gratia perseueremus.

B *Sed hanc* expositionem impugnaui art. præced. vbi etiam explicui tres modos, quibus per gratiam habitualem adiuuamur ad vitandum peccata; de quibus dicam in solutione ad rationem dubitandi.

§ 2. *Sententiam explicatam esse* D. THO. *probatur.*

SECVNDA ETIAM pars, scil. hanc esse sententiam D. THO. in art. præsenti probatur, quia ratio quã ex ipso proposuimus, nõ potest intelligi de actibus nostris, vt sunt meritorij vitæ ęternæ, sicut aliqui explicant D. THOM. quia ex pugna appetitus cõtra rationẽ non impeditur exercitiũ operandi meritorie; nisi quatenus impeditur operari conformiter ad rectã rationẽ, quod est operari bene moraliter. Et eodẽ modo probatur non esse intelligendam de operibus requisitis ad obseruationem præceptorũ supernaturalium, & præterea quia obseruatio horum præceptorum raro cõcurrit etiam in longo tẽpore. Neque tandem potest intelligi de singulis operibus bonis moraliter, neque de vitatione singulorum

C peccatorum mortalium contra legem naturalem.

Cõfirmatur primo, quia hoc videtur denotare D. THOM. cum absolute & sine vlla limitatione inquirit, an iustus possit operari bonum & vitare peccatum sine auxilio gratiæ.

Confirmatur 2. quia hoc modo distinguentur facile quæstiones art. præcedentis, & huius, & sequẽtis, quia quęstio præcedentis est de virtute hominis ad vitandũ longo tẽpore peccata cõtra legẽ naturalem abstrahẽdo ab omni statu, & ita agit in eo de omnibus statibus, & peculiariter de statu naturæ corruptæ existentis in peccato mortali: & quæstio huius est de virtute hominis iustificati ad idẽ præstãdũ; & quæstio sequentis art. est de eius virtute ad perseuerandũ vsq; ad finẽ vitę sine peccato mortali.

§ 3. *Soluitur obiectio Vasquez.*

SEd contra hanc partem VASQVEZ to. 2. in 1. 2. disp. 193. c. 1. contendit D. THOM. in secunda conclusione docere non posse hominem etiam iustificatum facere aliquod opus bonum moraliter, aut vitare aliquod peccatum mortale sine auxilio gratiæ, idque probat multis argumentis quorum

potissimum est, quia prima ratio qua D. THOMAS probat illam conclusionem sumitur ex conditione communi omnibus virtutibus creatis, quę non possunt operari sine motione primæ causæ; & hæc ratio probat de singulis operibus, quia ad singula requiritur huiusmodi motio.

Respondetur D. THOMAM non vti hac ratione tanquam sufficienti ad probandum suam cõclusionem, quia hęc motio respectu gratiæ habitualis non appellatur in rigore gratia cum sit ei debita sicut cuicunque virtuti creatæ est debita motio primæ causæ ad operandum, sed tanquam præambula ad explicandum qua ratione gratia habitualis quantumcunque sit perfecta possit indigere auxilio Dei ad operandum; & constat aperte ex solutione ad primum: vbi postquam D. THOMAS ostendit gratiam, quia est forma creata dependere ex diuina motione, exemplo gratiæ in statu gloriæ, vbi etiam dependet ab ea, dixit gratiam in via dependere ex alia specialiori motione, quia est aliqualiter imperfecta, in quantum hominem non totaliter sanat.

SECVNDA CONCLVSIO. *Nomine auxilij specialis in praecedenti conclusione non intelligitur generalis concursus Dei in ordine gratiæ: sed specialis quædam protectio & directio Dei circa tentationes & occasiones peccandi mortaliter.*

§ 4. *Præmittuntur aliqua ad explicationem & probationem conclusionis.*

AD huius explicationẽ & probationem aduertendum est, sicut in ordine naturæ ad operationem formarũ naturalium est necessarius concursus generalis Dei proportionatus eisdem formis & eis debitus lege Dei ordinaria; ita etiam in ordine supernaturali ad operationes formarum supernaturalium, scilicet gratiæ & virtutum infusarum, necessarium esse concursum actualem Dei proportionatum eisdem formis, vt sunt principia operandi, & eis debitũ ex lege ordinaria gratiæ; & quamuis hic concursus possit appellari auxilium *speciale* facta comparatione ad hominem secundum suam naturam; quia non est ei debitus, tamen alia ratione potest appellari auxilium *generale*, & concursus generalis, scil. intra ordinem gratiæ; quia facta comparatione ad hominem, vt habet gratiã, est debitus ex connaturalitate ad ipsam gratiam, sed in ordine gratiæ propter hoc auxilium datur aliud specialius, quod sicut D. THOMAS docet in fine corporis huius art. & in solutione secundi consistit in tribus. *Primum* est directio extrinseca qua Deus rationem viuendi alicuius dirigit & ordinat per media quibus adiouetur ad obseruandum præcepta, & vitandum peccata mortalia. *Secundum* est protectio etiã extrinseca qua Deus remouet impedimenta siue mouentia ad peccandum, siue retardantia à prosecutione boni. *Tertium* est copia internarũ illustrationum & inspirationum valde efficacium: & hoc auxilium appellatur simpliciter speciale, quia non solum non est debitum homini secundum suam naturam, sed neque vt habet gratiam, imo datur ei ex noua misericordia, & de eo intelligitur nostra conclusio, ita vt sensus sit non sufficere gratiam habitualem cum habitibus virtutum infusarum & concursu generali ei respondente intra ordinem gratiæ, vt homo in statu naturæ corruptæ possit per longum tempus vitare omnia peccata mortalia; sed

A vlterius requiri hoc secundum auxilium speciale. Et probatur quia concilia & pontifices in testimonijs citatis videntur hoc sentire. *Primo*, quia dicunt requiri speciale auxilium, non solum respectu hominis, sed etiam respectu hominis iustificati, & *vt* iustificatus est, & auxilium debitum gratiæ non dicitur speciale respectu hominis iustificati, sed solum respectu hominis secundum suam naturam. *Secundo*, quia dicunt rationem propter quam homo iustificatus requirat auxilium speciale esse continuã pugnam contra carnem mundum & diabolum, & in hoc indicant satis aperte se non loqui de auxilio debito gratiæ, quia tale auxilium requiritur ratione ipsius gratiæ & virtutum infusarum, & non solum ratione subiecti, scilicet propter pugnam quam subiectum gratiæ, hoc est homo patitur.

Ex hac conclusione sequitur quomodo cum hac indigentia auxilij in homine iustificato stent aliqua quę de virtute gratiæ sanantis naturam dici solent, scilicet minimam gratiam sufficere ad non peccandum iuxta illud 1. Ioann. 3. *omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*; & gratiam ei efficaciorem esse

B iustitia originali: hæc enim & similia vt recte aduertit CAIET. §. & debes scire, intelliguntur de gratia quantum est ex parte sua, & non quatenus est in tali subiecto.

VLTIMA CONCLVSIO. *Deus nunquam denegat iustis hoc auxilium speciale, sed potius quantum est ex parte sua semper est paratus dare, nisi per eos steterit, vel non vtantur oratione, nec alijs operibus cum conditionibus requisitis ad impetrandum ipsum.* Probatur quia in testimonio citato in concil. Arausic. pro prima conclusione dicitur: *semper esse iustis implorandum hoc auxilium*. Et in oratione Dominica iusti petunt ipsum; cum dicunt: *fiat voluntas tua sicut in cælo & in terra*, & postea: *ne nos inducas in tentationem*, vt D. THOM. inquit in fine corp. huius art. ergo semper est Deus paratus dare ipsum alias frustra præciperetur iustis vt petunt; & idem significatur aperte in verbis relatis ex CONCIL. TRID. pro eadem conclusione.

Ex hac conclusione sequitur ratio propter quã auxilium quod requiritur ad vitandum omnia pec-

C cata venialia per longum tempus dicatur speciale priuilegium, & hoc non ita appellatur: ea vero est quia Deus non est paratus semper dare omnibus iustis illud auxilium sicut hoc.

Et si quaras an si Deus denegaret iustis hoc auxilium, excusarẽtur iusti à peccato propter impotentiam ad vitandum peccata. *Respondetur* negatiue, quia vt explicui art. præcedenti sufficit potentia ad vitandum singula peccata, non obstante impotentia ad vitandum omnia.

Ad rationem dubitandi resp. conclusionem D. THO. intelligi de operibus bonis moraliter, & de vitatione omniũ peccatorum; & ad obiectionẽ contra hoc factã neganda est sequela, quia vt dicebã in argumẽto posito cõtra primã conclus. tribus modis explicatis art. præced. adiuuamur gratia habituali ad vitandũ peccata; *primo* quia per eam, & virtutes infusas, augetur in nobis inclinatio etiam ad bonũ morale; *secundo* quia etiam per eam aufertur inclinatio habitualis ad malum; *tertio* quia est conditio requisita ex parte subiecti secundum legem ordinariam, vt detur nobis auxiliũ sufficiens ad vitandum omnia peccata mortalia per longum tempus.

ARTICVLVS X.

Vtrum cōstitutus in gratia indigeat auxilio gratiæ ad perseuerandum.

PRIMA CONCLVSIO. *Perseuerantia sumpta pro habitu infuso per quem homo confirmatur in bono cōtra tristitias irruentes infunditur homini simul cum gratia.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Idem dicendum est de perseuerātia sumpta pro habitu secundum quē homo habet propositum perseuerandi in bono vsque in finem.*

TERTIA CONCLVSIO. *Vt homo constitutus in gratia habeat perseuerantiam sumptam pro continuatione quadam boni vsque ad finem vitæ, non indiget aliqua alia habituali gratia, sed diuino auxilio ipsum dirigente & protegente contra tentationum impulsus.*

§ 1. *Prænotantur nonnulla circa doctrinam Conclusionum.*

CIRCA titulum & doctrinam harum conclusionum notandum D. THO. 2. 2. q. 137. art. 4 duas tantum referre acceptiones perseuerantiæ. *Prima* est, qua sumitur pro virtute morali cuius munus est firmare nos in bono contra difficultatem quæ prouenit ex diuturnitate ipsius actus virtutis, quia diu insistere alicui rei difficili specialem habet difficultatem. *Secunda* est, qua sumitur pro actu perseuerantiæ durante vsque ad mortem; vbi per actum non intelligit singularem aliquem actum huius virtutis, quia nullus est qui vsque in finem perseueret; sed ipsam actualem executionem perseuerandi in bono vsque ad mortem: & tamen non ideo est sibi contrarius, quamuis in his conclusionibus referat tres perseuerantiæ acceptiones; quia cū distinguit perseuerantiā quæ cōfirmat nos ad superandū difficultates, ab ea quæ est principiū propositi permanēdi in opere bono vsq; in finem, non distinguit duos habitus, sed duas rationes eiusdem habitus in ordine ad actum immediate elicitum, & ad executionem quasi imperatam eo mediante; vt si quis diceret habitum iustitiæ confirmare nos ad superandum difficultates quæ sunt in executione satisfactionis, & esse principium propositi satisfaciendi, & omnes has tres acceptiones explicuit q. citata, ex 2. 2. art. 1. ad 2. Vbi inquit, nomen perseuerantiæ *quandoque* sumi pro *habitu* quo quis eligit perseuerare; & *quandoque* pro ipsa *electione*, siue proposito perseuerandi, & cum executione vsque ad aliquod tempus, & non completa vsque ad finem vitæ; & *quandoque* pro *executione completa* vsque in finem, & de perseuerantia in duabus primis conclusionibus posse haberi cum gratia habituali sine alio auxilio speciali, quia dicit ipsam virtutem moralem sumptam prout est per se infusa infundi simul cum gratia, sicut infunduntur reliquæ virtutes morales, quæ sunt secundū suā naturā infusæ. Et ex hoc sequitur aperte nō esse necessariū aliquod auxiliū speciale ad habendum hāc virtutē distinctā, ab eo quod requiritur ad infusionē gratiæ, & consequēter est dicēdū idē de proposito perseuerādi: quia hæc virtus cū auxilio sibi debito sufficiet ad eliciendū ipsū: *de perseuerantia* vero in tertia acceptione dicit expresse requiri ad habendū eam auxiliū consistens in directione & perfectione cōtra tentationes, de quo est manifestū ex art. præ-

A ced. distingui, & ab ipsa gratia habituali, & ab auxilio ei correspodente & debito secundum legē ordinariam gratię: ex quo etiam constat difficultatem huius articuli esse distinctam ab ea, de qua D. THO. egit in articulo præcedenti: quia aliud est perseuerare in gratia per longum tempus, & aliud perseuerare vsque ad mortem; ita vt gratia cum morte coniungatur, & potest quis habere primum sine secundo, & de primo egit D. THO. articulo præcedēti, & de secūdo agit in hoc, & ideo est à nobis nūc dubijs distinctis disputandū vt res hæc melius intelligatur.

DVBIVM PRIMVM.

An sit necessarium speciale donum distinctum à gratia habituali & virtutibus infusis, & auxlio eis debito ad moriendum in gratia?

§ 1. *Probatio partis negatiuæ.*

B PARS NEGATIVA *probatur primo*, quia ratio qua D. THO. imo & cons. (vt postea dicam) vtuntur ad probandum necessitatem huius doni est hæc; Postquam quis est iustificatus mouetur multis tentationum impulsibus ad peccandum, ergo vt perseueret in gratia, indiget speciali Dei directione & profectione cōtra easdē tentationes. At hæc ratio nō habet locū semper in perseuerantia vsque ad mortē; quod sic probo. Potest quis post susceptam per baptismum gratiā viuere tantū duabus horis, ergo & potest sine speciali dono perseuerare in gratia vsque ad mortē; *antecedens* patet, quia tunc potest mori vel morbo, vel extrinseca vi: & *consequentia* probatur, quia in tā breui tēpore non est necesse insurgere tot tentationes, vt ad vincendum eas non sufficiat gratia habitualis cū auxilio ei debito. *Dices* hoc argumento solum probari nō esse tunc necessariū *donum speciale* quod sit operatiuum vincendo tentationes, non tamen absolute non esse necessarium, quia ipsa coniunctio gratiæ cum morte est effectus specialissimæ prouidentiæ Dei quæ est maximum donum.

C *Sed contra* 1. quia ad hāc coniuctionē sufficit virtus gratiæ & causarū naturaliū, ergo non requiritur hæc specialissima prouidentia Dei. *Consequentia* patet ex doctrina Patrum qui dicunt non esse necessariam gratiā ad eum effectum quem viribus naturæ præstare possumus: & *antecedens* probatur, quia virtus gratiæ cum auxilio sibi debito est sufficiens ad vitandū omnia peccata mortalia pro illo breui tēpore, vt cōstat ex artic. præced. & virtus causæ naturalis etiam est sufficiens ad inferendū mortem; imo morbus potest esse talis, vt sine miraculo non possit impediri ne ferat mortē; ergo virtus gratiæ & causa naturalis sufficit ad coniunctionē gratiæ cū morte.

Secundo si homini existenti in gratia minetur Tyrannus mortem nisi neget fidem, potest talis homo virtute gratiæ & auxilij sibi debiti vitare illud peccatum, & Tyrannus virtute sua naturali potest statim eū interficere; ergo potest talis homo sine speciali dono permanere in gratia vsq; ad mortē. Probatur *antecedens* quoad *priorē* partē, quia vt ostensū est art. præced. sufficit quæcunque gratia

habitua-

habitualis cum auxilio ſibi debito ad vitandum quodcunque peccatum mortale in particulari pro breui tempore occurrens; & quoad *poſteriorem* partem probatur, *tum* quia Tyranus malicia ſua & ſine vlla depẽdentia ex gratia vel ſpeciali prouidẽtia poteſt occidere illũ hominem; *tum* etiã quia ſi ille homo in eo caſu negaret fidem, & Tyranus vellet eum occidere, poſſet virtute ſua naturali id exequi; ergo etiam poteſt quamuis non neget fidem.

Confirmatur, quia alias ſequeretur puerum baptizatũ non poſſe mori ante vſũ rationis, ſine dono iſto ſpeciali perſeuerantiæ, quod videtur falſum, *ſeque'a* probatur quia iuxta oppoſitam ſententiam nullus poteſt mori in gratia, ſine ſpeciali dono perſeuerãtiæ; & *conſequentis* falſitas patet, quia puer in illo tempore non poteſt amittere gratiam, ergo nõ indiget dono aliquo ad perſeuerandum in gratia intra illud tempus; ſicut propter hanc rationẽ non indiget Euchariſtia, quæ eſt cibus inſtitutus ad cõſeruationem vitæ ſpiritualis. *Vltimo* amicitiæ hominis cum Deo debetur auxilium neceſſarium ad ſuã conſeruationẽ; ergo homini conſtituto in gratia debetur auxilium ad perſeuerandum in gratia vſq; in finem vitæ & vlterius, ergo auxilium ad perſeuerãdum, non eſt donum ſpeciale diſtinctum à gratia & eius auxilio. *Antecedens* patet, quia de ratione amicitiæ eſt firmitas, ergo debetur auxilium neceſſariũ ad ſuam conſeruationem; & *prima conſequentia* etiã patet, quia tam diu durat amicitia cum Deo, quamdiu durat in anima eius gratia, & *ſecunda* probatur, tum quia auxiliũ quod debetur alicui formæ nõ eſt donum ſpeciale reſpectu eius, tum etiam quia ſi debetur, ergo non datur ex noua miſericordia & gratia, atque adeo non eſt donum ſpeciale.

Confirmatur, quia virtus moralis infuſa quæ dicitur perſeuerantia confirmat nos ad perſeuerandũ longo tempore in obſeruatione præceptorũ, & vitatione peccatorum mortalium, contra difficultates quæ proueniũt ex diuturnitate temporis; ergo debetur ei auxilium quod ad id requiritur, & ex conſequenti non eſt donum ſpeciale; *Antecedens* patet ex doctrina D. THOMÆ 2. 2. q. 137. art. 4. ſuperius relata, & *prima* conſequentia etiam patet, quia vnicuique formæ eſt debitum auxilium ad eius operationem; & *ſecunda* probatur, quia vt in argumento dicebam, auxilium debitum alicui formę non appellatur auxilium ſpeciale reſpectu eius.

SIT CONCLVSIO *ad perſeuerandum in gratia vſq; ad mortem ſiue per longum, ſiue per breue tempus requiritur donum ſpeciale Dei diſtinctum à gratia habituali, & ab auxilio ei correſpondenti.*

§ 3. *Pars dubij affirmatiua explicatur.*

AD HVIVS explicationem notandum, *duobus* modis poſſe contingere vt aliquis in gratia vſque ad mortem perſeueret: *primo* modo cum paulo ante mortem gratiam acceptam, retinet breui illo temporis ſpatio quod tranſigendum eſt vſque ad mortem. *Secundo* cum ſuſcipit gratiam longo tempore ante mortem, & eam retinet toto illo tẽpore vſque ad mortem, & de vtroque modo perſeuerãdi intelligitur hæc noſtra concluſio; & ita eam intellexerunt CAIET. & reliqui expoſitores D. THO. & expreſſe VALENT. to. 2. qui eſt in 1. 2. diſp. 8. q. 1. puncto 6. § prima igitur quæſtio, vbi etiã explicat hos duos modos perſeuerãdi; & ſtatuitur imprimis

A contra Pelagianos, qui dicebant poſſe hominẽ ſuis viribus perſeuerare vſque ad mortem in gratia: quã etiam aſſerebant propria virtute obtineri vt refert S. AVG. to. 2. epiſt. 94. & to 6. lib. de hęreſibus c. 8. & deinde contra eos qui admittentes contra PELAGIANVM neceſſariam eſſe Dei gratiam ad perſeuerandum, dixerint hanc gratiam non eſſe aliã quam gratiam gratum facientem; & contra quoſdam ex recentioribus, qui dicunt requiri donũ ſpeciale diſtinctum à gratia ad perſeuerandum longo tẽpore, & non ad perſeuerandum breui tempore vſque ad mortem, & probatur quoad vtramque partem.

Primo authoritate conc. & Pontificum dicẽtium abſolute & ſine vlla limitatione ad longũ aut breue tempus neminem poſt lapſum primi hominis etiam iuſtificatum perſeuerare vſque ad mortem, niſi per ſpeciale auxilium datum ad perſeuerandum: nam in conc. Arauſ. 2. can. 10. ſic dicitur: *adiutorium Dei etiam renatis & ſanctis eſt implorandum vt ad finem bonũ peruenire, vel in bono poſſint opere perdurare.* Vbi aduertendum eſt denotari tria: *Primum* eſt dici implorãdum eſſe hoc adiutorium à renatis & ſanctis, B quo ſignificatur ipſum diſtingui, & à gratia iuſtificante, & ab auxilio ei debito. *Secundum* eſt non apponi limitationem longi temporis, quo denotatur eſſe neceſſariũ hoc adiutorium ad perſeuerandũ vſque in finem vitæ, ſiue in longo, ſiue in breui tempore. *Tertium* eſt diſtingui hæc duo peruenire in bonum finem & in bono opere perdurare. quo iudicatur requiri hoc adiutorium ad perueniendum in bonum finem, etiam cum non eſt in longo tẽpore, in bono opere perdurandum. Item conc. TRID. ſeſſ. 6. decreto de iuſtif. cap. 13. ita inquit: *ſimiliter de perſeuerantiæ munere de quo ſcriptum eſt qui perſeuerauerit vſque in finem, hic ſaluus erit &c.* vbi cum loquatur concilium de perſeuerãtiæ munere diſtincto à gratia iuſtificante & auxilio ei debito, vt conſtat ex toto cõtextu eius capitis, & de eo dicat eſſe intelligẽda ea verba Matt. 10. & 24. aperte ſignificat vnũquemque ex his duobus modis perſeuerandi vſque in finẽ ſuperius relatis, ſicut ſatis ad conſequendam ſalutem; ita eſſe effectum muneris perſeuerãtiæ diſtincti à gratia habituali, & ab auxilio ei debito, & can. 16. ſic ait: *ſi quis magnum illud vſque in finem per-* C *ſeuerantiæ donũ ſe certo habiturũ &c.* vbi aperte ſupponit vt certum, neceſſariũ eſſe magnũ perſeuerantię donũ, atque adeo ſpeciale, & diſtinctum à gratia habituali & ſuo auxilio, ad perſeuerandum vſque in finem, idque abſolute & ſine limitatione ad breue, vel longum tempus, & de eo definit, neminem poſſe habere infallibilem certitudinem, niſi ex ſpeciali Dei reuelatione; & can. 22. *Si quis dixerit iuſtificatum vel ſine auxilio Dei in accepta iuſtitia perſeuerare poſſe, vel cum eo non poſſe anathema ſit.* Vbi expreſſe damnat eũ qui dixerit iuſtificatum ſine ſpeciali auxilio, atque adeo diſtincto à gratia iuſtificãte & eius auxilio, poſſe perſeuerare in accepta iuſtitia, ſcil. vſque in finem. Præterea Celeſtinus in ſæpe citata ep. 1. quæ eſt ad GALLIA. epiſcopos ca. 6. ſic ſcribit: *neminem etiam baptiſmatis gratia renouatum idoneum eſſe ad ſuperandas diaboli inſidias, & ad euincẽdas carnis concupiſcentias, niſi per quotidianum adiutorium Dei perſeuerantiam bonæ conuerſationis acceperit.* Vbi etiam loquitur de auxilio ad perſeuerandum diſtincto à gratia renouationis internæ: & ſubiungit idẽ fuiſſe definitũ ab INNOC. 1. & refert eius verba ex epiſt. 11. quæ eſt ad patres conc. CARTHAG. & inter

epistolas AVG. est, 91. & omitto alia testimonia eiusdem INNOCENTII & concil. MILLEVIT. & CARTHAG. quæ solent pro hac sententia adduci quia expresse loquuntur tantum de necessitate gratiæ, vt distinguitur à facultate naturæ ad vitandum peccata, & ad obseruandum præcepta; & non vt distinguitur à gratia habituali, & eius auxilio. *Secundo* probatur testimonijs sanctorum, nam id expresse docent AVG. multis in locis quæ colligit HIERON. Tor. libr. 2. confessionis Augusti. cap. 5. §. 23. & peculiariter tom. 7. lib. de dono perseuerantiæ cap. 2. & 3. de correp. & gratia c. 6. vbi id probat ex CYPRIANO in expositione orationis Dominicæ. circa illa verba: *sanctificetur nomen tuum.* HIERON. 2. lib. contra Pelag. Cyril. lib. 11. in Ioan. cap. 21. Chrys. hom. 80. in Ioan. Greg. libr. 23. in moral. cap. 28. Hilar. in psal. 126. Bernard. serm. 3. in cant. vbi inter alia sic ait: *non sum omnino contentus priori gratia, qua iam malorum sum pœnitens, nisi & secundam accepero, vt videlicet dignos faciam fructus pœnitentiæ, & deinceps non reuertar ad vomitum.* Et alij quorum verba refert VEGA lib. 12. in Trid. cap. 21. *Tertio* probatur testimonijs scripturæ, nam ab August. lib. de corrept. & gratia cap. 6. adducuntur sequentia testimonia pro hac veritate, Luc. 22. *Petre rogaui pro te ne deficiat fides tua.* 2. ad Corinth. 13. *oramus autem ad Deum ne quid faciatis malum.* ad Philip. 2. *confidens hoc ipsum quoniam qui cœpit in vobis bonum, ipse perficiet.* ad Colos. 4. *Salutat vos Epaphias qui ex vobis est seruus* IESV CHRISTI, *semper certans pro vobis in oratione, vt stetis perfecti & pleni in omni voluntate Dei;* Et dicit illud, vt stetis non esse aliud quam vt perseueretis, sicut de diabolo dictum est Ioan. 8. *in veritate non stetit;* quia fuit ibi, sed non permansit In epist. Iudæ: *ei autem qui potens est conseruare vos sine offensione & constituere ante conspectum gloriæ suæ immaculatos in lætitia.* Matt. 10. & 24. *qui perseuerauerit vsque in finē, hic saluus erit.* Matt. 6. & Luc. 11. *in oratione Dominica sanctificetur nomen tuū:* quo petimus vt in sanctitate, quæ in nobis per baptismū effecta est perseueremus; & ita in nobis sanctificetur Deus. Et hunc sensum confirmat testimonio Cypriani. Plura alia testimonia adducūt VEGA lib. cit. c. 20. & VALENT. loco citato. *Vltimo* probatur duabus rationibus.

Prima est, quia donum perseuerantiæ est effectus prædestinationis; quia ad perseuerandum vsque in finem, siue per longum tempus, necessariū est donum quod est effectus prædestinationis, ita inseparabilis ab ea, vt neque ipsum donum possit separari à prędestinatione, neque è conuerso prædestinatio à dono, ergo requiritur auxilium speciale siue donum distinctum à gratia habituali, & ab auxilio ei respondente; *antecedens* patet quia perseuerare vsque in finem habet hanc connexionem cum consecutione æternæ salutis, atque adeo cum prædestinatione; vt constat ex illis verbis Matt. 10. & 24. *qui perseuerauerit vsque in finem &c.* & id probat SVAREZ tomo 1. summæ Theologię tract. 2. lib. 8. cap. 3. nu. 5. ergo etiam donum quod est causa perseuerandi vsque in finem; & *consequentia* probatur, quia neque gratia habitualis, neque auxilium ei respondens habet talem cōnexionem cum æterna salute, aut cum prædestinatione, sed indifferenter potest reperiri etiam in nobis.

Secunda ratio sumitur ex D. THOMA in hoc artic. & potest ad hanc formam reduci per donum

A quod datur ad perseuerandum vsque in finem, habet homo non solum vires, quibus possit perseuerare, sed etiam ipsam executionem perseuerandi vsque in finem; ergo donum perseuerantiæ distinguitur à gratia habituali & ab auxilio ei respōdente. Et probatur *consequentia*, quia multis datur gratia, quibus non datur perseuerare vsque in finem; & *antecedens* probatur, quia ad vtrumque, scilicet ad posse perseuerare, & ad actu perseuerādū datur auxilium proportionatum quod magis est explicandum dubio sequenti, vbi dicemus in quo consistat hoc donum perseuerantiæ.

§ 4. *Respondetur argumentis in oppositum.*

AD PRIMVM concesso antecedenti neganda est consequentia; & ad probationem, optima est solutio ibid. assignata, quia in eo casu perseuerantia quoad id quod est sibi proprium, non consistit in opere aliquo faciendo, nec in vincenda tentatione occurrente, sed præcise in coniunctione gratiæ cum morte; & ad hanc sufficit donum externæ protectionis quo fiat vt mors contingat eo tempore quo homo est in gratia. Et ad obiectioné contra hoc factam, negandum est antecedens, ad
B cuius probationem concedendum est antecedens; scilicet quamcunque ex illis duabus causis esse sufficientem ad inferendum suum effectum; & distinguendum est consequens. Si enim sit sensus duas illas causas sufficere ad modum causæ *per accidens*, concedenda est consequentia, si vero sensus sit sufficere ad modum causæ *per se* debet negari, cuius ratio est, quia causa *per se* appellatur illa quæ ex vi propriæ causalitatis ordinatur ad effectum; & gratia, & morbus non ordinatur in hoc casu ex vi propriæ causalitatis ad effectum qui est coniunctio gratiæ cum morte: & ideo vt datur causa huius effectus per se, necesse est ponere aliud donum distinctum à gratia, quo fiat vt mors contingat eo tépore quo homo est in gratia. Et hoc donum dicimus esse specialem & externam protectionem & prouidentiam Dei, sicut quamuis ex effossione terræ continentis thesaurum, sequatur huius thesauri inuētio, tamen effossio non est causa per se huius effectus, nisi quatenus ab aliqua causa ordinatur
C ad eum. Debere autem respectu huius effectus qui est coniunctio gratiæ cū morte dari causam per se intra ordinem gratiæ colligitur ex eius præstantia & excellentia. Et eodem modo respondetur ad secundum, quia admisso antecedenti neganda est consequentia, si consequens intelligatur de potentia causæ per se ad hunc effectum qui est permanere in gratia vsque ad mortem.

Ad confirmationem aliqui negant sequelam; & ad probationem dicunt, hanc doctrinam non esse intelligendam in pueris, cum moriuntur ante vsum rationis, propter rationem ibid. assignatam, scil. quia sicut tunc pueri non possunt amittere gratiam, ita non indigent dono quo in ea permaneant.

§ 5. *Proponitur sententia authoris.*

SEd mihi hac sententia non placet, quia si pueri non consequuntur æternam vitam sine prædestinatione, ergo nec sine dono perseuerantiæ, patet *consequentia*, quia vt dixi in prima ratione facta

pro

pro conclusione donum perseuerantiæ est effectus prædestinationis, habens cum ea infallibilem connexionem. Et ideo melius respondetur cum AVG. to. 7. lib. de dono perseuerantiæ cap. 17. concedẽdo sequelam; & ad probationem falsitatis consequentis. Respondetur pueros quamuis in ea ætate non possint peccare, atque adeo nec amittere gratiam, posse peruenire ad ætatem in qua per peccata gratiam amittant; & ideo mori tunc in gratia ante quam ad pericula maioris ætatis perueniant esse speciale donum perseuerantiæ, quod AVGVSTIN. ibi explicuit his verbis: *Videte iam à veritate quam sit alienum negare donum Dei esse perseuerantiam vsque in finem huius vitæ, cum vitæ huic quando voluerit ipse det finem, quem si dat ante imminentem lapsum facit hominem perseuerare vsque in finem, sed mirabiliter & fidelibus euidentior largitas bonitatis Dei est qui etiam paruulis quibus obedientia non est illius ætatis vt detur, datur hæc gratia* vbi imprimis docet dari alicui gratiam perseuerantię cum datur ei mors qua recipitur à periculis amittendi gratiam iustificantem Et deinde explicat hac etiam ratione dari paruúlis ante vsum rationis eandem gratiam perseuerantiæ, quamuis in ea ætate non sint capaces obedientiæ, cuius debitum violando amittant gratiam, quia per mortem fit vt non possint amittere gratiam acceptam in baptismo, & esse specialẽ gratiam eripi per mortem à periculis peccandi. Probat S. AVGVST. eodem to. lib. 4. contra IVLIAN. c. 8. & ex illo Sap. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius*, to. 2. epist. 107. ad Vitalem circa medium, & tom. 4. lib. 2. quęst. ad Simplicianum q. 1. & tom. 7. lib. de prædestinatione SS. cap. 14. Et ad id quod obijcitur de Eucharistia. Respondetur esse diuersam rationem: quia Eucharistia est instituta ad confirmationem vitæ spiritualis ad modum cibi sumendi spiritualiter, & quia pueri in illa ætate non sunt capaces talis modi manducandi, ideo in eis tunc Eucharistia non est medium necessarium ad conseruationem gratiæ. Et ex hoc patet solutio ad rationem, qua in principio argumenti primi dixi, consilia & patres vti ad probandum esse necessarium donum perseuerantiæ, vt magis explicabo dubio sequenti.

AD VLTIMVM respondetur distinguendo antecedens, si enim intelligatur de auxilio, hoc est de concursu necessario ad conseruationem entitatis habitus, qui est amicitia cum Deo, scilicet charitatis, concedendum est, si tamen intelligatur de auxilio requisito ad tollendum impedimenta, ex quibus potest prouenire vt non permaneat amicitia, negandum est, & ideó est neganda prima consequentia, & consequenter secunda, & ad probationem antecedentis dicendum est ex firmitate amicitiæ non sequi esse ei debitum auxilium ad vitandum longiori tempore offensas, saltẽ graues contra Deum. Ex quo etiam patet qua ratione amicitiæ non solum debeatur concursus necessarius ad conseruationem suę entitatis, sicut debetur alijs virtutibus; sed etiam debeatur speciale auxilium ad vitandum maiori promptitudine & longiori tempore malum, quo offendatur Deus amicus.

Et si rursus obiicias communem illam sententiam, *amicorum omnia sunt communia*, quæ potissimum est intelligenda de necessarijs ad permanentiam amicitiæ. *Respondetur* quamuis deceat amicitiam communicatio bonorum aliquorum non esse ad eam necessariam quamcunque communicationem quorumcunque bonorum.

A

Ad confirmationem Respondetur ex doctrina D. THOMÆ 2. 2. quæst. 137. art. 1. ad 2. & art. 4. in corp. concedendo antecedens, & negando primam consequentiam; & ad eius probationem dicendum est, solum conuincere esse debitum illi virtuti auxilium requisitum ad habendum actum internum electioni perseuerandi vsque ad mortem; non tamen esse debitum auxilium requisitum ad executionem perseuerandi complete vsque ad mortem, quia vt ibi inquit DIVVS THOMAS, plerumque cadit sub nostra potestate electio, sed non executio.

DVBIVM SECVNDVM EST

B

In quo consistit hoc donum speciale, quod diximus esse necessarium ad actu perseuerandum in gratia, vsque ad mortem?

§ 1. *Exponitur ratio dubitandi.*

RATIO DVBITANDI sumenda est, ex effectu qui per hoc donũ confertur homini, nam cum ordinetur ad aliquem effectum sibi proprium, sicut cætera auxilia, aut etiam habitus operatiui, ex ordine ad hunc effectum colligendum est, quale sit aut non sit ipsum donum secundum se.

Et potest argumentum hac forma proponi: *vel per hoc* donum confertur homini solum potentia sufficiens ad perseuerandum in gratia vsque in finem, sed indifferens, & indeterminata ad vtramque partem: *vel potentia* quæ non solum sit sufficiens, sed etiam inferat infallibiliter executionem perseuerandi: *vel* ipsa actualis executio perseuerandi, *primum* dici non potest, quia sequerentur tria inconuenientia.

C

Primum est, non distingui hoc donum ab auxilio speciali, quod articulo præcedenti dixi esse necessarium ad vitandum peccata mortalia, vel perseuerandum in gratia per lõgum tempus, etiam si non coniungatur cum fine vitæ.

Secundum inconueniens est, non omnes qui habent donum perseuerantiæ, consequi æternam salutem; *patet sequela*, quia ex auxilio sufficienti & indifferenti ad vtramque partem, non sequitur in omnibus eius effectus, ergo similiter ex potentia quæ ita est sufficiens ad perseuerandum vsque in finem, vt sit indifferens ad vtramque partem non sequitur omnes qui habent talem potentiam perseuerare, atque adeo nec consequi salutem. Esse autẽ hoc inconueniẽs *probatur*, quia iuxta doctrinam CONCILII TRIDENT. sessione sexta decreto de iustificat. cap. 13. omnes qui habent donum perseuerantiæ permanent vsque in finem, atque adeo saluantur, quia dicit de eo intelligi illud Matt. 10. & 24. *Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.*

Tertium inconueniens est, non distingui donum perseuerantiæ quod datur homini in statu naturæ corruptæ, ab eo quod datum est ei in statu naturæ integræ ante peccatum; *patet sequela*, quia iuxta AVGVST. tomo 7. lib. de correp. & gratia cap. 11. etiam primo homini ante peccatum data est illa potentia, sic enim ait: *istam gratiam non habuit homo primus quamquam vellet esse malus: sed sane habuit in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, & sine qua etiam cum libero arbitrio, bonus esse non posset; sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset:* & idem nonnullis interpositis repetit, & æquiparat primum hominem, cum angelis, quos etiam dicit accepisse à Deo hoc genus perseuerantiæ. Esse autem hoc consequens inconueniens *probatur*, quia est contra eundem AVGVST. qui prope finem eiusdem capitis explicat discrimen inter hos duos status naturæ humanæ, quantum ad donum perseuerantiæ his verbis: *Tanto amplius datur, per* IESVM CHRISTVM *dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, vt non solum adsit, sine quo permanere non possumus, etiamsi velimus; verum etiam tantum ac tale sit, vt velimus, est quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo, & perseueranter tenendo, non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus, quod non fuit in homine primo; vnum enim horum in illo fuit, alterum non fuit &c.* & idem discrimen repetit cap. 12. sequenti. Vbi etiam vt explicet quale fuerit donum perseuerantiæ, quod primus homo habuit, vtitur exemplo alimentorum, quæ non faciunt vt homo viuat, sed tamen sine illis non potest viuere. Neque etiam potest dici *secundum, primo* quia illa potentia non determinaret voluntatem ad vnam partem, sed relinqueret eam indifferentem ad vtramque, scilicet ad perseuerandum & non perseuerandum; ergo non inferret infallibiliter alteram partem, scilicet, perseuerare; *patet consequentia*, quia ex vi principij indifferentis ad vtramque partem, non potest inferri infallibiliter altera determinata. *Secundo* quia ex eo sequitur non dari omnibus auxilium necessarium ad consequendum salutem, quod est absurdum; *patet consequentia*, quia alias omnes etiam reprobi infallibiliter perseuerarent, & consequerentur vitam æternam. Et propter hanc rationem non potest etiam dici *tertium*, quia alias sequeretur aut non omnibus dari auxilium necessarium ad consequendum vitam æternam, aut dari etiam reprobis hoc auxilium, quod est perseuerantia actualis, atque adeo etiã reprobos perseuerare actu vsque in finem, & consequi salutem.

§. 2. *Quædam præmittuntur ad quæstionis decisionem.*

PRO SOLVTIONE *nota primo* perseuerantiam, de qua nunc loquimur pertinere ad statum viæ, & non ad statum gloriæ quod probatur imprimis ex ratione sui nominis, quia vt AVGVSTINVS inquit tomo 7. lib. de dono perseuerantiæ cap. 1. *perseuerantia in hac disputatione sumitur pro eo quod est perseuerare in Christo vsque in finem huius vitæ:* & in hoc aperte importatur respectus ad viam seu tendentiam in finem; & *deinde* quia omnia testimonia ex scriptura, consilijs & patribus adducta dubio præcedenti, pro necessitate doni specialis A ad habendum hanc perseuerantiam intelliguntur de tempore huius vitæ, & peculiariter illa in quibus pro ratione huius necessitatis assignatur rebellio carnis contra rationem, & item illa in quibus significatur nullum posse esse certum & securum de sua perseuerantia, quia nihil horum habet locum in statu beatitudinis, & ita D. THOM. in hoc art. & 2. 2. q. 137. art. 4. & 3. contra gentes cap. 155. vbi agit de necessitate doni specialis ad perseuerandum vsque in finem, colligit hanc necessitatem ex tentationibus & impulsibus quibus homo mouetur ad peccandum, & ex vertibilitate liberi arbitrij (etiam sanati per gratiam habitualem) ad malum, quæ omnia solum possunt dici de statu huius vitæ. Et propterea infra q. 114. art. 9. distinguit duas perseuerantias, quorum vna dicitur pertinere ad statum gratiæ, & consistere in omnimoda determinatione ad bonum per gratiã consummatam, & alteram in inclinatione ad bonum vsque in finem, quæ est ex diuina motione.

SED POTEST obijci AVGVST. sæpe significare non haberi perseuerantiam quæ est effectus huius doni in statu viæ quousque perueniatur ad mortem, nam tom. 7. lib. de dono perse. cap. 1. sic ait:
B *Hanc certe de qua nunc agimus perseuerantiam, qua in Christo perseueratur, vsque in finem, nullo modo habuisse, dicendus est qui non perseuerauerit vsque in finem, potius quam hanc habuit vnius anni fidelis, & quantum infra cogitari potest, si donec moreretur fideliter vixit, quam multorum annorum si exiguum temporis ante mortem à fidei stabilitate defecit.* & cap. 6. *de illa perseuerantia loquimur, qua perseueratur vsque in finem, quæ si data est, perseueratum est vsque in finem; si autem non est perseueratum vsque in finem; non est data.* Et postea distinguit perseuerantiam ab alijs donis Dei his verbis: *dicimus castum, quem nouimus castum, siue sit, siue non sit, in eadem castitate mansurus, perseuerantiam autem vsque in finem quoniam non habet quisquam nisi qui perseuerauerit vsque in finem, multi eum possunt habere, nullus amittere.* Et tandem vt explicet qua ratione possit dici perseuerantia amitti quamuis non habeatur, ita inquit: *sed tunc amitti quodammodo, scilicet dicatur perseuerantia, quando agit homo per contumaciam, vt ad eum peruenire non possit: sicut dicimus hominem qui*
C *non perseuerauerit vsque in finem amisisse vitam æternam, vel regnum Dei, non quod iam acceperat & habebat, sed quod acciperet & haberet, si perseuerasset: verborum controuersias auferamus, & nonnulla etiam quæ non habentur, sed haberi sperantur, posse dicamus amitti.*

Respondetur cum CAIET. 2. 2. quæst. 137. art. 1. parag. in eadem responsione, executionem perseuerandi vsque in finem, quæ appellatur perseuerantia, posse considerari duobus modis. *Primo* secundum suum esse, quod consistit in successiua & continuata, siue non interrupta permanentia in bono: *secundo* vt consummata per suum terminum, scilicet per finem vitæ. Sicut motus potest considerari secundum suum esse quod cõsistit in successione continua, & vt consummatus per suum terminum. Si consideretur *primo modo* dicendum est eam esse quamdiu continuatur in ordine ad finem, etiam si non sit peruentum ad finem. Si tamen cõsideretur *secundo modo*, dicendum est eam esse primo in suo termino, quia tunc incipit esse consummata, nec aliud esse requirit, sicut & motus incipit

esse

esse consummatus in termino, quamuis autem fuerit quoad suum esse.

Secvndo nota ex hoc fuisse ortam diuersitatem sententiarum circa effectum qui nobis confertur per hoc donum, & circa id in quo ipsum donũ consistit. Si enim pertinet ad hanc vitam & datur hominibus in ea, ante mortẽ, necesse est explicare, an vt ita antecedit mortem, det homini indeclinabiliter persistere in bono vsque ad mortem vel solũ posse persistere, & de hoc sũt duę oppositæ sentẽtię.

Prima est eorum qui dicunt hoc donum secundum se, & vt antecedit cooperationem liberi arbitrij, solum dare vires sufficientes ad perseuerandum vsque in finem. Hanc sequuntur omnes illi qui dicunt prædestinationem vt importat infallibilem ordinationem alicuius ad gloriam non esse factam sine visione nostri consensus, aut nostræ cooperationis, quia eodem modo dicunt perseuerantiam importare auxilium quod ad perseuerandũ sit satis, non tamen quod vel inferat infallibiliter, vel virtute suæ efficacitatis cõstituat actualem perseuerantiam vsque in finem, & antecedenter ad cooperationem liberi abitrij & eius visionem.

Secvnda sententia huic opposita est aliorum, qui dicunt donum hoc perseuerãtiæ dare nobis infallibiliter perseuerare vsque in finem, quamuis neque hi conueniant in explicando modo quo donum hoc, quod ex propria natura relinquit in voluntate, libertatem & indifferentiam ad perseuerandum & non perseuerandum, det ineffallibiliter perseuerare, ita vt sit omnino certum & infallibile, eum cui in hac vita confertur hoc donum, esse perseueraturum vsque in finem, nam aliqui dicunt sufficere & requiri ad hoc esse tale ipsum donum quale Deus per scientiam conditionatam nouit esse congruum & accommodatum vt homo constitutus in tali tempore & cum talibus circumstantijs, perseueret vsque in finem; & hanc sententiam sequitur Molina in concord. ad art. 4. & 5. q. 23. disp. 1. memb. vlt. § secundum est, qui etiam eodem modo explicat infallibilitatem non peccandi mortaliter in dono confirmationis in gratia 1. p. qu. 14. art. 13. disp. 18. memb. 4. in solutione 7. argumenti, & Svarez lib. 3. de auxilijs diuinæ gratiæ c. 11. n. 13. Alij vero dicunt sufficere ad hoc, virtutem & efficacitatem ipsius auxilij, quæ est tanta vt relinquẽdo voluntatẽ liberam moueat ipsam efficaciter ad perseuerandum, ita vt quamuis voluntas simpliciter possit non perseuerare, tamen ex suppositione huius efficacis motionis necessario sic perseueratura. Et tandem alij dicunt non conuenire hoc huic dono secundum se, neque vt subordinatur scientiæ Dei cõditionatæ, sed vt subordinatur absolutæ prædefinitioni diuinæ voluntatis, qua Deus voluit hũc hominem perseuerare vsque in finẽ. & ad eius executionem dat ei in tempore donum perseuerantiæ; itaque hoc donũ secundum se, & ex propria virtute solũ dat posse perseuerare, sed vt procedit ex diuina prædefinitione & ordinatione ad eũ finem qui est actu perseuerare, dat infallibiliter & certo perseuerare.

§ 3. *Resoluitur quæstio.*

Prima concl. *Donum perseuerantiæ, dat actu & infallibiliter perseuerare in gratia vsque ad mortẽ, ita vt gratia coniungatur cum morte.* In hac conueniunt õnes expositores D. Tho. in hoc art. Dried. A lib. 5. de concord. lib. arb. & prædestinationis c. 3 in solutione ad difficultates quæ in tertio a[illegible] proponuntur contra liberum arbitrium. Cunerus trac. de gratia Christi cap. 12. Tileta. 1. p. apologiæ pro conc. Trident. sub titulo de fide, in q. an vera fides iustificans, sit fiducia vel dubitatio de remissione peccatorum. Svarez & Molina locis citatis: Et *probatur primo* authoritate D. Thom. qui in hoc art. ad 3. ex Avg. tom. 7. lib. de nat. & gra. c. 48. ita inquit: *nunc per gratiam Christi multi accipiũt & donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius eis datur quod perseuerent*, & idem dicit 2. 2. quæst. 137. art. 4. ad 2. ex Avg tom. 7. lib. de correp. & gra. cap. 12. & lib. 3. c. ge. c. 155.

Secundo probatur authoritate Avgvst. qui hoc expresse docet in testimonijs citatis in ratione dubitandi in probatione 3. inconuenientis deducti ex prima parte, & c. 12. nunc citato ex lib. de correpț. & gratia, vt explicet rationem propter quam Deus voluerit in hoc statu naturæ corruptæ dare tale auxilium ad perseuerandum. Sic ait: *Subuentum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, vt diuina* B *gratia indeclinabiliter & inseparabiliter ageretur, & ideo quamuis infirma, non tamen deficeret, neque aduersitate aliqua vinceretur*; & lib. 1. de dono perseuerantię c. 1. ita inquit: *hanc certe de qua nunc agimus perseuerantiam, qua in Christo perseueratur vsque in finem, nullo modo habuisse dicendus est qui non perseuerauerit vsque in finem*; & c. 6. *de illa perseuerantia loquimur qua perseueratur vsque in finem, quæ si data est, perseueratum est vsque in finem, si autem non est perseueratum vsque in finem, non est data.*

Tertio probatur ex concil. Trid. sess. 6. decreto de iustificatione can. 16. vbi sic habetur. *Si quis magnum illud vsque in finem perseuerantiæ donum se certo habiturum, absoluta & infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali reuelatione didicerit anathema sit.* Dico autem colligi ex hoc canone, conclusionem nostram, quia, vt quis dicat se certo habiturum auxilium sufficiens, quo possit nisi per ipsum steterit perseuerare vsque in finem, non esse opus speciali reuelatione, videtur docere idem Concil. cap. 13. illius decreti. Vbi de munere perseuerantiæ agens, ita inquit: *nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur* (scilicet de illo munere) C *tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent, Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum ita perficiet, operans velle & perficere.*

Vltimo probatur ratione, quia donum hoc procedit ex voluntate absoluta & efficaci dandi gloriam, ergo non solum dat posse, sed etiam de facto perseuerare vsque in finem.

Confirmatur, quia Avgvst. vtitur hoc argumento lib. de dono perseuerantię cap. 9. nam proponens dubitationem cur ex duobus pijs, huic donetur perseuerantia vsque in finem, illi autem non donetur, dicit *imprimis pertinere ad inscrutabiliora Dei iudicia*, & statim respondet, his verbis; *Illud fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex prædestinatis, illum non esse*; & ad id confirmandum adducit illud. 1. Ioan. 2. *non erant ex nobis, nam si fuissent mansissent vtique nobiscum*, & pro *non esse ex nobis*, explicat *non esse* prædestinatos: vide Svarez 1. p. sum. Theol. trac. 2. lib. 2. qui est de prædestinationis effectibus cap. vlt. nu. 11.

Sed obiicies quia sequitur non differre donum

num perseuerantiæ, à dono confirmationis in gratia, atque proinde concedendũ esse omnes prædestinatos in hac vita, esse confirmatos in gratia pro eo tempore quo habent donum perseuerantiæ, quod tamen videtur absurdum cum de omnibus sanctis concedendum sit habuisse donum perseuerantiæ, sicut & fuisse prædestinatos, & tamen non concedatur de omnibus fuisse in gratia confirmatos.

Respondetur negando sequelam, & ratio discrimini est, quia vt quis habeat donum perseuerantiæ satis est eum in tempore indeterminato, quod est immediate coniunctum instãti negatiuo terminatiuo huius vitæ habere gratiam, & mori in eodem instanti per primum sui non esse ita vt infallibilitas permanendi in gratia non sit pro aliquo instanti determinato, neque pro aliqua certa parte illius tẽporis indeterminati, sed solum pro aliquo tempore immediato illi instanti terminatiuo vitæ. Dico autem illud tempus esse aliquid indeterminatum, quia neque potest esse instãs, cũ non dentur duo instantia immediata, neque certũ & determinatũ aliquod tẽpus, quia cũ hoc sit diuisibile necesse est dari aliud eo minus quod sit magis immediatũ illi instanti terminatiuo; at vero vt quis habeat donũ cõfirmationis in gratia pro aliquo tempore requiritur vt in toto eo & singulis eius momentis dentur ei à Deo talia auxilia, vt ex vi eorum sit infallibile ipsum non esse casurum in aliquod peccatũ mortale, ex quo satis aperte constat quomodo distinguatur confirmatio in gratia, à dono perseuerantiæ, & potest adhuc fieri magis manifestum si ponamus Deũ dare alicui homini pro aliquo certo tempore donum confirmationis in gratia & non vltra illud tempus; quia tunc talis homo ex vi doni confirmationis, aut erit confirmatus in gratia pro illo tẽpore & non vltra, neque habebit donum perseuerantiæ.

Et si quæras in quo distinguatur à confirmatione, donum perseuerantiæ pro longo tẽpore ante mortem? *Respondetur* hoc donum dupliciter posse cõferri homini, scilicet *aut* tantum quoad potentiam ad vitandum omnia peccata mortalia etiam collectiue, *aut* simul quoad infallibilitatem vitandi ea; & in priori casu distingui à confirmatione, quia nõ includit infallibilitatem, non vero in posteriori.

SECVNDA CONCLVSIO. *Donum perseuerantiæ, consistit in quatuor quasi partibus,* scilicet, *ordinatione mediorum externorum adiuuantium ad perseuerandũ in bono; remotione tentationum, & impedientium à prosecutione boni, magna copia illustrationum & inspirationum internarum, & tandem in tali dispositione circa mortem, vt contingat quando quis est in gratia.* Probatur *primo* authoritate D. THO. qui in omnibus locis citatis pro præcedenti conclusione appellat donum hoc specialem directionem & protectionem Dei contra tentationes & occasiones peccandi; *Deinde* probatur ex AVG. qui lib. de dono perseuerantiæ, c. 9. sic ait: *vt enim non dicam quam sit possibile Deo auersas & aduersas in fidem suam hominum conuertere voluntates, & in eorum cordibus operari, vt nullis aduersitatibus cedant, nec ab ipso aliqua superati tentatione discedant; cum possit* (& quod ait Apost. 1. Cor. 10.) *facere vt non eos permittat tentari supra id quod possũt, vt ergo id non dicam, certe poterit illos Deus præsciens esse lapsuros antequam id fieret auferre de hac vita.*

VLTIMA CONCLVSIO, *nullus de facto perseuerat in gratia vsque in finem vitæ, sine hoc dono, tamen sine* A *eo, habent omnes paratum quantum est ex parte Dei, auxilium sufficiens ad perseuerandum.* Prima pars probatur ex conc. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 13. vbi dicitur de perseuerantiæ munere scriptum esse, Matt. 10. & 24. *qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit;* & ex hoc bene sequitur eum qui non habuerit hoc donũ, non perseuerare vsque in finem, & can. 22. *si quis dixerit iustificatum, vel sine auxilio speciali Dei in accepta iustitia perseuerare posse, vel cum eo non posse, anathema sit;* & per speciale auxilium, intelligitur donum perseuerantiæ.

Et secunda pars probatur, *tũ* quia alias, multis hominibus, scil. omnibus non prędestinatis esset denegatum auxiliũ sufficiẽs ad perseuerandũ; *tum etiam* quia conc. Trid. c. 13. supra citato sicut de omnibus dixit: *qui scil. Deus potens est eum qui stat, statuere, vt perseueranter stet, & eũ qui cadit restituere,* ita de omnibus seruata proportione intellexit hæc verba, quę statim apposuit: *tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent. Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint sicut cœpit opus bonum, ita perficiet.* Dico autem *seruata proportione,* quia hæc verba intelligũtur immediate de iustificatis, & mediate de existẽtibus in peccato mortali, scil. quatenus posũt B per auxiliũ quod quantum est ex parte Dei semper eis præsto adest iustificari, & postquã fuerint iustificati possunt similiter nisi per ipsos steterit, habere auxiliũ speciale, ad vitandum peccata mortalia per longum tempus, vt explicui articulo præcedenti.

Et si quæras vnde constet ex tanta multitudine hominum quanta est reproborum, qui carent hoc dono, & habẽt auxilium sufficiẽs ad perseuerandũ, nullum perseuerasse. *Respondetur* hanc difficultatem esse eandem cum alia simili de prædestinatione, & dicendum esse ad vtramque constare hoc nobis ex *scriptura* & concilijs & doctrina SS. Patrum.

§ 4. *Respondetur ad rationem dubitandi in principio positam.*

AD *rationẽ* dubitãdi in principio positã respõdetur, per hoc donũ auferri hominibus secũdam & tertiam, scil. infallibiliter perseuerare, & ipsam executionem perseuerandi. Et ad obiectiones C contra vtrumque factas, patet solutio ex dictis, præsertim ex vltima conclus. hic tamen placet aduertere in hoc modo explicandi donũ perseuerãtiæ, præsupponi fuisse cõpletam & absolutam prædestinationem sine visione nostræ cooperationis. Et ideo negato hoc fundamento consequenter etiam esse aliter explicandum donum perseuerantiæ, de quo agendum est in materia de prædestinatione.

CIRCA SOLVTIONEM ad tertiũ solet dubitari *an primus homo in statu innocentiæ indiguerit speciali dono perseuerantiæ ad perseuerandum in iustificatione?* *Respondetur* iuxta doctrinam AVG. in locis citatis, in ratione dubitandi præcedẽtis dubij, & in probatione 1. concl. primũ hominem tunc indiguisse auxilio gratiæ dante ei posse, non tamen infallibiliter perseuerare, & addo id quod ex hoc sequitur, nõ esse hoc auxiliũ distinctũ à dono integritatis naturæ & gratia habituali, cum virtutibus infusis & concursu eis debito; quidquid dicant CAIET. in fine art. præced. & VASQVEZ to. 2. in 1. 2. disp. 197. c. 2. & non obstat id quod ipse obijcit ex can. 19. CONC. 2. ARAVS. quia ille canon. explicatus est à me sufficienter art. 4. & 8. huius quæstionis.

QVÆ-

QVÆSTIO CX.

DE GRATIA QVANTVM AD eius essentiam.

ARTICVLVS

Vtrum gratia ponat aliquid in anima?

Prima conclusio. *Si gratia sumatur pro dilectione speciali, qua Deus creaturam rationalem trahit supra conditionem suæ naturæ ad participationem boni æterni, quod est ipse Deus, non est aliquid in nostra anima.*

Secunda conclusio. *Gratia sumpta pro dono gratis collato secundum quod homo dicitur habere gratiam Dei, aut esse Deo gratus, est aliquid supernaturale in homine existens.*

Tertia conclusio. *Si gratia capiatur pro recompensatione beneficij gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum ponis aliquid in eo qui gratiam accipit.*

Circa primam conclusionem est

DVBIVM.

An ipse actus quo Deus diligit creaturam rationalem, in ordine ad finem supernaturalem, possit appellari gratia?

Ratio dubitandi est, quia Avgvst. tom. 7. lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 10. sic ait: *inter gratiam porro & prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ preparatio, gratia vero iam ipsa donatio.* Et postea, *quocirca prædestinatio Dei qua in bono est, gratiæ est* (vt dixi) *preparatio; gratia vero est ipsius prædestinationis effectus*; quare idẽ videtur dicendũ de dilectione illa speciali & supernaturali, scil. esse præparationem gratiæ, non vero ipsam gratiam.

Respondetur dilectionem illam optime appellari gratiam, non absolute sed æternam, & increatam, ita sentiunt Bellar. tom. 3. lib. 1. de gra. & lib. arbit. c. 2. Casal. 1. p. iustitiæ quadripartitæ libr. 1. cap. 4. & Svarez tom. 1. sum. Theol. tract. 2. lib. 1. c. 19. n. 9. & *probatur* imprimis authoritate D. Thomæ qui in fine corporis huius articuli sic ait: *quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio; secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis.* Deinde *probatur* ratione ipsius; quia nomen gratiæ communi vsu scripturæ attribuitur cuicunque beneficio, quo Deus nos, gratuito & sine vllis nostris meritis prosequitur; & non potest negari amorem quo Deus homines ab æterno dilexit, & eorum prædestinationem aut electionem, esse singulare Dei beneficium erga eos, ad quod nulla ex parte, ipsorum hominum præsupponuntur merita.

A

Confirmatur ex illis verbis quæ ipse adducit ex illo ad Ephes. 1. *prædestinauit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Vbi nomine *gratiæ* significatur vel prædestinatio, vel vehemens & magna Dei dilectio, quæ vt exponit Chrysost. intelligitur per propositum voluntatis suæ, vt sit sensus, Deum prædestinasse nos aut valde amasse & desiderasse nostram salutem, non ob merita nostra, sed vt nos laudemus gloriam Dei quæ consurgit ex hac gratia, & ita ipsa fiat notior & manifestior.

Et ad testimonium Avgvst. *Respondetur* ipsum non sumere nomen gratiæ in tota hac latitudine, sed magis stricte prout solum comprehendit effectus prædestinationis aut dilectionis æternæ in ordine ad finem supernaturalem.

B

Circa secundam conclusionem est

DVBIVM.

An gratia sumpta pro dono quo homo dicitur habere Dei gratiam, aut esse Deo gratus, sit aliquid supernaturale in ipso homine existens?

§ 1. Exponitur status quæstionis.

C

Ad tituli explicationem notandum, esse valde inter se distinctas has duas quæstiones, quarum prior est, *an formalis causa qua homo efficitur formaliter Deo gratus sit aliquod donum in ipso intrinsece existens, vel sola dilectio Dei æterna.* De qua Divvs Thomas in prima conclusione, docuit non esse aliquid in anima nostra, & posterior est, *an causa formalis nostræ iustificationis, sit aliquod donum in nobis existens, siue sit hoc idem, siue aliud distinctum, vel potius sit donum aliquod extrinsecum nobis & applicatum nobis aut aliquo modo factum nostrum in eo tempore quo iusti efficimur.* Distingui vero has duas quæstiones inter se, constat ex distinctione effectuum formalium in ordine ad quos exigitur in eis donum intrinsecum nobis, aut extrinsecum. Nam in priori, effectus, talis doni, est esse gratum Deo, & hoc non est aliud quam esse acceptum ad diuinum amorem, *siue* quia actu ametur, *siue* quia est obiectum congruum & propor-

proportionatum vt ametur, & in posteriori, effectus, est, esse iustum; & hoc est idem, atque esse rectum in ordine ad regulam, atque proinde ita se habere & secundum se, & secundum suam operationem sicut ipsa regula exigit, & de priori quæstione sumus nunc acturi: & de posteriori infra quæst. 113. quare sensus tituli huius dubij est; *an homo sit Deo gratus, & habeat eius gratiam ratione alicuius doni in ipso formaliter existentis, vel potius ratione dilectionis quam Deus habet erga ipsum.*

§ 2. *Adducuntur errores hæreticorum nostri temporis circa gratiam facientem nos Deo gratos, & argumentis confirmantur.*

IN QVARE aliqui referunt hæreticorum errores circa id in quo consistit gratia, quæ est principium operandi; & circa propriam rationem gratiæ, quæ est causa formalis nostræ iustificationis: sed immerito, quia de gratia vt est principium bene operandi, disputatum est quæst. præced. & de gratia vt est formalis causa nostræ iustificationis, agendum est infra quæst. 113. quare solum erit ad rem, adducere errorem multorum hæreticorum nostri temporis circa gratiam facientem nos Deo gratos, nam aliqui eorum dicunt hanc gratiam ita sumptam non esse donum aliquod nobis infusum, & in nobis existens, sed extrinsecum Dei fauorem & amorem, vt de CALVINO, KEMNITIO, & HVSSIO, refert BELLARM. tomo 3. libr. 1. de gratia & lib. arbit. cap. 3. & ad eundem errorem accessit PIGHIVS vir alioqui catholicus, qui lib. 5. de grat. & lib. arb. tribus folijs à principio 5. gratiæ acceptionem sic ait: *gratia acceptionem non ex scholis, sed ex diuinis scripturis petemus, quandoquidem in illis fere imaginantur gratiam Dei qualitatem aliquam increatam animæ nostræ à Deo, vel eandem cum charitatis habitu, vel distinctam ab eodem, quæ commentitia vniuersa existimo, nec habere vllam authoritatem ex scripturis.*

Et probatur primo ex scriptura in qua per *inuenire aliquem hominem gratum apud alium, siue hominem, siue Deum,* non significatur accipere ab eo aliquod donum quo tanquam forma afficiatur in seipso intrinsece gratus ei, sed esse obiectum benignæ affectionis & gratuitæ dilectionis quæ alteri sit ratio ad conferendum ipsi beneficium aliquod, ergo similiter per esse gratum alteri, siue homini siue Deo; significatur esse eodem modo obiectum affectionis & dilectionis gratuitæ, & non accipere in seipso aliquod donum. *Consequentia patet*, quia inuenire gratiam apud aliquem, idem est atque habere gratiam apud eum siue esse ei gratum, quare etiam erit eadem vtriusque significatio; *& antecedens* probatur discursu facto per varia loca scripturæ, nam Genes. 6. dicitur NOE *vero inuenit gratiam apud Deum,* & statim explicatur gratiam hanc fuisse benignam affectionem Dei ad eripiendum ipsum ab interitu vniuersæ carnis faciendo per diluuium. Et cap. 18. ABRAHAM ad tres viros qui ipsi occurrerunt dixit *Domine si inueni gratiam in oculis tuis*, & continuo petijt, *ne transeas seruum tuum,* quasi diceret si benigne es affectus erga me ne prætereas hospitium famuli tui, quin diuertas ad ipsum, & cap. seq. LOTH ad Angelum dixit: *Inuenit seruus tuus gratiam coram te;* & vt explicaret hanc gratiam subiecit. *Magnificasti* A *gloriam & misericordiam tuam quam fecisti mecum vt saluares animam meam:* & cap. 39. *inuenitque Ioseph gratiam coram Domino suo*; & similiter explicatur statim in quo consisteret hæc gratia, cum dicitur *à quo præpositus omnibus &c.* Daniel 1. *Dedit autem Deus DANIELI gratiam & misericordiam in conspectu Principis eunuchorum,* hoc est, fecerat Deus vt princeps eum, misericordia & gratia prosequeretur; & tandem Luc. 1. Angelus ad B. Virginem dixit: *inuenisti enim gratiam apud Deum*; & continuo explicuit quæ esset hæc gratia dicens. *Ecce concipies &c.* quod ita intellexit BERN. serm. 3. de annunciatione Dominica. Vbi ita inquit: *ne timeas MARIA inuenisti enim gratiam apud Dominum, quantam gratiam plenam, gratiam singularem &c.*

SECVNDO causa formalis à qua vnus homo habet formaliter vt sit gratus alicui, est extrinseca beneuolentia alterius, & non aliquid in ipso existens, ergo similiter causa formalis à qua dicitur gratus Deo est sola dilectio Dei extrinseca.

Confirmatur, quia sicut vnum hominem esse gratum alteri homini non est aliud, quam esse dilectum ab eo & acceptum ad sua bona, ita B etiam esse gratum Deo non potest esse aliud, quam esse dilectum ab ipso & acceptum ad sua bona, ergo in vtroque casu causa formalis effectus, qui est esse gratum & acceptum, est extrinseca dilectio & acceptatio. *Probatur consequentia,* quia causa formalis cuiuscunque effectus, est quæ immediate per seipsam dat denominationem & esse talis effectus, vt patet inductione facta per omnes causas formales.

VLTIMO *neque* requiritur hæc forma creata, in nobis existens ad hoc vt simus grati Deo, quia esse gratum sit effectus formalis huius formæ, *neque* quia Deus non possit efficere nos gratos sibi, nisi producendo in nobis huiusmodi formam; ergo nulla est ratio propter quam requiratur in nobis hæc forma tanquam causa formalis ad hoc vt simus grati Deo. *Consequentia patet,* quia solum potest intelligi requiri aliquam causam formalem in ordine ad aliquem effectum, vel ex parte ipsius effectus, vel ex parte causæ efficientis; & *antecedens* quoad priorem partem probatur, quia alias C sequeretur, non esse possibile etiam secundum potentiam Dei absolutam, aut hanc formam esse in aliquo subiecto, nisi reddat ipsum gratum Deo, aut nos esse gratos Deo sine hac forma, quod est falsum. *Sequela* patet, quia *neque* forma potest esse in subiecto, nisi det ei suum effectum formalem, *neque* ecōtra effectus formalis potest reperiri sine forma quæ est eius causa, quia effectus non est aliud quam ipsa forma vt vnita suo subiecto. Et falsitas consequentis quoad *priorem* partem probatur, quia ex eo sequitur hanc formam positam in lapide, aut conseruatam in homine existente in peccato mortali, dare lapidi & homini esse gratum Deo, & similiter probatur quoad *posteriorem* partem, *tum quia* non potest assignari ratio sufficiens propter quam repugnet dari intra ordinem supernaturalem plures formas distinctas specie quæ sint participationes diuinæ naturæ, sicut datur intra ordinem naturalem, & hoc posito darentur plures formæ specie distinctæ facientes nos gratos Deo, quia vnicuique

earum

earum conueniret ratio habendi hunc effectum, scilicet, esse consortium aut participationem diuinæ naturæ in ordine supernaturali, imo de facto gratia vnionis dat humanitati Christi esse formaliter gratam Deo, & esse distinctam secundum speciem à gratia habituali: *tum etiam* quia sine maiori intensione huius formæ possumus esse magis grati Deo, ergo & simpliciter sine hac forma possumus simpliciter esse grati Deo :| *Hac consequentia* patet ex regulà dialecticorum, sicut magis ad magis, ita simpliciter ad simpliciter, *Et antecedens probatur* ex doctrina cõmuniter recepta apud Theologos, scilicet gratiam posse esse maiorem in esse gratiæ & acceptationis ad gloriam, quam in esse qualitatis & formæ: quia ex ea bene sequitur gratiam posse facere nos magis acceptos ad gloriam, atque adeo magis gratos, quamuis ipsa non sit magis intensa.

Et explicatur exemplis. Nam imprimis, propter hanc doctrinam dicunt aliqui eum qui meretur per actus remissiores, gratia quam habet, esse statim magis acceptum ad gloriam quamuis non accipiat statim maiorem intensionem gratiæ. *Item multi* dicunt idem de eo qui resurgit à peccato in quod cecidit postquam habuit gratiam & opera meritoria, scilicet accipere solum gratiam intensam iuxta exigentiam præsentis dispositionis, & resurgere simul ad eam acceptationem ad gloriam quæ respondet gratiæ & meritis præcedentibus, *Et tandem* multi dicunt gratiam Christi in genere entis esse finitam, & habere finitam intensionem & in genere gratiæ esse infinitam, & ex consequenti denominare subiectum infinite gratum. *Deinde probatur* idem antecedens principale quoad *secundam* partem quia *neque* id habet dilectio diuina ex communi ratione dilectionis, cum vnus homo possit alterum perfectissime diligere, & acceptare ad sua bona, non producendo in eo aliquam formam; *Neque* etiam id habet ex particulari ratione dilectionis diuinæ, quoniam hominem constitutum in puris naturalibus, possit Deus diligere vt amicũ in ordine ad finem naturalem, & tamen non produceret in eo hanc formam & non poterit facile explicari quam aliam produceret. *Neque* tandem id habet in particulari hæc dilectio diuina in quãtum est supernaturalis & efficax aut absoluta vt distinguitur à velleitate; *tum quia* cum Deus absolutè odio habet peccantem contra finem supernaturalem, non producit in eo aliquid ratione cuius dicatur formaliter odio habitus aut ingratus vel inuisus, ergo similiter cum diligit hominem efficaciter & absolute in ordine ad finem supernaturalem, non producit in eo aliquid ratione cuius dicatur formaliter gratus ipsi, *tum etiam* quia sæpe reperitur dilectio diuina absoluta vt distinguitur à velleitate, & in ordine ad finem supernaturalem, *sine* huiusmodi forma producta in obiecto dilecto; vt patet in prædestinatione adulti existentis in peccato mortali, aut pueri existentis in originali, quia prędestinatio includit electionem, quæ est dilectio absoluta & efficax, & in voluntate antecedenti qua Deus vult omnes homines saluos facere quoad sufficientiam, hæc enim est absoluta, quia explicatur per indicatiuum, & respicit finem supernaturalem; & terminatur ad multos qui neque gratiam gratum facientem, neque

A aliquod auxilium supernaturale receperunt actu à Deo in seipsis.

§ 3. *Deciditur quæstio.*

PRima Conclusio *simpliciter & absolute concedendum est gratiam gratum facientem, sine qua est causa formalis dans homini esse formaliter Deo gratum, esse donum aliquod creatum in ipso homine intrinsece existens, quod ideo à theologis appellatur gratia gratum faciens*. In hac conueniunt omnes Catholici pręter ALBERTVM PIGHIVM. Supra relatum, quamuis in modo explicandi eam, differant inter se vt postea dicam.

Et probatur primo testimonijs scripturæ, nam in aliquibus locis gratia gratum faciens, comparatur pignori, sigillo, vnctioni & semini, quæ omnia sunt res creatæ communicatæ subiectis aut quasi subiectis distinctis à suis causis. vt 2. ad *Corinth*. 1. *qui vnxit nos Deus, & signauit nos; Et dedit pignus spiritus in cordibus nostris. ad Ephes*. 1. *in quo & credentes signati e-*
B *stis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ*. 1. *Ioan*. 2. *Vnctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Et capite tertio. Qui natus est ex Deo peccatum non facit, quia semen eius manet in eo*; Vbi notanda sunt etiam illa verba *in vobis, & in cordibus vestris*. Et peculiariter est notandum verbum. *Signauit* pro quo in Græco habetur verbum σφραγίζω quod non significat quomodocunque signare, sed obsignare quasi sigillo impresso. Et his adiungi potest illud *Ioan*. 4. *aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquę salientis in vitam æternam*. quoniam ibi per fontem hunc intelligi gratiam existentem in nobis quæ est principium operum, quibus meremur vitam æternam; colligitur tum ex capite septimo sequenti; vbi quum Christus dixisset: *qui credit in me sicut dicit scriptura flumina de ventre eius fluent aquæ viuę*. Subiungitur: hoc autem dixit de spiritu, quem accepturi erant credentes in eum. *tum etiam* quia ita illa verba exponunt CYRIL. lib. 2. in Ioan. c. 82. THEOPHYLAC. in cap. 4. IOAN. HIERONI. *Isa*. 55. BASIL. in psal. 45. AMBROS. lib. 1. de SS. cap. 19. & CHRYSOS. homilia 21. in
C Ioannem, imo & CONC. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione. cap. 16. Item in alijs locis significatur gratiam hanc diffundi siue fundi in cordibus nostris, vt ad *Roman*. 5. *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*. Et ad Tit. 3. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis & renouationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde*. Et quamuis hac locutione, aliqui inter quos est CHRYSOS. dicunt significari, magnam abundantiam diuinæ dilectionis, nullus negat significari etiam ipsam charitatem infundi à Deo in corda nostra; atque adeo esse aliquid creatum receptum & existens in nobis, & ita primum testimonium exponitur in CONCIL. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione. c. 7. Et tandem ad EPHES. 1. Sic habetur *in laudem glorię gratiæ suæ in qua gratificauit nos in dilecto filio suo*. Vti relatiuum *in qua* refert gratiam vel gloriã gratiæ, per quã dixi dubio primo significari æternã dilectionẽ. Et pro *gratificauit* vt notãt

Chrysost. & *Theophil.* non habetur in Græco ἐχαρίσατο à verbo χαρίζομαι quod significat donare gratis, sed ἐχαρίτωσεν à verbo χαριτόω quod significat facere gratum & charum, vt sit sensus *in qua*, id est, per quam dilectionem, non solum liberauit nos à peccato sed etiam fecit sibi gratos & amabiles, scilicet, communicando nobis gratiam & pulchritudinem & adducunt ad hoc explicandum illud Psal. 44. *Concupiscet Rex decorem tuum*, Et vtuntur exemplo eius qui hominem lepra & scabie laborantem & morbo atque senio confectum, non solum liberaret à morbis, sed etiam efficeret formosum, & pulchrum, & restitueret flori iuuentutis, atque ita redderet amabilem cunctis; Solet etiam adduci illud 2. Petri 1. *Per quem maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ naturæ consortes.* Quia per promissa intelligitur gratia gratum faciens, & non dicitur vna res habere consortium naturæ cum alia re, per id quod non est in ipsa, sed de hoc testimonio forsan postea dicam aliquid.

Secundo probatur testimonio *Concil. Trid.* Sess. 6. decreto de iustif. ca. 7. vbi dicitur *iustificationem non esse solam remissionem peccatorum sed & sanctificationem & renouationem interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*; vbi per gratiam intelligitur gratia gratum faciens. Et de ea dicitur *esse renouationem interioris hominis per voluntariam eius susceptionem in ipso homine.* Et postea dicitur *formalem causam nostræ iustificationis esse iustitiam Dei, qua renouamur spiritu mentis nostræ, & quam in nobis recipimus, & Spiritus sanctus partitur singulis secundum propriam cuiusque dispositionē*, Et paulo inferius dicitur *iustificatione diffundi charitatem Dei in cordibus eorum, qui iustificantur, atq; ipsis inhærere, & hominem accipere, hæc omnia simul infusa*, scilicet, *fidem, spem, & charitatem.* Et can. 11. damnatur qui dixerit hominem iustificari exclusa gratia & charitate quę in cordibus eorum diffundatur, atque illis inhæreat, aut hanc gratiam esse tantum fauorem Dei.

Tertio probatur authoritate sanctorum, quia ita videntur sentire *Dionys.* lib. de Eccles. Hierar. 1. p. c. 2. aut c. 5. *Irinæus* libro quinto aduersus hæreses c. 6. *Cypria.* libro secundo, epist. 2. ad Donatum. *Basil.* lib. de SS. c. 16. *Ambros.* lib. 6. exameron. c. 8. *Nazian.* oratione in sanctum lauacrum ante medium: *Hierony.* præfatione Comment. in threna Ierem. *Chrysost.* homilia 40. in priorem ad Corinth. Et in locis supra citatis ex Epist. ad Ephes. *Cyril.* lib. 4. Comment. in Isa. in illa verba capitis 44. *Memento horum Iacob & Israel*, &c. *Aug. tom.* 7. lib. 10. de peccatorum meritis & remissione. cap. 9. & 10. & alijs locis quæ refert *Hieronymus Torrensis* libro secundo Confess. Augustianæ n. 13. & hæc omnia testimonia cum suis verbis referunt *Hosius* in Confessione fidei Catholicæ c. 70. VEGA. lib. 7. in TRID. cap. 14. DECAN. art. 8. Et BELLARM. tomo tertio, lib. 1. de gratia & lib. arb. c. 4.

Quarto probatur rationibus theologicis quas BELLARM. proponit loco citato sed ex eis solum referam eam qua D. THOMAS vtitur in hoc art. quę potest ad hanc formam reduci: hominem esse gratum Deo est diligi ab ipso Deo,

A ergo est effectus in genere causæ formalis alicuius doni producti in ipso homine per diuinam dilectionem; *antecedens* patet quia secundum communem modum loquendi, militem esse gratum regi seu habere gratiam regis, non est aliud quam regem habere eum gratum sibi, quod est diligere eum; ergo similiter hominem esse gratum Deo siue habere gratiam Dei non est aliud quam Deum habere eum gratum sibi, quod etiam est amare eum; *Et consequentia* probatur, quia amor diuinus & humanus conueniunt inter se in eo quod est terminari ad obiectum secundum aliquam bonitatem, tanquam rationem formalem, & differunt quia humanus supponit in obiecto talem bonitatem, & diuinus facit eam, ergo amor specialis quo Deus diligit hominem in ordine ad finem supernaturalem producit in eo aliquam bonitatem supernaturalem quę sit ratio formalis secundum quam terminatur ad ipsum, & ex consequenti hæc bonitas producta in homine est causa siue ratio formalis dans formaliter homini esse terminum diuinæ dilectionis, quod vt dixi est esse gratum Deo, *Prima* ex his

B duabus consequentijs patet, quia si amor hic specialis & supernaturalis producit in obiecto, aliquam bonitatem, & hæc bonitas non est naturalis, alias amor specialis & supernaturalis non differret ex parte sui obiecti formalis ab amore generali & naturali, bene sequitur eam esse supernaturalem. Et ex hac manet probata. *Secunda* quia homo non terminat diuinam dilectionem nisi ratione huius bonitatis supernaturalis, & idem est in eo terminare hanc dilectionem specialem & esse gratum Deo, vt in principio huius argumenti supposui ex communi modo loquendi. *Antecedens* vero huius probationis quantum ad conuenientiam inter amorem diuinum & humanum, potest facile probari ex doctrina communi de obiecto appetitus, quod est bonum quoad actus qui habent modum prosecutionis de quorum genere est amor vt rectè explicuit CAIET. sup. quæst. 25. art. 1. §. in corpore secundi articuli, sed quantum ad differentiam inter eosdem amores, non potest ita facile probari, & à D. THO. in hoc art. probatur hac

C ratione. Omne bonum creaturæ prouenit ex voluntate Dei tanquam ex causa, ergo ex dilectione qua Deus diligit creaturam vt bonam, sine ratione alicuius bonitatis necesse est prouenire talem bonitatem, at vero voluntas hominis non est causa bonitatis secundum quam diligit rem aliquam sed potius mouetur & prouocatur ad diligendum eam à bonitate præexistenti in ipsa, vel vera, vel æstimata. Ergo ex dilectione qua homo diligit alium hominem non prouenit in homine dilecto ea bonitas quæ est ratio vt diligatur & hæc probatio est eadem cum ea qua D. THO. 1. p. q. 20. art. 2. vtitur ad probandum idem discrimen inter amorem diuinum & humanum estque in ea aduertendum D. THO. supponere id quod supra. q. 26. ar. 4. docuit. ex ARIST. li. 2. *Rhetor.* c. 4. scilicet *amare v. g. aliquem hominem esse velle ei bonū*, & ideo distinguere duas bonitates quas actus amoris respiciat, quarū vna est in homine amato, & est ei ratio formalis vt terminet actum amoris, & *altera* est, in obiecto quod est ei volitū, & etiā est ratio formalis vt sit volitū homini amato, & hęc probatio non intel-

intelligitur de hac posteriori bonitate, sed de priori; quare D. Tho. in ea concludit, non posse per actum amoris terminatum ad aliquem hominem, esse ei volitum aliquod bonum, nisi in ipso homine sit aliud bonum proportionatum bono volito, vt ratione eius possit terminare actum amoris.

Sed obijcies sequi ex hac ratione sic intellecta repugnare etiam per respectum ad potentiam Dei absolutam Deum diligere amore hoc supernaturali, siue in ordine ad finem supernaturalem aliquem hominem, nisi eadem dilectione producat in eo, aliquam bonitatem supernaturalem, siue actualem, siue habitualem. *Probatur* sequela quia repugnat esse amorem aut alium quemcunque actum sine suo actu formali, & in hoc casu obiectum formale amoris est bonitas supernaturalis quæ est in homine dilecto, & cum hæc bonitas non præsupponatur ad dilectionem diuinam vt paulo superius dicebam necessario erit producenda per eam.

Ad hoc aliqui concedunt sequelam, & alij absolute negant eam, de quorum numero est Sotus lib. 2. de natura & gratia c. 17. circa medium vbi proposita hac ratione sic ait: *non concludit ratio, necessitatem neque vero vllus ambigit, quin absque vlla infusa qualitate, posset nos Deus habere gratos, sed suppositis testimonijs scripturæ, quibus infusio gratiæ insinuatur, est optima ratio.*

Sed mihi quidquid sit dicendum circa quęstionem ipsam, *an Deus per potentiam suam absolutam possit diligere hominem in ordine ad finem supernaturalem, sine infusione alicuius doni supernaturalis*, de qua acturi sumus infra q. 113. videtur quantum attinet ad rationem hanc vtendum esse distinctione aut enim amor diuinus, sumitur pro beneuolentia qua Deus vult homini bonum supernaturale, aut pro amore amicitiæ; si sumatur *priori modo*, neganda est sequela, & ad probationem concedo dilectionem supernaturalem habere pro obiecto bonum aliquod supernaturale; & nego debere hoc bonum existere in homine dilecto, quia neque requiritur ad specificationem ipsius dilectionis nostro modo intelligendi, cum possit specificari à bono supernaturali, quod per eam est volitum homini: neque ad hoc vt huiusmodi bonum possit homini esse volitum; quia sicut bonum supernaturale v. g. visionis beatificæ, posset de potentia Dei absoluta communicari homini in quo nullum præcessisset bonum supernaturale; sed solum præsupponeretur potentia obedientialis, ita etiam idem bonum posset ei esse volitum per eius dilectionem, quamuis in ipso nihil præsupponeretur præter potentiam obedientialem; & diceretur in eo casu homo gratus & dilectus Deo, non à forma existente in ipso, sed ab extrinseca dilectione actuali; nec solum pro tempore futuro, quo dandum ei esset illud bonum, sed etiam pro instanti præsenti, quia ita est ei volitum, vt si in hoc instanti moriatur sit ei statim dandum; quod potest explicari exemplo prædestinati, qui est in peccato mortali, quia si per impossibile moriatur in instanti quo est in peccato, non dabitur ei beatitudo ad quam est prædestinatus; si tamen sumatur *posteriori modo* concedenda est sequela, & ratio quæ ad hoc me mouet, est quia amor amicitiæ quo alicui est volitum aliquod bonum, importat duos respectus, vnum ad personam dilectam, & *alterum* ad bonum quod est ei volitum; & ratione *prioris* est amor amicitiæ, & ratione *posterioris* amor concupiscentiæ; non enim amor amicitiæ & concupiscentiæ, sunt duo actus, sed vnus cum hoc duplici respectu, ergo ad amorem amicitiæ requiritur tanquam obiectum bonum, ei proportionatum in persona dilecta, & non solum in bono quod est ei volitum, atque adeo si amor est supernaturalis, & bonum in persona dilecta debet esse supernaturale, patet consequentia, quia amor amicitiæ potius specificatur ex respectu ad personam dilectam, & ad bonum quod est in ea, quam ex respectu ad bonum, quod est ei volitum; quare qui voluerit defendere posse Deum de potentia sua absoluta diligere hominem in ordine ad finem supernaturalem, non producendo vel efficiendo in eo bonitatem aliquam proportionatam eidem fini, etiam pro instanti aut statu præsenti.

Ad argumentum quod sumitur pro contraria parte ex antecedenti probationis primæ consequentiæ huius rationis D. Thomæ, in quo dicitur amorem diuinum, & humanum conuenire in eo quod est terminari ad personam amatam, secundum aliquam bonitatem, &c. poterit respondere, antecedens illud esse verum si intelligatur de amore amicitiæ, qui primario respicit personam, & non de amore sumpto pro quadam beneuolentia, quia hic amor vt terminatur ad bonum volitum personæ, non pręsupponit ex parte ipsius personæ intrinsecam proportionem ad tale bonum; sed solum capacitatem, vt nunc dicebam, & hoc est intelligendum etiam de amore humano, quia si sit amicitia præsupponit in persona amata bonitatem proportionatam tanquam motiuum ad amandum, si tamen sit beneuolentia præsupponit capacitatem.

Secunda Conclusio. *Si esse gratum sumatur pro eo quod est diligi formaliter per actum diuinæ dilectionis, hoc est huiusmodi actum versari circa hominem tanquam circa obiectum, non est effectus formalis doni creati existentis in homine, sed potius è conuerso respicit ipsum donum tanquam effectum suum in genere causæ efficientis. In prima* parte huius conclusionis omnes conueniunt, & probatur *primo* authoritate D. Tho. qui in locis statim citandis pro secunda parte, expresse docet dilectionem vt versatur circa hominem, tanquam circa suum obiectum, concurrere efficienter ad huiusmodi donum; & causa efficiens non potest prouenire in genere causæ formalis à suo effectu.

Et Confirmatur quia in colore esse visum, & in obiecto intellectus esse cognitum est denominatio extrinseca proueniens tanquam effectus secundarius ab actu visionis & cognitionis, in genere causæ formalis: ergo etiam in casu nostro, hominem esse dilectum à Deo, est denominatio extrinseca proueniens tanquam effectus secundarius à diuina dilectione in genere causę formalis, & ex consequenti non potest in eodem genere, scilicet causę formalis, prouenire à forma aliqua intrinseca cuiusmodi est donum de quo loquimur; *antecedens* supponatur vt notum ex communi sententia, & *prima* consequentia patet ex paritate rationis: quia sicut in colore esse visum, & in obiecto intellectus esse cognitum, non est

aliud quam visionem & cognitionem versari circa ipsum tanquam circa obiectum extrinsece, hoc est non afficiendo ipsum immediate per suam entitatem; ita etiam in homine in casu nostro esse dilectum, non est aliud quam diuinam dilectionem versari circa ipsum tanquam circa obiectum, quod non afficit immediate per suam entitatem; & ex hoc manet probata, *secunda consequentia*, quia effectus secundarius alicuius formæ supponit saltem naturaliter effectum primarium, atque adeo etiam naturaliter non potest prouenire ab alia forma quæ non possit dare effectum primarium.

In secunda etiam parte conueniunt omnes & ex ea potest amplius probari præcedens sicut patet ex argumento quod pro ea desumpsi ex testimonijs D. Tho. quę pro hac dixi esse adducenda: Quare hæc probatur *primo* authoritate D. Tho. qui in corp. huius artic. de omni dilectione qua Deus vult creaturæ bonum, sic ait; *per quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum*; & postea id applicans ad specialem dilectionem qua Deus creaturæ rationali vult bonum æternum, quod est ipse, ita inquit; *sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proueniens*; Et in solutione ad primum dicit; *causari ex diuina dilectione id quod est in homine Deo gratum.* Et idem docet 1. p. q. 20. art. 2. & 3. c. ge. c. 150. num. 2. & de veritate q. 27. art. 1. Et prętere a potest probari ex discrimine inter amorem diuinum & humanum explicatum in vltima probatione præcedentis coclusionis.

Tertia Conclusio. *Si esse gratum sumatur pro eo quod est esse obiectum proportionatum diuinæ dilectionis est effectus formalis doni creati existentis in homine.*

§. 4. *Præmittuntur quædam ad explicationem conclusionis necessaria.*

AD cuius explicationem notandum est gratum Deo posse sumi, & pro eo quod est diligi, aut esse formaliter dilectum à Deo; & pro eo quod est esse obiectum proportionatum vt diligatur, & inter hæc esse magnum discrimen; quia *primum* est denominatio extrinseca sumpta ab actuali dilectione, vt dixi conc. præcedenti. Et *secundum* est bonitas ratione cuius obiectum aliquod est proportionatum vt diligatur à Deo; sicut in obiecto visus est discrimen inter esse visum, & esse proportionatum obiectum vt videatur; quia *primum* est tantum denominatio extrinseca sumpta à visione corporea; & *secundum* est id ratione cuius obiectum est visibile, siue sit natura coloris siue aliqua participatio lucis; quamuis etiam sit discrimen inter hoc exemplum, & casum nostrum quia in exemplo esse proxime visibile præsupponitur ad actualem visionem, & mouet ad eam; & in nostro casu esse obiectum proportionatum vt diligatur, non præsupponitur ad dilectionem, sed potius est effectus & terminus eius. Et hęc coclusio intelligitur de *secundo*, ita vt sensus sit hominem esse obiectum proportionatum vt terminet gratiam sumptam pro dilectione speciali Dei, esse effectum formalem doni creati quod exiſtit intrinsece in ipso homine.

A

Et probatur primo authoritate D. Thom. nam imprimis in corp. huius art. intendit probare hoc quod est esse gratum Deo, non esse solum denominationem extrinsecam sumptam à diuina dilectione, sed etiam esse bonum aliquod existens in ipso homine; & hoc non potest intelligi nisi de obiecto ad quod diuina dilectio proxime terminatur. Et deinde in eodem corp. comparat hoc quod est esse isto modo gratum Deo, cum eo quod est esse bonum mouens ad dilectionem humanam & terminans eam. Et tandem in solutione ad primum sic ait; *in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut & in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere.* Vbi sicut per id quod est *esse gratum homini* non potuit intelligere denominationem sumptam ab humana dilectione, sed bonum quod ex parte obiecti placet amanti, ita neque per *habere gratiam Dei*, intellexit habere denominationem extrinsecam, sed habere bonum secundum quod homo placet Deo. Et hoc magis explicuit, cũ statim vt constituat discrimen inter bonum quod est obiectum amoris humani, & bonum quod est obiectum amoris diuini, ita inquit; *Illud quod est homini gratum in alio homine præsupponitur eius dilectioni, causatur autem ex dilectione diuina quod est in homine Deo gratum*, quia cum dicat, id quod est homini gratum in alio homine præsupponi eius dilectioni, satis indicat se nón intelligere per hoc denominationem sumptam à dilectione; quia hæc denominatio non pręsupponitur dilectioni, sed subsequitur eam; quare cum D. Tho. in principio corporis dicit *esse gratum* homini aut Deo esse diligi ab homine vel à Deo; quod retuli in principio vltimæ probationis primæ conclusionis, non sumitur diligi *formaliter* pro eo quod est esse obiectum proportionatum dilectionis.

B

Secundo probatur ratione sumpta ex illa probatione primæ conclusionis; quia homo est obiectum proportionatum diuinę dilectionis, ratione bonitatis in eo productæ per ipsam dilectionem; ergo & ratione doni creati in ipso existẽtis; *consequentia* patet, quia illa bonitas est donum supernaturale creatum existens in homine; & *antecedens* satis est ostensum in illa probatione, ex discrimine posito inter amorem diuinum & humanum & in obiectione contra eandem probationem facta ex discrimine inter beneuolentiam & amorem amicitię.

C

§. 5. *Ex doctrina conclusionis reijciuntur assertiones Durandi.*

EX hac conclusione sequitur falsa esse duo quæ Durand. dixit in 1. d. 17. q. 1. n. 5. & 6. *Primum est* posse hominem prius natura vel tempore esse gratum Deo, hoc est dilectum denominatione extrinseca sumpta ab actu diuinę dilectionis, quam habeat donum hoc creatum in ipso formaliter existens.

Secundum est, ad esse hominem hoc modo gratum Deo denominatione extrinseca, non sequi necessitate *absoluta* hominẽ habere vel aliquo modo habiturum in seipso donum hoc creatum, sed solũ necessitate *cõditionata*, scilicet ex suppositione

ordina-

ordinationis, qua Deus statuit nemini conferre beatitudinem supernaturalem, nisi prius in vita conferat ei donum hoc: & contra vtrumque sumitur argumentum ex hac conclusione, quia si ab hoc dono creato tanquam à forma habet homo esse obiectum proportionatum diuinę dilectionis: ergo dilectio Dei non potest terminari ad hominẽ nisi in quantum habet in se huiusmodi donum, & ex consequenti neque potest tanquam forma dare homini denominationem dilecti, nisi habeat tale donum. *Prima* consequentia patet quia nullus actus potest terminari nisi ad obiectum sibi proportionatum. Et ex hac sequitur *secunda*, quia dilectio non dat obiecto denominationem dilecti, nisi in quantum terminatur ad ipsum. Ex quo manet impugnatum *primum* dictum DVRAND. quantum ad prioritatem, inter denominationem dilecti, & productionem huius doni in homine: Et simul etiam manet impugnatum *secundum* quia sicut ad hoc vt denominatio dilecti conueniat homini, requiritur necessitate *absoluta* actum dilectionis terminari ad ipsum; ita eadem necessitate requiritur, esse in ipso bonitatem quæ est obiectum proportionatum dilectionis. Verum hæc necessitas non est constituenda etiam per respectum ad potentiã Dei absolutam, nisi dilectio sumatur pro amore amicitiæ; quia si sumatur pro quadam beneuolentia qua sit à Deo volitum homini bonum æternæ beatitudinis, bene poterit de potentia Dei *absoluta* terminari ad hominem & dare ei denominationem dilecti, quamuis nullam in eo producat bonitatem supernaturalem; vt dixi in solutione obiectionis positæ contra vltimam probationem primæ conclusionis. Et nunc addo, idem quod dixi de amicitia esse etiam dicendum de beneuolentia, sumpta pro amore prout non solum importat actum quo alicui est volitum aliquod bonum, sed etiam complacentiam in bono eius, vt docet D. THO. supra q. 25. art. 1. quia hæc complacentia est actus quo placet amanti bonum quod est in amato. Et ad hoc non requiritur eam attingere totam perfectionem amicitiæ in quantum est mutua beneuolentia non latens.

VLTIMA CONCLVSIO. *Donum hoc creatum existens in homine dat ei hunc effectum qui est esse gratum tanquam obiectum proportionatum diuinæ dilectionis ex natura sua & sine dependentia ab institutione libera Dei.*

§. 6. Prænotanda ad explicationem conclusionis.

AD huius explicationem notandum dupliciter posse intelligi donum hoc dare homini esse gratum; primo ex natura sua, sicut aliæ formæ siue naturales siue supernaturales dãt suos effectus subiectis suis; *secundo* ex institutione Dei, scilicet, quia Deus instituerit habere sibi gratos omnes & solos homines habentes donum hoc; sicut ex libera hominum impositione habent voces significare, & sicut ex institutione Regis habet moneta eum valorem qui appellatur artificialis; & *in priori* sensu intelligitur hæc conclusio; quæ probatur quia alias sequeretur donum hoc non esse causam formalem illius effectus per suam entitatem intrinsecam, neque per aliquid sibi intrinsecum; quod videtur esse contra primam conclusionem, & contra omnia testimonia, quæ pro ea adduximus,

A *sequela* patet, quia si donum hoc non est causa formalis *ex natura sua*, sed ratione diuinæ *institutionis*; ergo tantum est causa ratione eiusdem institutionis, de qua est certum esse ei omnino extrinsecum. Et *consequens* hoc repugnare primę conclusioni & testimonijs pro ea adductis, probatur, quia iuxta ipsum non defenditur aliquid intrinsece existens in homine esse causam dantem homini esse gratum, cum diuina institutio quæ est adęquata ratio causandi, neque in dono neque in homine ponat aliquid reale intrinsecum.

Confirmatur primo, quia vel donum hoc est causa formalis physica, vel moralis; si dicatur *primum* sequitur donum esse causam ex natura sua, quia supponimus in causis formalibus non dari causas instrumentales, quæ virtute superioris agentis exerceant causalitatem formalem. Si vero dicatur *secundum* sequitur nihil esse in homine intrinsecum ex quo proueniat iste effectus.

Confirmatur secundo, quia vel donum hoc per seipsum dat homini esse gratum, vel solum est signum determinatum ex diuina institutione ad hoc vt eo posito in homine Deus habeat talem hominem sibi gratum, per subsequentem dilectionem

B vel acceptationem ad beatitudinem. Si dicatur *primum* habemus intentum; quia non potest donum hoc per seipsum dare talem effectum, nisi det eum virtute suæ naturæ, & nullo ei superaddito. Et *secundum* dici non potest quia cum subsequens dilectio vel acceptatio sit omnino extrinseca homini, sequeretur hominem solum extrinsece esse gratum Deo.

Confirmatur tertio, ratione sumpta ex vltima probatione primæ conclusionis; quia Deus in hoc casu diligit hominem secundum se, amore supernaturali proprie sumpto; ergo facit eum amabilem aut dignum siue proportionatum vt ametur amore supernaturali, & ex consequenti producit in eo bonitatem supernaturalem, quæ in quantum est bonitas, atque adeo ex natura sua reddit ipsum ita amabilem; patet vtraque consequentia ex discrimine, quod in eadem probatione dixi esse inter amorem diuinum & humanum.

§. 7. Colliguntur ex doctrina conclusionis.

C EX HAC conclusione sequitur *primo* DVRAND. in 1. d. 17. n. 8. non assignasse sufficientem rationem propter quam donum hoc inter alia multa dona supernaturalia quæ gratis dantur nobis appelletur simpliciter gratia. Dicit enim eam esse quia per hoc donum acceptantur actus nostri vt meritorij vitæ æternæ, & non per reliqua dona supernaturalia; & tamen vt cõstat ex hac conclusione, ratio est quia hoc donum dat homini esse gratum & amabilem quoad personam *simpliciter* & absolute, & reliqua dona non dant ei esse hoc modo amabilem, sed solum *secundum quid*, & quoad ipsa dona; & ita omnia præter charitatem possunt esse simul cum peccato mortali in eodem homine.

Et Confirmatur, quia satis est donum hoc dare nobis hunc effectum quamuis actibus nostris non daret esse acceptos & meritorios in ordine ad vitam ęternam, vt simpliciter ei debeatur nomen gratiæ gratum facientis.

Secundo sequitur male VEGAM lib. 7. in Trid. c. 25. §. cur non ergo & in supernaturalibus explicare modum quo donum hoc faciat nos gratos Deo ; dicit enim id præstare quia Deus statuit, & voluit omnes ipsum habentes gratos sibi & charos habere; & hoc est idem atque dicere donum hoc non habere ex natura sua, sed ex institutione & quasi pacto Dei facere nos gratos, quod est directe contra hanc conclusionem.

§. 8. *Respondetur argumentis in oppositum.*

AD PRIMVM Respondetur cum D. THOMA in solutione ad primum huius articuli in omnibus testimonijs scripturæ in quibus illa locutio aut alia similis inuenitur; significari per eam esse obiectum alteri gratum, non quomodocumque, sed ratione alicuius boni in ipso existentis, quod tamen efficiatur per amorem diuinum, & non per humanum, sicut superius est satis explicatum.

AD SECVNDVM iuxta eandem solutionem D. THO. respondetur negando antecedens si per esse gratum in eo intelligatur esse obiectum quod secundum se sit gratum, quia homini etiam respectu alterius hominis conuenit esse hoc modo gratum ratione alicuius bonitatis in ipso existentis.

Ad confirmationem Respondetur negando antecedens si esse dilectum sumatur *formaliter* pro eo quod est diligi, quia esse gratum etiam respectu alterius hominis importat aliquid amplius quam diligi scilicet esse obiectum dignum vel proportionatum vt diligatur.

Ad vltimum Respondetur negando antecedens quoad vtramque partem, si in vtraque sumatur esse gratum in sensu explicato in duabus cõclusionibus vltimis. Et ad probationem primæ partis quidquid sit de quæstione illa an per potentiam Dei absolutam sit possibile formam illam vniri, quod vel propter naturam suam, vel propter impedimentum peccati mortalis sit incapax huius effectus, qui est esse gratum Deo; de qua agendum est infra q. 113. Respondetur saltem ex vi huius argumenti neutrã partem probari; quare qui in illa quæstione voluerit defendere partẽ affirmatiuam respondebit ad hoc argumentum negando sequelam; ad cuius probationem quoad priorem partem consequentis varie solet responderi; nam *primo* dicunt aliqui formam posse vniri subiecto dando ei effectum suum primariũ, siue secundario; sicut quantitas dat corpori Christi in Sacram. suũ effectum primarium, qui est habere partes extensas in ordine ad totum, sine effectũ secundario, qui est habere easdem partes extensas in ordine ad locum, & hoc quod est esse gratum Deo non esse effectum primarium huius formæ sed secundarium.

Secundo respondent alij gratiam cuicumque subiecto dare eum effectum qui est habere ipsam, non tamen eum qui est esse gratum, sed solum subiecto capaci, quale non est subiectum naturæ irrationalis, aut infectum peccato mortali; & dicunt rationem huius esse, quia forma vt det suum effectum formalem postulat determinatum & certum subiectum, scilicet aptum ad recipiẽdum eum, & ideo si vniatur subiecto incapaci non dabit ei talem effectum; & explicant hoc exemplis; nam propter hanc rationem anima rationalis si miraculose vniatur corpori cælesti, non dabit ei esse humanum & negatio visus, non dat cuicunque subiecto esse cæcum, sed tantum subiecto apto nato habere visum.

A

Sed neque hæc solutio mihi placet, quia subiectum dicitur habere formam in quantum informatur & actuatur per eam; ergo & in quantum recipit ab ea esse suum, & suam perfectionem, atq; adeo si subiectum aliquod habeat hanc formam quæ est gratia gratum faciens recipit ab ea suum esse quod est esse gratum; & non obstant exempla pro eo adducta, quia anima rationalis non potest secundum suum gradum specificum informare corpus quod sit ineptum ad recipiendum esse humanum: & negatio visus sumpta secundum suum gradum specificum habet pro effectu formali carere visu, & non esse cæcum; quia esse cæcum non prouenit tanquam à forma à negatione visus sola, sed vt habet adiunctam aptitudinem ad habendum visum.

B

Tertio respondent alij effectum formalem huius doni non esse, hominem esse actu dilectum à Deo, sed esse diligibilem, & non repugnat hominem ratione huius doni esse diligibilem, siue dignum vt diligatur; & ratione peccati esse odibilem siue dignum vt odio habeatur; sicut non repugnat hominem conditum in puris naturalibus cum omnibus virtutibus naturalibus retenta hac perfectione naturali committere peccatum mortale, atque adeo ratione naturæ cum perfectione naturali esse dignum diligi in ordine ad finem naturalem, & ratione peccati esse dignum odio haberi.

Sed etiam hæc solutio est insufficiens, quia donum hoc dat homini esse dignum & proportionatum obiectum vt diligatur simpliciter, & secundum suam personam, & peccatum mortale dat ei esse dignum vt odio habeatur simpliciter & secundum suam personam, & repugnat eundem hominem esse simul dignum & proportionatum vt hoc modo diligatur & odio habeatur. Et propter hãc rationem videtur mihi insufficiens solutio aliorum, qui dicunt hoc donum dare homini *physice* esse obiectum proportionatum vt diligatur & peccatum dare ei moraliter esse obiectum dignum vt odio habeatur, & non repugnare eundem hominem simul esse his duobus modis obiectum proportionatum vt diligatur & odio habeatur: quod explicant exemplo posito præcedenti solutione.

C

§. 9. *Proponitur solutio authoris.*

QVARE aliter respondetur sequendo & quasi explicando primam solutionem posse distingui *duos* effectus formales huius doni; quorum *primus est* habere subiectũ in se participationẽ perfectissimã intra ordinem supernaturalem diuinæ naturæ; & *secundus* idem subiectum esse dignum & proportionatum vt diligatur à Deo amore perfecto; imo & amore amicitiæ, & inter hos duos effectus est discrimen: quia *primus* prouenit ab-

ipso

ipso dono absolute sumpto & sine ordine ad aliquid extrinsecum, & ideo per nullam potentiam fieri potest vt donum hoc informet aliquod subiectum, & non det ei talem effectum. *Secundus* vero non prouenit ab hoc dono absolute & secundum se sumpto, sed vt importat ordinem ad aliquid extrinsecum, scilicet ad Deum diligentem & amantẽ, & ideo ex impedimẽto aut defectu aliquo in subiecto ad terminandum amorem Dei potest prouenire, vt non det ei huiusmodi effectum, sicut species visibiles prout sunt in medio dant ei effectum qui est habere in se participationem quãdam obiecti visibilis. & non alterum effectum qui est cõstitui in actu primo ad videndum, quia prior effectus prouenit à specie visibili secundum se, & absolute sumpta, & posterior prouenit ab ea vt dicit ordinem ad operationem quæ postulat principium talis naturæ in particulari. Et similiter actio transiens prout recipitur in subiecto extrinseco dat ei effectum, qui est habere in se tendentiam ad terminum, & non dat effectum qui est esse agens in actu secundo, quia hic effectus importat ordinem ad extrinsecum scilicet ad principium agens, & tandem gratia habitualis in Christo non dat ei effectum formalem qui est esse filium adoptiuum, quia repugnat ex parte personæ quæ est eius incapax.

Si quis tamen voluerit in illa quæstione defendere partem negatiuam, scilicet, non posse etiam per potentiam Dei absolutam, donum hoc, esse in eodem simul cum peccato mortali; *Respondebit* ad idem argumentum negando sequelam, & ad probationem falsitatis consequentis, dicet supponi in ea oppositum eius quod conceditur, scilicet, per potentiam Dei absolutam posse formam hanc poni in lapide aut conseruari in homine existente in peccato mortali.

Et ad probationem eiusdem sequelæ quoad posteriorem partem consequentis qua infertur non posse nos etiam per potentiam Dei absolutam esse gratos sine hac forma, *Respondetur* supposita ex D. Thom. art. sequenti negatione talis sequelæ non esse effectum formalem huius formæ, esse vtrumque gratum Deo, sed esse gratum peculiari & determinato quodam modo, scilicet, intrinsece connaturaliter, & permanenter; & hoc modo etiam per potentiam Dei absolutam non posse hominem fieri gratum sine hac forma, sed alio modo, scilicet aut extrinsece, vt per solam extrinsecam dilectionem Dei; sicut dixi in solutione obiectionis positæ contra vltimam probationem primæ conclusionis; aut etiam intrinsece; sed non connaturaliter & permanenter tanquam per formam propriam, vt per motionem auxilij actualis vel aliquem actum nostrum sicut docet D. Tho. art. sequenti, cum vero dicitur effectum formalem non posse reperiri sine forma quę est eius causa, debet intelligi de effectu sumpto determinate quoad modum quo prouenit à tali forma, quia non est inconueniens eundem effectum diuersis modis prouenire à formis distinctis; & contra hoc nullam habent vim duæ probationes oppositæ partis, nam in prima si per formam quæ sit participatio diuinæ naturę intra ordinem supernaturalem, intelligatur forma, quæ sit in nobis permanenter ad modum habitus, supponitur falsum, scilicet esse possibilem talem formam, & non pro-

A batur bene ex multiplici participatione diuinæ naturæ intra ordinem naturalem, quia paticipationes diuinæ naturæ intra illum ordinem, solum sunt virtuales & non formales, vt postea dicam: si vero intelligatur donum aliquod supernaturale siue *extrinsecum*; quod non dicatur participatio tanquam effectus, sed quia nobis communicatur; siue *intrinsecum* quod sit actuale, aut tanquam motio aut tanquam actus; dicendum est huiusmodi donum non facere nos gratos eo modo quo id præstat forma de qua loquimur, sed aut extrinsece aut si intrinsece non connaturaliter & permanenter, & ad donum extrinsecum pertinere gratiam vnionis respectu humanitatis Christi.

Et in secunda probatione antecedens est falsum si in eo, esse magis gratum sumatur, in eo sensu quo diximus esse effectum formalem huius formæ esse gratum, scilicet, pro eo quod est esse intrinsece & connaturaliter magis gratũ; & ad eius probationem dico sententiam illam non esse omnium Theologorum, sed aliquorum, & non esse contrariam nostræ, quia sensus eius est gratiam non auctam secundum suam entitatem posse face-B re nos magis acceptos ad gloriam, non intrinsece & connaturaliter, sed ratione alicuius extrinseci ad quod importat ordinem, vt in *primo* exemplo ad actus præsentes remissiores consideratos non in ratione dispositionum; sed in ratione meritorum; quia sic habent proportionem cum maiori gratia & gloria, & in *secundo* ad merita præcedentia quæ erant mortificata & nunc reuiuiscunt; & in *tertio* ad gratiam vnionis, quia gratia habitualis ex coniunctione cum ipsa, habet quandam infinitatem in genere gratiæ, scilicet, esse principium infiniti meriti & merendi infinitis hominibus; dicunt autem conuenire hoc gratiæ in ratione gratiæ, & acceptationis ad gloriam, & non in ratione entis aut formę vel qualitatis, quia dare esse acceptum, conuenit gratiæ secundum propriam rationem gratię, & non secundum communem rationem entis.

Et deinde ad probationem eiusdem antecedentis principalis, quoad secundam eius partem, concedo dilectionem diuinam non habere ex communi ratione dilectionis producere *neque* hanc formam de qua loquimur, *neque* aliam; alias etiam dilectio creaturæ id haberet; & nego nõ habere ex C particulari ratione dilectionis diuinę producere bonitatem aliquam in obiecto secundum quam terminetur ad ipsum, quia de ratione dilectionis est terminari ad bonum; & dilectio diuina differt ab humana quia non præsupponit bonum ad quod terminatur tanquam motiuum ad eam, sed potius efficit ipsum vt superius explicui ex doctrina D. Tho. quare etiamsi dilectio diuina sit omnino naturalis, vt cum terminatur ad naturam rationalem secundum rectitudinem naturalem in ordine ad finem naturalem, producit ipsam entitatem naturę cum sua perfectione, & conseruat eam; non enim præsupponitur entitas naturæ tanquam obiectum motiuum ad dilectionem, sed eius effectus. Et similiter si dilectio sit supernaturalis hoc est in ordine ad finem supernaturalem producit saltem secundum legem ordinariam bonum aliquod supernaturale in homine dilectõ, quod tamen non est æquale neque eiusdem rationis in omni dilectione; nam quando dilectio non

fertur in personam simpliciter & secundum se tale bonum, est bonum aliquod supernaturale, quod non facit hominem simpliciter gratum & dilectum, sed solum quoad illud donum, quando vero dilectio fertur in personam simpliciter, & secundum se, quod per eam producitur est forma de qua loquimur quæ hominem facit simpliciter gratum & dilectum. Quare semper dilectio diuina producit aliquam bonitatem, quæ tamen est diuersi ordinis & inæqualis pro modo & ratione ipsius dilectionis.

Et ad primam probationem oppositi Respondetur cum CAPREOL. in 1.d.17.q.1.art.3. in solutione ad 4. AVREOL. contra tertiam conclusionem, concedendo antecedens, & negando consequentiam, & ratio discriminis est, quia amor terminatur ad bonum cuius Deus potest esse causa, at vero odium terminatur ad malum culpæ, quod non potest esse à Deo.

Et ad secundam probationem, negandum est dari in Deo dilectionem quæ pro statu & tempore quo terminatur ad obiectum non producat in eo bonitatem aliquam sibi accommodatam.

Et non obstat id quod obijcitur de prædestinatione respectu eius qui est in peccato mortali, & voluntate antecedenti saluandi omnes homines respectu eius qui nullum beneficium supernaturale recepit à Deo in seipso, *quia* neutra est dilectio hominis saltem simpliciter pro tali statu. Ad cuius explicationem aduerte ex D. THOMA 1. p. quæst. 23. artic. 4. prædestinationem posse considerari duobus modis, scilicet secundum seipsam formaliter, & quoad actus quos supponit. Si consideretur *primo modo* est ordinatio & destinatio hominis per certa media ad consequendum beatitudinem; & secundum hanc rationem includit voluntatem conferendi hæc media; quæ voluntas prout terminatur ad medium, quod est gratia gratum faciens, est dilectio hominis *simpliciter*, & prout terminatur ad alia dona supernaturalia, quæ etiam conducunt ad consecutionem beatitudinis supernaturalis, appellatur dilectio hominis *non simpliciter*, sed quoad talia dona, si tamen consideratur *secundo modo* supponit nostro modo intelligendi electionem, & hæc supponit dilectionem quæ terminatur ad hominem pro statu, quo est habiturus gratiam; vt docet D. THO. 1. p. q. 20. art. 4. ad 5. quare prędestinatum cum est in peccato mortali non diligit Deus *simpliciter*, & vt amicum, sed potius odio habet vt inimicum, quamuis possit eum diligere secundum quid, scilicet quoad dona aliqua supernaturalia quæ in ipso conseruat. Et ad hanc sententiam videtur reducenda distinctio qua vtitur SVARES 1. p. sum. Theol. tract. 2. c. 11. num. 5. vbi dicit amorem diuinum sumptum pro ordinatione hominis ad aliquod bonum, terminari ad prædestinatum cum est in peccato mortali, non tamen sumptum pro actuali collatione talis doni; quia ordinatio illa non habet rationem amoris nisi vt includit actum voluntatis, qui non respicit hominem pro statu quo est in peccato mortali. Et idem est dicendum de voluntate antecedenti, scilicet, solum importare dilectionem hominum, pro statu quo in se habebunt actu eius effectus, & non pro statu quo nondum habent & sunt habituri eos.

Et si obijcias, quia vtraque est actus Dei æternus ergo pro vtraque diligitur homo à Deo ab æterno; atque proinde semper.

Confirmatur, quia prædestinatio etiam pro statu quo est in peccato conuenit simpliciter denominatio prædestinati, ergo & dilecti.

Ad argumentum Respondetur distinguendo consequens secundæ consequentiæ, nam aut particula, *semper* tenet se ex parte Dei, vt sit sensus Deum semper habere actum, qui est dilectio hominis, aut tenet se ex parte hominis, vt sit sensus, hunc actum terminari ad hominem semper, hoc est, omni statu & tempore. Si sumatur *primo modo*, concedenda est consequentia. Si tamen sumatur *secundo modo* debet negari.

Et ad confirmationem concesso antecedenti, neganda est consequentia; & ratio discriminis est, quia prædestinatio nostro modo intelligendi, non includit formaliter dilectionem, sed ordinationem ad bonum, quæ potest terminari ad hominem etiam cum est in peccato.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia sit qualitas animæ?

PRIMA CONCLVSIO. *Si gratia sumatur pro effectu gratuitæ Dei voluntatis, quo anima hominis mouetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum, non est qualitas, sed motus quidam animæ.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Si sumatur pro dono habituali ex gratuita Dei voluntate infuso animæ, ad suauiter, & prompte, & connaturaliter faciendum opera necessaria ad consequendum æternum bonum, est qualitas quædam.*

CIRCA PRIMAM conclusionem posset disputari quo sensu dicat D. THOMAS auxilium gratiæ mouentis animam hominis ad actus supernaturales cognitionis, aut volitionis esse motum quendam animæ nostræ. Sed quia de hoc est agendum quæstione sequenti ideo nunc solum est aduertendum ex CONRADO D. THO. non ideo dicere auxilium hoc non esse qualitatem, sed motum animæ, quia senserit non esse vere qualitatem, & esse motum proprie sumptum prout identificatur cum actione & passione; pertinentibus ad hæc prædicamenta; sed quia non habeat modum essendi qualitatis, scilicet esse permanens, & significatur per modum actionis transeuntis; & ideo non sufficit ad denominandos nos simpliciter gratos, quod tamen requiritur vt sit simpliciter & absolute qualitas, vt colligitur ex eius definitione tradita ab ARIST. in prædicamentis, cap. de qualitate; vbi inquit: *qualitatem esse secundum quam quales esse dicimur*. Sicut etiam ipse ARIST. ibidem propter hanc rationem dixit, *ruborem prouenientem ex pudore, non esse qualitatem*, scilicet, quia cum non habeat esse permanens, non potest

potest denominare nos simpliciter & absolute rubros, sed solum passos ruborem.

Circa secundam conclusionem; *Nota* debere intelligi de qualitate habente esse permanens in anima nostra ad modum habitus; & in hoc sensu probatur *primo*, quia colligitur euidenti consequentia ex prima conclusione dubij propositi, art. præcedenti, si ei adiungamus aliquid ex suis probationibus, nam in ea diximus, gratiam cuius effectus formalis est hominum esse gratum Deo, esse donum quoddam creatum, existens intrinsece in ipso homine, & ex hoc possumus sic argumentari; donum hoc existens in homine non est substantia neque relatio, neque actio, aut passio, & ex consequẽti, neque motus, qui cum eis identificatur, ergo est qualitas; *consequentia patet* à sufficienti partium enumeratione, quia supponimus vt certum multo minus posse donum hoc pertinere ad aliquod aliud ex prædicamentis pretermissis in antecedenti.

Et antecedens probatur in primis quoad *primam partem* quæ est de substantia, quia duobus modis potest dici donum hoc, esse substantiam, scilicet, aut quia est ipsa hominis substantia, aut quia est alia substantia ei coniuncta & vnita; & neutrum horum posse dici probat D. Thomas in solutione secundi, duobus argumentis distinctis. *Primum* quidem quia substantia alicuius rei, vel est ipsa natura rei vel pars naturæ, scilicet, materia vel forma; & gratia non potest esse aliquid istorũ in homine, quia est supra naturam hominis. *Secundum* vero, quia quod substantialiter est in Deo, non potest participari in anima nostra, nisi medio aliquo accidente; ergo participatio ipsius naturæ diuinæ, non communicatur media substantia, sed media forma accidentali; & ex consequenti gratia, quæ est huiusmodi participatio, non est aliqua substãtia coniuncta animæ nostræ, sed aliquod accidens, est autẽ in antecedẽti huius argumenti aduertendum per id quod substantialiter est in Deo intelligi attributa, quæ quamuis comparentur ad diuinã naturam sicut proprietates ipsius, non sint in Deo accidentaliter, sed substantialiter, & sunt ipsa substantia Dei, & ideo appositum est exemplum in scientia Dei, & de his attributis, inquit D. Thom. eorum participationes, non communicari creaturis medijs substantijs, sed medijs formis accidentalibus, & ex hoc colligit esse maiori ratione dicendum idem, de participatione ipsius naturæ diuinæ, cuiusmodi est gratia gratum faciens.

Et potest hoc secundum confirmari, *tum quia* forte non potest dari (etiam per potentiam Dei absolutam) substantia supernaturalis creata, *tum etiam* quia substantia non inhæret, & tamen Concilium Tridentinum, loco citando, dicit charitatem nobis inhærere.

Et tandem, quia neque talis substantia est *materialis*, quia substantia materialis non potest interius vniri animæ nostræ, sicut vnitur gratia; neque *immaterialis* saltem ex ijs quas scimus fuisse à Deo conditas in hoc vniuerso, scilicet, ex Angelis, quia Angeli non sunt supernaturales, neque eis conueniunt ea, quę de gratia dicuntur in testimonijs citatis pro illa conclusione.

Deinde probatur hoc *antecedens* quoad *secundam partem*, quæ est de relatione, quia neque est relatio

A rationis, cum hęc non habeat verum esse, sed sit quid fictum neque vere inhæreat; neque permaneat cessante operatione intellectus, nisi vt plurimum, secundum quandam denominationem extrinsecam aut secundum fundamentum huius denominationis, quę omnia non possunt dici de gratia sine manifesto errore contra fidem. Neque etiam est relatio realis, quia hæc non consurgit nisi præsupposito fundamento; ergo vt in homine resultat relatio realis, quæ det ei esse gratum Deo, necessum est præsupponi in eo aliquod esse supernaturale, & hoc erit ipsa gratia.

Confirmatur, quia si aliqua relatio sit donum hoc quod dat homini esse gratum Deo, maxime erit relatio vnionis animæ cum Deo, hæc autem resultare non potest, nisi supposita tanquam fundamento actione vnitiua extremorum, & termino eius, scilicet vnione extremorum in facto esse, quæ in hoc casu non solum poneretur omnino voluntarie, sed etiam posita, non posset explicari neque concipi.

Et tandem probatur idem antecedens quoad *vltimam partem*, quæ est de actione, *tum quia* actio ex B propria ratione, non est quid permanens, sed transiens; at vero gratia est quid permanens in anima, vt constat ex testimonijs sacræ scripturæ, citatis pro illa conclusione in quibus gratia comparatur pignori, sigillo impresso, vnctioni, semini, & fonti, & ex alijs in quibus comparatur gemmis, luci, vesti nuptiali, & thesauro, quæ omnia habent esse permanens; *tum etiam* quia pueri baptizati & iusti adulti, cum dormiunt sunt grati Deo per gratiam, quæ est eiusdem rationis cum ea qua cæteri sunt grati, & tamen non habent aliquem actum.

Et tandem quoniam actus quicunque extra tẽpus pro quo præceptum obligat, potest desinere esse in homine sine peccato, & tamen donum hoc, quod est gratia gratum faciens, non amittitur, nisi per peccatum mortale; ex quo etiam patet non posse responderi huic argumento, solum conuincere hanc gratiam esse qualitatem, non tamen esse habitum, cum possit esse qualitas imperfecta quoad modum essendi, scilicet, dispositio, quæ habeat modum essendi transeuntem, & non permanentem, *quia* contra hoc sumitur aperta obiectio C ex ijs testimonijs in quibus hæc gratia comparatur cum rebus quæ habent esse permanens, complectum, & perfectum in suo genere, quod non dicitur de dispositionibus.

Secundo probatur testimonijs Conciliorum, nam in Clement. vnica de summa trinitate, quæ desumpta est ex Concilio Vienen. sub Clement. 5. sic habetur: *opinionem quæ dicit, tam paruulis, quã adultis conferri in baptismo, informantem gratiam, & virtutes scilicet, quantum ad habitum, & non quantum ad vsum, tanquam probabiliorem, & dictis sanctorum, ac Doctorum modernorum Theologiæ, magis consonam & concordem: sacro approbante Concilio, duximus esse eligendam*. Ex quibus non tantum colligitur vt volunt Sot. lib. 2. de nat. & gratia, cap. 18. & alij Theologij infra citandi, esse probabilius dicere gratiam & virtutes infusas esse qualitates & habitus nobis inhærentes, sed etiam esse habendum vt omnino certum, quod sic ostendo; in illo loco *tria* continentur omnino distincta.

Primum est, id quod tunc erat certum apud omnes, & hoc est gratiam & virtutes infusas esse formas informantes & habitus.

Secundum est, id de quo tanquam dubio, tunc erant contrariæ Theologorum sententiæ, & hoc est an paruulis per baptismum, solum remittatur culpa; an vero simul, etiam infundantur virtutes, & gratia informans quoad habitum.

Tertium est, determinatio Concilij, circa hanc controuersiam, & hoc est, approbatio sententiæ, quæ asserit virtutes infundi, & gratiam quoad habitum, tanquam probabilioris & magis consentaneæ dictis Sanctorum & Doctorum Theologorum. Et in hoc dicendum est, approbari tanquam probabilius id de quo tunc erat dubitatio, scilicet, gratiam & virtutes infundi quoad habitus; non tamen id de quo nulla erat dubitatio, sed apud omnes supponebatur vt certum, scilicet, gratiam & virtutes esse habitus; quanquam etiam huic addatur aliqua confirmatio ex illa approbatione, quia non potuit Conciliũ approbare vt probabilius infundi per baptismum, gratiam & virtutes quoad habitus, nisi supponeret conuenire eis rationẽ habitus. Et hoc modo est intelligendum id quod INNOCENTIVS tertius dicit in cap. maiores de baptismo, scilicet, fuisse inter Theologos controuersum, an pueris in baptismo infundatur gratia & virtutes; quibusdam eorum id absolute negantibus, & alijs affirmantibus quoad habitus, quia ibi etiam significatur, fuisse tunc apud Theologos certum, gratiam & virtutes posse sumi pro habitibus, & non solum pro actibus. Item Concilium TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 7. aperte videtur id significare cum in principio capitis, dicit, *iustificationem non esse solam remissionem peccatorum, sed etiam sanctificationem & renouationem interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*; nam cum prius dixisset, hanc iustificationem prout complectitur peccati remissionem, & internam renouationem per susceptionem gratiæ, consequi ad dispositionem, quam cap. præcedenti constituerat in actibus fidei, spei, & charitatis, aperte distinguit, gratiam hanc ab actibus transeuntibus, atque adeo significat esse habitum, aut habere modum essendi permanentem, ad instar habitus: non enim potest dici ipsum loqui de relatione, quæ non suscipitur, nisi supposito fundamento sibi proportionato; vt in præcedenti probatione dicebam. Et cum inferius hanc gratiam, quam docet esse causam formalem nostræ iustificationis, inquit; *diffundi in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhærere*; quia *inhærere* non dicitur de substantia, sed de accidentibus, & ex accidentibus non dicuntur proprie diffundi actus, qui procedunt à potentijs, sed ea quæ ab extrinseco agente recipiuntur in eis; neque relationes ad quas non est per se motus; & ideo necessario debet intelligi de qualitate habente modum essendi habitus: Supponimus enim ratione materiæ, non posse hanc doctrinam Concilij intelligi de quantitate, neque de qualitatibus corporeis, neque de accidentibus quæ important denominationem extrinsecam, vel modum extrinsecum, qui per eum explicetur.

Et tandem propter eandem rationem, cum statim inquit, in ipsa iustificatione, cum remissione peccatorum simul infundi fidem, spem & charitatem eaque animæ inhærere.

A

Et Confirmatur, quia cano. 3. Concilium damnat eum, *qui dixerit hominem sine Spiritus Sancti inspiratione, & adiutorio posse credere, sperare, diligere aut pænitere sicut oportet vt ei iustificationis gratia conferatur*. Vbi aperte distinguit, gratiam iustificationis ab his actibus, tanquam quid consequens ad eos. Et cano. 11. definit *gratiam iustificationis non esse externum Dei fauorem, sed charitatem, quæ in cordibus eorum qui iustificantur diffundatur per Spiritum Sanctum, atque illis inhæreat*.

Dices posse hæc testimonia exponi de qualitate aliqua imperfecta, quæ habeat esse transiens ad modum dispositionis, & non permanens ad modum habitus.

Sed contra, quia ex doctrina illius capitis 7. colligitur satis aperte, Conciliũ loqui de dono, quod habeat esse permanens, quia in eius fine sic ait: *Itaque veram, & Christianam iustitiam accipientes, eam, seu primam stolam pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi, & nobis perdidit, per Iesum Christum illis donatam, candidam & immaculatam, iubentur statim renati conseruare, vt eam proferant ante tribunal Domini nostri Iesu Christi*. Vbi duo sunt notanda.

B

Primum est, iustitiam comparari cum stola, quæ habet esse permanens, & de ea fieri sermonem, vt de re quę suapte natura habet esse permanens, cum dicitur renatos iuberi conseruare eam, vsque ad tribunal Christi.

Secundum est, hæc verba intelligenda esse, de iustitia quæ tam adultis quam etiam paruulis confertur per baptismum, quia per hoc, significatur iustitiam hanc esse in eis eiusdem naturæ, & habere eundem modum essendi, & ex consequenti, sicut in paruulis, ita etiam in adultis iustitiam hanc, habere modum essendi permanentem, & non trãseuntem; quod de paruulis est manifestum; quia in eis iustitia non est actus aliquis virtutum Theologicarum, quem ipsi non possunt habere; vt ex propria ratione harum virtutum patet, & in testimonio Concilij VIENNEN. & in cap. maiores superius adducto; supponitur vt certum, neque etiam est auxilium motionis actualis, quia hoc auxilium, datur ad operationem cuius paruuli sunt incapaces; neque tandem est qualitas aliqua incompleta quæ neque sit actus, neque habitus, sed quædam

C

dispositio transiens; quia hoc videtur repugnare permanentiæ, quam iustitia habet in paruulis, scilicet, à tempore quo baptizantur, vsque ad tempus quo habeant vsum rationis sufficientem, ad peccandum mortaliter; & hæc ratio est communis ad omnem qualitatem, aut formam intrinsecam, quæ non habeat ex natura sua esse permanens.

TERTIO potest hæc cõclusio probari testimonijs sanctorum adductis pro illa conclusione, quia etiam in eis habentur multa verba, quibus significatur hæc permanentia gratiæ gratum facientis.

VLTIMO probatur hæc ratione desumpta ex D. THO. in hoc articulo Deus cum creaturis in ordine ad habendum bonum naturale, talem prouidentiam habet, vt non solum moueat eas ad operationes naturales proportionatas eidem bono, sed etiam det eis formas & virtutes, quæ sunt

principia earundem operationum. Ergo etiam cum hominibus in ordine ad consequendum bonum supernaturale æternum, vtitur simili modo prouidentiæ, vt non solum moueat eos ad operationes supernaturales proportionatas bono supernaturali, sed etiam infundat eis aliquas formas seu qualitates supernaturales, quæ sint principia operationum supernaturalium. *Antecedens* patet, quia illud pertinet ad suauitatẽ diuinæ prouidentiæ, vt ita creaturę facile, & connaturaliter moueantur à Deo ad suas operationes; & concedendum est diuinam prouidentiam de facto esse suauem, iuxta illud sapientiæ 8. *Et disponit omnia suauiter.* & ex hoc patet conseq. quia non est conueniens Deum vti minus suaui prouidentia cum hominibus quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam cum creaturis quas diligit ad habendum bonum naturale. Et ex hac ratione constat secundum sententiam D. Tho. non esse necessariam gratiam habitualem per respectum ad potentiam Dei absolutam, vt homo sit gratus Deo, in sensu explicato in arti. pręcedenti, sed solum secundum legem Dei ordinariam, & secundum id quod exigit suauitas diuinæ prouidentiæ, scilicet, vt homo sit gratus connaturaliter, & permanenter, & vt promptè, & suauiter exerceat operationes suo statui proportionatas.

Sed quæres, an hæc conclusio ita explicata sit certa secundum fidem? Ad hæc Soto. lib. 2. de natura & gra. cap. 18. & 19. & in 4. dist. 6. q. 1. ar. 3. distinguit, *tria tempora. Primum est*, ante Concilivm Vienen. & in eo tempore dicit ecclesiam nihil circa rem hanc decreuisse, vt constat ex cap. Maiores de Baptismo. vbi Innocentivs rem hanc vt dubiam inter Theologos reliquit. *Secundum est* post Concilivm Vienen. & ante Trid. & in eo dicit, conclusionem hanc fuisse habitam vt probabiliorem, & dictis sanctorum, & Theologorum magis conformem propter determinationem Concilii Vienen. superius adductam. *Tertium* est, post Concilivm Triden. & in eo dicit, conclusionem hanc intellectam de iustitia inhærente & intrinsece existente in nobis, esse certam secundum fidem, ita vt qui eam negauerit sit censendus hæreticus: addit tamen in fine illius capi. 19. quid concilium subticuit nomen habitus, & qualitatis, non esse errorem negare, iustitiam esse habitum aut qualitatem; sed esse ingentissimam temeritatem Et in hac sententia cõueniunt Vega. lib. 7. in Triden. cap. 24. Sva. Tom. 3. in 3. parte, disp. 26. sect. 2. & Canvs. lib. 7. de locis cap. 2. qui tamẽ deceptus est in eo quod addidit, scilicet, quęstionem hanc, *An gratia iustificans sit qualitas animo impressa, esse de numero earum quæstionum quę citra iacturam pietatis ignorari possunt non modo ab imperitis sed etiam à doctis.* Et hi authores eodem modo quantum ad hoc loquntur de iustitia nostra & de virtutibus Theologicis. Alij tamen scholastici antiquiores, hoc concilio, de quorum numero sunt Gabriel in 1. dist. 17. q. 1. ar. 2. concl. 2. & in 3. dist. 23. q. 2. ar. 2. conclu. 3. & Almayn. tract. 2. mor. c. 1. loquentes de virtutibus theologicis, videntur dicere, esse de fide eas esse habitus infusos, imo & (vt aliqui referunt) Gvido connumerat inter hęreses oppositiam sententiam.

Sed mihi in hac re, tria videntur dicenda. *Primum est*, ante Concilivm Triden. Conclusionem hanc non fuisse certam secundum fidem; sed solum in eo gradu vt sine magna temeritate non posset negari. *Prima pars* admittitur ab omnibus. & potest facile probari, quia hæc conclusio *neque* colligitur apertè ex scriptura, *neque* ex traditione ecclesiastica, *neque* tunc erat definita ab aliquo concilio, aut pontifice. quod satis apertè significatur, in cap. Maiores de baptismo, & in Clement. vnica de summa trinitate supra citatis. *Secundam* videtur sequi Bellarm. tom. 3. lib. 1. de gratia, & libero arbi. cap. 3. quia dicit conclusionem hanc non solum esse communem sententiam omnium theologorum, sed etiam totius ecclesiæ, & hoc est satis, vt sine magna temeritate non posset negari. esse autem sententiam totius ecclesiæ, probat testimonio Concilii Vienen. supra adducto, quatenus in eo statuitur, esse recipiendam sententiam, qua asserit infundi in baptismo, tum paruulis, tum adultis, habitus gratiæ, & virtutum; & erit hæc probatio magis efficax, si admittatur ea expositio concilij, quam supra proposui, quia iuxta eam, concilium non approbat tanquam probabiliorẽ sententiam quæ asserit gratiam & virtutes esse habitus, sed ea supposita vt indubitata & recepta apud omnes approbat opinionem quæ dicit infundi hos habitus tam paruulis quam adultis, in baptismo. Et præter fundamentum, quo ibi probaui debere ita exponi concilium, potest nunc amplius confirmari, quia ratio quam concilium assignat pro sua decisione, est generalis efficacia mortis Christi, quæ per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, & ex hac ratione non potest efficaciter inferri gratiã & virtutes esse habitus: Et hoc supposito infertur, optime huiusmodi habitus omnibus conferri per baptismum.

Secundum est post Concilivm Triden. esse certum secundum fidem, gratiam esse formã creatam existẽtem intrinsecè & permanẽter in anima nostra, atque ei inhærentem. In hoc etiam conueniunt omnes, & sufficit ad eius confirmationem testimonium ipsius Concilij, pro eadem conclusione secundo loco adductum.

Tertium est etiam post idem concilium non esse certum secundum fidem formam hanc quæ est gratia esse habitum, aut qualitatem, aut accidens sed esse certum tanquam conclusionem theologicam. In *prima parte* conueniunt omnes supra citati præter Bellarm. qui dicit concilium Trid. quãuis noluerit definire an gratia sit habitus proprie dictus, an alia qualitas, definisse satis aperte ipsam esse qualitatem. *Sed contra* eum probatur hæc pars quia concilium nihil definiuit sub nomine habitus, neq; qualitatis, neq; accidentis ergo ex eo non potest colligi tanquam expressè definitũ hanc formam esse habitum, aut qualitatem, aut accidens. Patet consequentia quia definitiones conciliorum, tantum comprehendunt expresse ea, quæ per ipsas expresse significantur.

Confirmatur primo quia intentio concilij, cum dicit prudentiam diffundi in cordibus eorum, qui iustificantur & eis inhęrere, est damnare errorem hæreticorum, qui dicebant gratiam qua homines iustificantur, consistere in aliquo extrinseco, scilicet, vel in sola applicatione iustitiæ Christi, vel in sola remissione peccatorum, sine interna renoua-

tione

tione, per voluntariam susceptionem gratię, vel in solo fauore extrinseco Dei, vt patet ex cano. 11. sess. 6. supra citato; ergo solum definiuit id quod necessariũ erat ad confutationẽ huius erroris, scilicet, gratiam esse aliquid reale intrinsece existens in nobis. *Patet consequentia* quia regula generalis est recepta ab omnibus Theologis ad discernendum quid in concilijs definiatur tanquam de fide, id solum definiri quod necessarium est ad damnãdum errorem contra quem definitio conficitur.

Confirmatur secũdo ex solutione argumenti quo potissimum probatur opposita sententia, scilicet, quia concilium definiuit gratiam inhærere animæ, & ex hoc sequitur eam esse accidens, cum propria ratio accidentis consistat in inhærentia, nam *respondere potest* non haberi immediate ex definitione concilij, gratiam esse accidens aut qualitatem, sed deduci per consequentiam in qua, propositioni à concilio definitæ, adiungitur alia, nota ex lumine naturali. Scilicet, propriam rationem accidentis consistere in inhærentia, & ex hoc probari potest *secunda pars* quia colligitur per euidentem consequentiam ex duabus propositionibus, quarum vna est de fide, & altera euidens in lumine naturali: Vt si ita argumentemur. Omnis forma quæ inhæret subiecto, est accidens; sed gratia est forma inhærẽs animæ nostræ, ergo est accidens, & addendo reliqua quæ ex concilio sunt relata, poterit eodẽ modo colligi ipsam esse qualitatem, & habitum permanentem, vbi *consequentia* est euidenter bona, & minor est certa secundum fidem, & maior est euidens in lumine naturali.

Dices in hoc argumento committi defectum, quia verbum inhærendi in *maiori* significat modũ proprium quo accidens distinguatur à substantia; & in *minori* significat id quod intrinsece conuenit alicui rei, vt distinguitur ab eo quod est conuenire secundum extrinsecam denominationem.

Sed contra quia nulla est ratio quæ cogat ad hoc vt verbum inhærendi non sumatur in significatione propria, ergo concedendum est ita sumi, quia si in sacra scriptura aut concilijs liceret relinquere pro libito proprias vocum significationes, nihil haberemus ex eis certum, & hoc est satis vt sit erroneum hoc tempore negare hanc veritatem; & non obstat id quod idem concilium, sess. 5. decreto de peccato originali.

§ *Tertio*, definit peccatum originale inesse vnicuique proprium vbi verbum, *inesse*, non importat propriam inhærentiam accidentis realis, nam verba concilij sunt accipienda accommodate ad naturam rei de qua loquimur. Et ita cum peccatum originale consistat in quadam priuatione; quando concilium dicit ipsum inesse hominibus, non significat inesse tanquam accidens positiuum & reale, sed eo modo quo priuatio potest inesse, quod tamen dici non potest de gratia, prout constat ex modo loquendi sacrę scripturæ conciliorum & sanctorũ, quæ est quid positiuum & reale, nec etiã *obstant* hæc verba quæ Bellar. pro se adducit ex cathechismo eiusdem concilij, in tractatu de sacramento Baptismi. Est autem gratia quemadmodũ Trid. Synodus ab omnibus credendum pœna Anathematis proposita decreuit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed diuina qualitas in anima inhærens, ac veluti splendor quidam & lux quæ animarum nostrarum maculas omnes de- A let, ipsasque animas pulchriores, & splendidiores reddit, nam respondeti potest catechismum, explicuisse non solum id quod expresse definitur à concilio, sed etiam id quod colligitur ex eius definitione, aut sumpsisse nomen qualitatis in significatione latiori qua compræhendit omnem formam, sicut etiam sumpsit late nomina splendoris & lucis, atque pulchritudinis.

Circa solutionem secundi posset disputari, An gratia sit perfectior quam anima cui inhæret.

Circa solutionem tertij, An producatur per creationem, sed de his agemus infra q. 112.

ARTICVLVS III.

Vtrum gratia sit idem quod virtus.

Prima Conclusio. *Gratia distinguitur realiter à virtutibus infusis.*

Secunda Conclusio. *Gratia est participatio diuina naturæ, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium & radix.*

B Circa primam conclusionem est

DVBIVM.

An gratia distinguatur à charitate.

§. 1. *Explicatur titulus dubij & proponitur sententia asserentiũ gratiam & charitatẽ esse eundẽ habitũ.*

Per *gratiam* hic intelligitur gratia habitualis & hæc comparatur solum cum charitate, quia supponitur vt certum, eam distingui realiter à fide, & spe, ex doctrina certa secũdum fidem, scilicet, has duas virtutes, possẽ manere in peccatore sine charitate vel gratia. In qua re aliqui asserunt gratiam, & charitatem esse eundem habitum in re, qui vt exornat animam, & dat ei esse gratam Deo est gratia; & vt eam perficit in ordine ad operationem diligendi Deum, est charitas. ita sentiunt Alex. 3. p. q. 69. mem. 2. art. 4. Henr. quodli. 4. q. 10. Alber. in 2. dist. 26. ar. 3. Richar. ar. 1. q. 1. & 4. Dur. q. 1. n. 7. & 8. Gabri. q. vnica. conclu. 4. in art. 2. Scot. disp. 27. q. 1. Marci: in 2. q. 18. ar. 1. conclu. 1. & 2. Vega. l. 7. in Conc. Trid. ca. 25. & duobus sequentibus. Cassa. lib. 1. de quadripartita iustitia cap. 8. & 9. & Bellar. tom. 3. lib. 1. de gratia & libero arbitrio, cap. 6. & 7. verum hi non omnino conueniũt inter se quantum ad modum explicandi prædictam distinctionem in hoc habitu; quia Alexan. & Alber. dicunt esse formalem: Duran. secundum nomen, reliqui secundum rationem, & cum his refert D. Tho. in hoc articulo *magistrum* in secundo. dist. 26.

C *Et probatur hæc sententia.* 1. quia concilium Trid multis modis significat iustitiam qua formaliter sumus iusti, & sancti coram Deo esse charitatem ergo ipsa charitas est gratia gratum faciẽs. *Conseq.* patet quia videtur esse maxime proprium gratiæ habitualis reddere nos iustos & sanctos coram Deo. Et *antece.* probatur quia in primis sess.

6. decreto de iustific. cap. 7. vt doceat quid sit causa formalis nostræ iustificationis sic ait: *Demũ vt unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit;* & paucis interpositis explicat quid sit hæc iustitia his verbis. *Quanquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri* Iesv Christi *communicantur, id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimæ passionis merita, per spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur atque ipsis inhæret,* & continuo referens habitus, qui in iustificatione infunduntur, sic ait: *Vnde in ipsa iustificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo. Iesum Christum, cui inceditur per fidem, spem & charitatem,* & deinde in eodẽ capite dicit, *fidem vt habet adiunctam spem, & charitatem, vnire nos perfecte Christo, & efficere membra viua corporis eius,* & paulo post inquit, *hanc fidem viuam, hoc est, coniunctam cum spe & charitate, esse id quod catecumeni ex Apostolorum traditione petunt ab ecclesia, cũ petunt, fidem, vitam æternam, præstantem,* & in fine capitis addit, *hanc ipsam fidem viuam esse veram & christianam iustitiam: quam seu primam stolam pro illa quam Adamus sua inobediẽtia sibi & nobis perdidit, per Christum donatam candidam, & immaculatam iubentur renati conseruare,* & cap. 10. docet *huius iustitiæ incrementum postulari ab ecclesia cum orat, da nobis domine, fidei, spei & charitatis augmentum:* & tandem can. 11. damnat eum qui dixerit *homines iustificari exclusa gratia & charitate;* & statim subdit in singulari, *quæ in cordibus eorum diffundatur, atque illis inhæreat* vt iudicaret se duobus illis nominibus gratiæ & charitatis, vnum tantum habitum vere significare.

Probatur secundo, quia in sacra scriptura tribuuntur charitati, ea omnia, quæ authores oppositæ sententię tribuunt gratiæ tanquam habitui à charitate distincto, ergo gratia & charitas non sunt duo habitus realiter distincti: *probatur antecedens*, quia *primo* tribuitur gratiæ, esse id quo homo constituitur filius Dei, & hoc etiam sacra scriptura tribuit charitati, vt 1. Ioan. 3. *videte qualem charitatem dedit nobis pater vt filij Dei nominemur & simus.* & cap. 4. *omnis qui diligit, ex Deo natus est; Secundo,* tribuitur gratię facere hominem dilectum & gratum, & hoc etiam tribuitur charitati. Ioan. 14. *si quis diligit me diligetur à patre meo,* & cap. 15. *vos amici mei estis, si feceritis quæ ego præcipio vobis.* 3. tribuitur gratiæ esse vitam animæ & de charitate dicitur, 1. Ioan. 3. *qui non diligit manet in morte, & nos scimus quia translati scimus de morte ad vitam quia diligimus fratres.* 4. per gratiam dicitur spiritus sanctus habitare in nobis, & ad Romanos 5. legimus, *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis,* & 1. Ioan. 4. *qui manet in charitate in Deo manet & Deus in eo.* 5. per gratiam dicimur à peccato iustificari, & hoc etiam dicitur de charitate. Lucæ 7. *remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* 6. dicunt gratiam esse fontem & radicem omnium virtutum, & hoc etiam dicitur de charitate; Nã propterea, 1. ad Cor. 13. adscribuntur ei actus & munera omniũ virtutũ. *Charitas patiẽs est, benigna est &c. omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet &c.* & ad Rom. 13. ait; *plenitudo legis est dilectio.* 7. dicitur, gratiæ promissa vita æterna, & Iacob. 1. dicitur, *coronã vitæ repromissam esse diligentibus Deũ.* 8. gratia præfertur omnibus alijs Dei donis, & de charitate

A dicitur 1. ad Cor. 13. *si habuero omnẽ fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sũ, & si distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum, & si tradidero corpus meũ ita vt ardeã, charitatem autẽ nõ habuero, nil mihi prodest:* ad Col. 3. *super omnia autem charitatem habete, quæ est vinculũ perfectionis.* 9. gratia dicitur coniungere hominem Deo, & hoc etiam dicitur de charitate, 1. Ioan. 4. *qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo.*

Confirmatur 1. quia sancti etiam multas ex his proprietatibus tribuunt charitati, nã Dion. de eccl. hierar. c. 2. dicit, *dilectionem siue charitatẽ esse id quo regeneramur & cõstituimur in esse, seu statu diuino & efficimur Deo similes atque ipsi Deo coniungimur.* Avg. tom. 7. lib de gratia Christi, cap. 30. & lib. de natura & gratia, c. 42. 63. & 70. dicit: *charitatem esse ipsam iustitiam qua in nobis iusti simus* Greg. hom. 27. in euang. ait, *charitatem esse fontem omnium virtutũ,* & hom. 36. *dicit charitatem esse vestem illã nuptialem, qua qui carent, mittuntur in tenebras exteriores.* Bern. ser. 3. super cant. ostendit, nihil esse quod magis hominẽ Deo coniungat quam charitatem, & ideo inquit B *charitate maritari animam Deo,* & Prosp. lib. 3. de vita contemp. cap. 13. ait: *charitatem esse mortem criminum, vitam virtutum, & animã sanctarũ mentiũ.*

Confirmatur 2. quia iuxta hæc testimonia nullus est effectus proueniens à gratia habituali, qui non possit prouenire à charitate, ergo sine necessitate & ratione atque adeo frustra, ponitur habitus gratiæ distinctus, ab habitu charitatis.

3. *Probatur ratione*, quia si gratia habitualis & charitas distinguerẽtur realiter sequeretur posse diuinitus, vnam ab altera separari, cõsequens est falsũ; ergo non est dicendum eas distingui realiter; *maior* patet, quia supposita distinctione reali inter eas, nulla poterit assignari ratio, propter quã repugnet vnã earũ ab altera separari; *& minor* probatur, quia si v.g. homo moreretur cum gratia sine charitate, sequeretur eum saluari, quia ratione gratiæ esset acceptus ad vitam ęternam, & non saluari; quia sine charitate quę est vestis nuptialis, nemo admittitur ad vitam æternã, hęc enim vestis diuidit filios regni à filiis perditionis, & idẽ inconueniens sequeretur si homo moreretur cũ charitate sine gratia habituali, C qui cũ careret gratia, quæ est acceptatio ad vitã æternã, non esset acceptus ad eã atque adeo nõ saluaretur, & cum haberet charitatem esset amicus & esset translatus à morte ad vitã: sicut dicitur 1. Ioã. 3. & ex consequenti saluaretur. *Vltimo* si propter aliquã rationẽ esset ponendus habitus gratiæ distinctus realiter ab habitu charitatis, maxime vt gratia cõstitueretur tãquã essentia in genere supernaturali, à qua pẽderẽt virtutes infusæ, sicut potẽtiæ in naturalibus pendẽt ab essentia, à qua dimanant vt D. Th. docet in hoc art. at hæc ratio nõ est admittẽda, quia sequeretur illa amissa, amitti õnes virtutes infusas, hoc est, non solũ charitatẽ, sed etiam fidem & spẽ, sicut pereunte essentia & substãtia alicuius rei, necesse est desinere potentias eiusdẽ essentiæ. *Dices cum* Caiet. fidem & spem non pẽdere simpliciter à gratia, sed solũ quoad rationes, vt sint perfectæ & formatæ per gratiã & vt habeãt rationẽ virtutis. *Sed contra*, quia fides & spes quãuis nõ sint formatæ per charitatẽ, sũt habitus supernaturales, quib. formatio solũ addit denominationẽ extrinsecã; ergo præsupponũt gratiã tãquã 1. substantiã & essentiã in ordine supernaturali ad quã cõsequãtur sicut eius potẽtiæ.

§ 2. *Eligitur sententia* D. Thom. *asserentis, gratiam & charitatem, esse duos habitus realiter distinctos.*

PRIMA CONCLVSIO, *Gratia habitualis & charitas, sunt duo habitus realiter distincti.* Hæc est expressa sententia D. Thom. hoc loco, & de veritate quæst. 27. articul. 2. & in 2. distinct. 26. quæst. 1. art. 4. quam sequuntur omnes eius discipuli, vt Caietan. & Conrad. & alij recentiores expositores in hoc articulo. Antonin. 4. parte, titul. nono, cap. secundo, §. tertio & quarto. Capreol. in secunda distinct. 26. quæst. prima, articul. 1. conclusione prima, & artic. 3. in solutionibus ad argumenta contra eandem conclusionem, & Sotus libro secundo de natura & gratia capite decimo septimo, & ex alijs Bonau. in secunda distinct. 26. artic. 1. quæst. 5. & in 3. distinct. 27. articul. 1. quæst. tertia & quarta. Thomas de Argentina eisdem locis. Ægidius in secunda distinct. 26. quæst. 2. articulo primo, & Capusia. ibidem pro ratione Divi Thomæ in hoc articulo quæ potest ad hanc formam reduci, virtutes infusæ disponunt hominem in ordine ad naturam diuinam participatam, ergo præsupponunt eam præexistentem in homine, & ex consequenti distinguuntur realiter ab ea. *Antecedens probatur*, quia Aristotel. 7. phis. text. 17. & 18. sic definit virtutem, *virtus est quædam dispositio perfecti.* Dico autem *perfectum*, quod est dispositum secundum naturam; vbi aperte significat virtutem in vnaquaque re esse eius dispositionem consentaneam suæ naturæ, ergo etiam virtutes infusæ disponunt hominem prout exigit eius natura. *Et vlterius* cum talis natura non sit ipsa natura humana, neque alia naturalis, quia nulla est proportionata fini supernaturali, ad quem disponunt virtutes infusæ, sequitur eam esse aliam altiorem naturam, hoc est diuinam naturam participatam quæ est ipsa gratia habitualis, iuxta illud, 2. Petri 1. *maxima & pretiosa vobis promissa donauit vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*: & ex hoc manet, probata vtraque consequentia, *prima* quidem quia nisi detur talis ordo inter dispositionem & naturam, non poterit intelligi quomodo dispositio superaddatur subiecto secundum id, quod exigit sua natura. *Secunda* vero, quia virtutes infusæ non adueniunt diuinæ naturæ participatæ in homine eo modo quo relatio aduenit fundamento, sed addendo entitatem requisitam ad complementum & perfectionem talis naturæ; & explicat hoc. D. Thom. exemplo virtutum acquisitarum, quæ quia disponunt hominem in ordine ad lumen naturale rationis, aut ad naturam qua homo est, præsupponunt idem lumen præexistens in homine, & distinguuntur ab eo realiter.

Ad hoc argumentum etiam reduci debet aliud quod Divus Thom. habet quæst. 27. de verit. artic. 2. quod est huiusmodi ad consecutionem alicuius finis, *tria* præexiguntur; scilicet, natura vel essentia proportionata tali fini; potentia quæ sit principium proximum motus & tenden-

A tiæ in eundem finem, & ipse motus. Ergo etiam ad consecutionem finis supernaturalis ad quem Deus subleuauit hominem præexiguntur hæc tria in ipso homine, scilicet natura quæ sit eiusdem ordinis cum tali fine, quæ vt dixi non potest esse alia, quam diuina natura participata, & potentia quæ sit principium proximum motus in eundem finem, quæ est charitas cum alijs virtutibus infusis, & ipse motus qui consistit in actibus earundem virtutũ: & vlterius, ergo sicut in naturalibus semper natura distinguitur realiter à potentia operatiua, ita etiam in supernaturalibus diuina natura participata quæ est gratia, distinguitur realiter à charitate & reliquis virtutibus infusis.

Confirmatur quia possibile fuit hominem ita perfici in ordine ad finem supernaturalem, vt prius recipiat aliquid quod habeat rationem naturæ eiusdem ordinis cum hoc fine, & postea potentias quę sint principia prima motus & tendentiæ ad eum; ergo ita perficitur de facto & secundum legem ordinariam; *antecedens patet*, quia nulla est ratio repugnantiæ, & consequentia probatur, quia id pertinet ad suauitatem diuinæ prouidentię, & totus hic discursus vt refert D. Thom. lo- B co citato, desumptus est, ex Dionys. de Eccles. Hierarc. cap. 1. parte 1. Vbi inquit, *non posse aliquem habere duas operationes, nisi prius accipiat esse diuinum, sicut nihil potest habere operationem alicuius naturæ, nisi prius habeat esse in tali natura.*

Ad hoc argumentum vt propositum est secundo loco, *Respondent* aliqui cum Durando quæstione citata, numero quinto, naturam vel essentiam substantialem quam appellat Durand. *primum principium essendi quod dat esse substantiale*, distingui realiter à potentia quæ est principium proximum operandi, non tamen naturam vel essentiam accidentalem quam Duran. appellat *principium essendi secundarium*, quod dat esse accidentale: sicut eadem forma caloris quæ dat subiecto esse accidentale, scilicet, esse calidum; & ex consequenti, est veluti natura & essentia accidentalis; est etiam principium proximum operandi, scilicet, calefaciendi, & quia C gratia habitualis, est natura & essentia accidentalis, & dat subiecto esse accidentale, ideo non est necesse eam distingui realiter à charitate, quæ est principium proximum agendi, scilicet, diligendi Deum. Et potest hæc solutio applicari argumento, etiam vt propositum est primo loco, quia potest negari antecedens: & ad probationem dicendum est, definitionem Aristotelis intelligi de virtute proportionata, alicui naturæ substantiali, & non de ea quæ non est proportionata naturæ substantiali, sed potius eleuat eam ad altiorem ordinem; quia sicut esse in hoc ordine, est omnino accidentale, respectu rei quæ eleuatur ad ipsum; ita eadem forma potest esse principium huius esse, & operationis ei proportionatæ, vt patet in exemplo caloris superius adducto.

Sed quamuis hac solutione defendatur optime esse possibile per respectum ad potentiam Dei absolutam, eandem formam dare homini esse gratum & iustum; & primum *esse*, ordinis supernaturalis, & esse principium proximum diligendi Deum, & ad hoc propositum sit satis accom-

accommodata distinctio, de esse substantiali, & accidentali, præsertim iuxta sententiam DIVI THOMÆ qui existimat repugnare etiam per respectum ad potentiam Dei absolutam eandem formam esse principium primum essendi & proximum operandi: tamen non est absolute sufficiēs, quia iuxta eam non satis defenditur fuisse de facto ita dispositum à Deo, cum quantum ad hoc magnam vim habeat suauitas diuinę prouidentiæ, cui est magis consentaneum præstari hos effectus per formas distinctas, quando enim non præstatur eodem modo, ad vitandum inconueniens superfluitatis, sicut in hoc casu non præstatur, vt dicam in solutionę 2.

CONCLVSIO SECVNDA. *Neque in doctrina conciliorum, nec in testimoniis sacra scripturæ, aut patrum, habet fundamentum*: ita sententiam hanc defendit GABRIEL VASQVEZ tomo secundo in primam secundæ, dispur. 198. cap. 3. num. 11. Vbi propterea asserit, posse etiam oppositam sententiam probaliter defendi, & probatur contra aliquos ex recentioribus expositoribus D. THOM. respondendo ad testimonia quibus ab eis confirmatur hæc sententia. *Primo* ergo probatur ab eis quia in concilio VIENNENSI, vt refertur in *Clementina vnica* de summa Trinitate, approbatur vt probabilior sententia, quæ asserit, infundi in baptismo gratiam & virtutes, & in CONCILIO TRID. sessione sexta, decreto de iustificatione cap. 7. dicitur: *iustificationem non esse solam remissionem peccatorum, sed etiam renouationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*: & can. 11. damnatur, qui dixerit iustificari homines exclusa gratia & charitate; in quibus locis, gratia distinguitur à virtutibus & donis, & in particulari ab ipsa charitate.

Et secundo quia in sacra scriptura licet non expresse tradatur hæc distinctio gratiæ habitualis à charitate, videtur varijs modis insinuari, nam in primis significatur cum dicimur iustificari per gratiam aut iustitiam, nulla facta mentione charitatis, magis quam fidei vel spei à quibus certum est gratiam distingui realiter; vt ad Romanos tertio: *iustificati gratis, per gratiam ipsius*, & cap. 5. *gratia autem ex multis delictis in iustificationem*, & inferius, *multo magis abundantiam gratiæ & donationis, & iustitia accipietis*, & postea, *vbi autem abundauit delictum superabundauit & gratia*.

Deinde etiam significatur cum dicitur gratiam prius natura, dari nobis vt radicem & fontem charitatis, vt ad Romanos quinto: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; vbi diffusio charitatis, tribuitur spiritui sancto iam dato à nobis, scilicet, per gratiam, & ad Galatas quinto: *fructus autem spiritus, est charitas, gaudium, pax, &c.* Vbi etiam charitas refertur vt quid prouenieus ex spiritu, qui est gratia habitualis; & *tandem* significatur cum referuntur tanquam distincta inter se, nos diligi à Deo, & diligere Deum, vt Ioannis decimo-quarto: *qui autem diligit me, diligetur a patre meo, & ego diligam eum*; & primæ Ioannis 4. *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse dilexit nos*: quia ex hoc

A sequitur, gratiam habitualem, quæ est terminus actus quo Deus nos diligit, distingui realiter à charitate, quæ est principium actus, quo nos diligimus Deum.

Et tertio idem probatur testimonijs AVGVST. nam tomo tertio, libro de spiritu & litera cap. 32. sic ait: *Charitas Dei, dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut iustitia Dei, qua iusti, eius munere efficimur, & Domini salus, qua nos saluos facit, & fides IESV CHRISTI, qua nos fideles facit.* Vbi de iustitia, qua iusti sumus, loquitur tanquam de re distincta à charitate, non minus quam de charitate vt de re distincta à fide, & tomo septimo, libro de gratia Christi, capite trigesimo ita inquit, *gratiam qua iustificamur*, id est, *qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, in PELAGII & CELESTII scriptis nusquam eas inuenit, quemadmodum confitenda est confiteri; in quo loco AVGVST. intelligit sanctum spiritum per gratiam qua iu-

B stificamur, tanquam per radicem diffundi charitatem in cordibus nostris; quod non potuisset dicere si existimaret gratiam & charitatem esse eandem entitatem sicut neque charitatem diffundi per seipsam.

Sed hæc nullam vim habent, nam ad testimonia conciliorum respondent optime VEGA, BELLARMINVS, & VASQVEZ locis citatis, nominari in eis distincte gratiam & virtutes, vel gratiam & dona; aut quia gratia, non identificatur cum omnibus virtutibus & donis, sed solum cū charitate, & ita per gratiam intelligunt charitatem, & per virtutes & dona, reliquas virtutes, aut quia hæ voces, idem significant & earum expressione, res hæc magis explicabatur, & hoc secundo modo intelligendus est, canon 11. CONCILII TRIDENTINI, quia cum vtrumque nomen conueniat gratiæ iustificanti, recte potuit concilium vtroque simul vti ad eandem rem significandam; vt autem intelligamus ibi vtrumque nomen sumi pro eadem re, no-

C tant optime authores prædicti, non subsequi in numero plurali, *quæ in cordibus eorum infundantur*, sed in singulari *diffundatur*.

Et ad testimonia sacræ scripturæ, primi ordinis, dicendum est, nomine gratiæ & iustitiæ, significari donum gratuitum, siue gratis & sine meritis datum, quo intrinsece iustificamur, siue sit ipsa charitas, siue aliud donum ab ea realiter distinctum.

Et ad testimonia secundi ordinis, negandum est significari in eis gratiam habitualem, dari nobis vt fontem & radicem charitatis: nam sensus primi est, charitatem siue quæ est in nobis, siue qua Deus nos diligit, (nam de vtraque exponitur ex sacris scripturis) esse diffusam in cordibus nostris, hoc est, abunde communicatam per sanctum spiritum, hoc est, quia sanctus spiritus infundit nobis dona sua, & in eis dat seipsum, & sensus *secundi* est, charitatem esse fructum non alterius doni creati præcedentis in nobis, sed ipsius spiritus sancti.

Et ad testimonia 3. ordinis, *respondetur* ex reali distinctione, inter actum quo nos diligimus, &

actum quo Deus diligit nos, non posse colligi esse similem distinctionem inter principium *primi*, & obiectum *secundi*, quia eidem charitati, secundum diuersas rationes, scilicet, vt respicit subiectum, & vt inclinat ad operationem, potest vtrumque conuenire.

Et ad primum testimonium AVGVST. *respondetur* AVG. in illis verbis PAVLI, per charitatem Dei intelligere semper charitatem, quæ est in nobis, & propterea explicare qua ratione, possit hæc charitas appellari charitas Dei, & non solum charitas quæ est in ipso Deo; & ad hoc adducere reliquas locutiones huic similes, in iustitia, salute, & fide, non vero quia supponat esse inter res significatas per tales locutiones, eandem distinctionem realem.

Et ad secundum testimonium dico AVGVSTIN. etiam ibi supponere PAVLVM per charitatem, quæ diffunditur in cordibus nostris, intelligere charitatem quæ est in nobis, & hoc supposito dixisse de hac charitate, diffundi per gratiam, qua iustificamur non, vt significaret, gratiam distingui à charitate tanquam causam vel radicem eius; sed vt significaret modum quo nobis conuenit hæc charitas, scilicet, non per naturam vel liberum arbitrium, sed per gratiam Dei; itaque B sicut cum in principio, dixit, gratiam qua iustificamur, non significauit gratiam & iustitiam nostram esse duas formas realiter distinctas, sed iustitiam conuenire nobis ex gratia Dei, ita etiam cum statim subijcit, id est, *qua charitas diffunditur in cordibus nostris*, solum voluit significare charitatem communicari nobis, per gratiam; quod tamen non potuisset dicere, si solum vteretur nomine charitatis, quia hoc nomine, non importatur specialis ille modus, quo aliquid dicitur nobis conuenire per gratiam Dei, hoc est non per naturam.

§ 3. *Soluuntur argumenta adducta in principio dubij.*

AD PRIMVM RESPONDETVR negando antecedens, ad cuius probationem vt respõdeamus, oportet explicare testimonia CONC. TRID. eo ordine quo proposita sunt. Et de primis verbis c. 7. C dico, CONC. ibi non dixisse causam formalem nostræ iustificationis esse charitatem, sed iustitiam Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: cum vero paulo inferius solum de habitu charitatis dicit: *per Spiritum sanctum in cordibus eorum qui iustificantur*, non significat infundi, solum hunc habitum, imo sub nomine charitatis, intelligit etiã gratiam habitualem; *vel* quia iuxta quorumdam opinionem sunt idem realiter; *vel* quia quamuis iuxta aliorum opinionem distinguantur realiter, habent inter se inseparabilem connexionem, saltem secundum legem Dei ordinariam; & non meminit expresse vtriusque, ne videretur approbare sententiam eorum, qui ponunt realem distinctionem, inter gratiam & charitatem; *neque* etiam meminit gratiæ, prætermissa charitate, *tum quia* adducebat illud testimonium PAVLI ad probandum iustitiam, qua sumus iusti, esse in nobis intrinsece, & in eo solum fit mẽtio charitatis; *tum etiã quia* ex actu charitatis, est magis nota hæc doctrina,

A de habitu charitatis, quam de habitu gratiæ: & eodem modo sunt exponenda reliqua omnia quæ adducuntur ex illo cap. quia in eis, nomine charitatis, intelligitur etiã gratia, & ponitur potius hoc nomen, quam nomen gratiæ, propter rationes explicatas, propter quas etiam cap. 10. per augmentum fidei, spei, & charitatis, significatur augmentum iustitiæ, non quia sint idem realiter, sed quia habent inter se connexionem inseparabilem. *Et demum* quia cum in can. 11. facta expressa mentione gratiæ & charitatis dicitur, in singulari *diffundatur* & *inhæreat*, potest esse verum vel propter realem identitatem vel propter inseparabilem conexionem vt dictum est.

AD SECVNDVM RESPOND. in illis testimonijs sacræ scripturę, tribui charitati multa, quæ de gratia dici solent, non quia sint idem realiter, sed quia secundum legem Dei ordinariam, charitas in nullo reperitur sine gratia habituali, quod recte explicuit CAIET. in solut. ad 1. argumentum, positum contra conclusionem articuli, dicens in prædictis testimonijs, non tribui charitati formaliter, omnes illas excellentias. Et præcipue constituere filios Dei, & iustificare nos à peccatis, sed solum concomitanter.

ET EODEM MODO RESPOND. ad primam confirmationem quæ sumitur ex testimonijs sanctorum.

Et ad secundam confirmationem Respondetur 1. negando antecedens, quia vt nunc dicebam multi ex illis effectibus, non tribuuntur charitati formaliter, sed solum concomitanter, propter adiunctam gratiam habitualem. *Respond.* 2. quoad effectus gratiæ, qui tribuuntur formaliter etiam charitati, non prouenire eodem modo ab vtraque, sed à gratia, vt à principio primo & radicali & habente modum naturæ; & à charitate vt à principio proximo & habente modum potentiæ operatiuæ; & ideo neutram superfluere, quia ad perfectam dispositionem hominis in ordine ad finem supernaturalem, oportet in eo esse vtrumque principium inter eundem ordinem.

AD TERTIVM RESPOND. concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem quantum ad primum casum, dico, hominem illum saluari, quia gratiæ conuenit formaliter reddere nos iustos & gratos Deo & acceptos ad vitam æternam: cum vero charitas appellatur *vestis nuptialis*, debet intelligi concomitanter, scilicet, propter inseparabilem connexionem, quam secundum legem Dei ordinariam, habet cum gratia habituali, pertinebit autem tunc ad suauitatem diuinæ prouidentiæ restituere homini illi, habitum charitatis, ne in statu beatitudinis careret illa perfectione. Et quantum ad secundum casum GABR. VASQ. loco citato concedit hominem illum saluari, quia existimat charitatem, licet ponatur habitus distinctus à gratia, debere constitui talis naturę vt vere sit iustitia animę & sufficiens emundare à peccato; imo idem dicit esse probabile de solo affectu dilectionis.

Sed mihi oppositum videtur verius, de quo agendum est infra, q. 113. & ideo, dico hominẽ in illo casu nõ saluari, quia *neque* esset positiue & intrinsece iustus & gratus Deo, *neque* acceptus ad vitam æternam; quia iuxta sententiam asserentem gratiã & charitatem distingui realiter inter se, dicendum

est,

est, vnamquamque earum, habere proprium effectum, qui alteri non tribuatur formaliter; & constat hunc effectum respectu gratiæ potissimum esse, facere nos gratos Deo, & iustos, atque adeo acceptos ad vitam æternam; non tamen est concedendum hominem illum in tali casu damnari, quia supponimus eum esse liberum ab omni peccato mortali; & propterea dicendum est pertinere ad diuinam prouidentiam in eo casu, supplere hunc effectum, vel dando huic homini gratiam habitualem, vel efficiendo vt sola charitas non quidem connaturaliter & intrinsece, sed ex institutione & quasi moraliter daret homini hunc effectum.

Ad obiectionem contra hoc factam, Respondetur proprium effectum charitatis, vt distinguitur à gratia, non esse dare homini esse amicum aut iustum, sed constituere ipsum potentem in actu primo ad diligendum Deum amore supernaturali, neque de facto ipsam solam & separatam à gratia, dare homini diligere actu Deum, amore amicitiæ, quia deest fundamentum, scilicet, conuenientia in natura diuina; sicut etiam virtus amicitiæ acquisitæ, solum dat homini posse proxime diligere alium hominem amore amicitiæ, non tamen actu esse amicum aut diligere actu ipsum si desit conuenientia in perfectione aut conditione requisita ad amorem amicitiæ.

A A D VLTIMVM omissa solutione CAIETAN. ibi relata. *Respondetur* virtutes infusas respectu gratiæ habitualis, non comparari cum potentijs respectu essentiæ, quantum ad modum dependentiæ, quem potentiæ habent ab essentia qui est dependere vt ab efficiente, & conseruante vt à subiecto, non enim pendent his modis virtutes infusæ à gratia habituali, sed quantum ad hoc quod est esse principia proxima operationum supernaturalium, quibus ex suauitate diuinæ prouidentiæ respondet in anima gratia habitualis, tanquam essentia & natura eis proportionata intra ordinem supernaturalem: & ita potentiæ ex natura rei postulant essentiam à qua oriantur & conseruentur, & ex consequenti naturaliter non possunt permanere destructa essentia; at vero virtutes infusæ solum postulant gratiam habitualem in anima, ex suaui rerum ordinatione & dispositione, & non ex natura rei; & quamuis hæc ordinatio quantum est ex parte Dei, non sit immutanda, tamen ex culpa hominum potest prouenire, vt immutetur, scilicet, quia ipsi peccata committunt quæ repugnantiam habent cum gratia habituali, & non cum fide aut spe.

Sed adhuc hoc explicato, inquirenda restat vltima differentia gratiæ; quam DIVVS THOM. explicat verbis propositis in secunda conclusione, quæ desumpta sunt, vt patet in corpore artic. ex 1. cap. epistolæ secundæ D. PETRI vbi dicitur: *Per quem maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*. Quæ verba explicatu difficillima sunt. Vt igitur illa explicemus, veritatemque declaremus,

CIRCA secundam conclusionem est

CONTROVERSIA.

Vtrum ex illis verbis D. Petri, colligatur gratiam esse formalem participationem diuinæ naturæ secundum id, in quo prima & essentialis ratio ipsius consistit?

§ 1. *Explicantur difficiliores termini & status quæstionis declaratur.*

PRO DECLARATIONE tituli, explicandi sunt tres termini, scilicet gratia, formalis participatio diuinæ naturæ, & prima & essentialis ratio diuinæ naturæ. Et quamuis oporteret etiam explicare quid Apostolus intellexerit per maxima & pretiosa promissa, & per esse consortes diuinæ naturæ; tamen quia de his B est agendum in argumentis quæ fauent parti negatiuæ, & in eorum solutionibus, ideo nunc solũ dicemus de tribus terminis propositis.

Et circa primum est aduertendum nomen, *gratia*, habere varias significationes, quæ ab scholasticis referuntur in principio huius materiæ de gratia: ex quibus illa est magis recepta apud patres, & concilia qua sumitur pro dono aliquo supernaturali excedente totum naturæ ordinem, & ita sumitur in titulo. Verum quia hoc donum potest esse multiplex, scilicet aut auxilium aliquod supernaturale ad exercendum actus supernaturales, aut etiam ipse actus supernaturalis, aut habitus; ideo etiam nomen, *gratia*, ita sumptum extenditur ad omnia hæc significata, & à nobis nunc sumitur pro habitu supernaturali. Et quoniam habitus supernaturalis diuiditur in habitum, qui est principium operandi, & in habitum qui dat esse per modum naturę in ordine supernaturali. siue hæc diuisio sit in membra realiter distincta, vt vult D. THOMAS, siue in diuersas rationes eiusdem habitus secundum rem, vt vult SCOTVS: C ideo etiam gratia sumpta pro habitu supernaturali, habet hęc duo significata, & à nobis sumitur nunc pro secũdo, quod à Theologis appellatur *gratia gratum faciens, aut iustificans, vel sanans aut sanctificans.*

Circa secundum terminum, scilicet, *formalis participatio diuinæ naturæ*. Notandum est, quod sicut repræsentatio est *duplex*, quędam *formalis*, quæ consistit in hoc, quod est esse formaliter ipsum obiectum repræsentatum, non secundum modum essendi, quem obiectum habet in se ipso, sed secundũ modũ essendi repræsentatiuum: sicut imago CÆSARIS est formaliter CÆSAR in esse repræsentatiuo, & quæcunque imago est eodem modo, suũ obiectum, quod repręsentat. Et alia est *virtualis*, quæ nõ consistit in hoc, quod est esse formaliter obiectũ, quod dicitur repræsẽtari, sed in hoc quod est gerere vicẽ eius, tãquam ipsius virtutẽ in ordine ad aliquẽ effectũ: sicut sæpe effectus gerit vicem suæ causæ, in ordine ad aliũ effectũ eiusdem causæ: vt semen gerit vicẽ arboris, ad producendũ aliam arborem similẽ priori: & de speciebus, quæ deseruiunt potentijs cognoscitiuis, quidã censent repręsentare sua obiecta priori modo, & quidam posteriori: ita etiam

participatio diuinæ naturæ potest esse *duplex*. Quædam *formalis*, quæ consistit in hoc, quod est esse formaliter ipsam naturam diuinam, quantum ad id, quod ex ipsa dicitur participari, non secundum modum essendi, quem habet in ipsa, qui est esse illud per essentiam, & sine vlla limitatione: quoniam hic modus est imparticipabilis, & inuoluit repugnantiam, quod participetur: quia sequeretur quod esset, & non esset participatus, aut limitatus; sed secundum alium modum, qui est esse id, secundum quod diuina natura dicitur participari, non per essentiam, & sine limitatione, sed per participationem, & cum limitatione. Et hoc modo perfectiones creatæ, quę appellantur à Theologis, simpliciter simplices, possunt dici, participationes formales diuinæ naturæ, quantum ad easdem perfectiones, quæ sunt in ipsa formaliter, remotis imperfectionibus limitationis, aut participationis,& accidētalitatis. Et alia est participatio *virtualis*, quæ consistit in hoc, quod est esse aut formaliter id, quod in Deo est tantum eminenter, aut virtualiter, per modum effectus, id quod in Deo est formaliter. Et hoc modo perfectiones creatæ, quæ à Theologis appellantur, perfectiones secundum quid, possunt dici participationes virtuales diuinæ naturæ: quia sunt formaliter id, quod in Deo est tantum eminenter. Aut sunt virtualiter per modum effectus, id quod in Deo est formaliter, vt albedo habet formaliter esse albedinis, quod in Deo est tantum eminenter: & habet virtualiter per modum effectus *esse* diuinæ omnipotentiæ, quod est formaliter in Deo: quoniam in effectu est virtualiter sua causa. Dico autem *virtualiter* per modum effectus, vt distinguam hunc modum essendi virtualiter ab eo, quo causa dicitur esse virtualiter suus effectus.

Circa tertium terminum, scilicet, *pima, & essentialis ratio naturæ diuinæ*, notandum est quod quamuis in Deo nulla sit distinctio realis præter eam, quæ reperitur inter diuinas personas, neque formalis actualis; tamen noster intellectus per ordinem ad ea, quę sunt in creaturis realiter distincta, distinguit eadem proportionaliter in Deo cum aliquo fundamento ex parte ipsius Dei: quod interdum est distinctio realis personarum, & interdum infinitas, & eminentia eius. Quare, sicut in creaturis reperiuntur hæc *quatuor* realiter distincta, scilicet, *natura*, quæ est prima radix, & fundamentum reliquorum; *proprietates, & potentiæ*, quæ sunt principia proxima operationum; *operationes ipsæ*, & *personalitas, aut suppositalitas*, quæ constituit suppositum, cui conuenit operari, vt quod operatur. Ita etiam proportionaliter distinguit hæc eadē noster intellectus in Deo, & *inprimis* concipit aliquid per modum radicis, & fundamenti reliquorum, atque adeo per modum naturæ, quod est, & appellatur essentia, & natura diuina; *secundo*, concipit alia per modum potentiarum, quæ sint principia operationum; cuiusmodi sunt intellectus, & voluntas, & per modum proprietatum talis naturæ; cuiusmodi sunt bonitas, sapientia, iustitia, & reliqua attributa. *Tertio* concipit alia, per modum operationum procedentium ab his potentijs, cuiusmodi sunt intelligere & velle. *Et demum* concipit alia per modum personalitatum determinantium id, quod habet rationem naturæ ad constitutionem personarum, quibus conueniat

A operari, vt id, quod operatur. Inter hæc autem quatuor, quamuis à parte rei non sit ordo, sicut neque distinctio actualis; neque etiam processio, aut emanatio aliqua, sed omnia sint formaliter idem; tamen noster intellectus concipit ea per respectū ad creaturas cum ordine simili, & cum distinctione explicata, & id quod concipit per modum naturæ, & vt radicem,& fundamentum reliquorum, habet primum locum secundum hunc modum concipiendi: & hoc intelligimus in titulo per primam, & essentialem rationem essentię diuinæ.

Ex his sequitur, sensum tituli huius quæstionis esse, an ex verbis in eo propositis colligatur, *gratiam gratum facientem, siue iustificantem*, esse secundum suam intrinsecam entitatem, participationem formalem naturæ diuinæ, non quantum ad aliquam perfectionem, quæ habeat rationem potentię, aut attributi, vel operationis, aut actus secundi, sed quantum ad id, quod concipitur per modum naturæ, & essentiæ præsuppositæ ad hæc omnia. Ita vt sicut dicimus, lumen gloriæ esse formaliter lumen diuinum participatum, & sapientiam creatam esse formaliter diuinam sapientiam participatam: ita etiam dicamus gratiam B iustificantem esse formaliter diuinam naturam participatam?

§ 2. Argumenta pro parte negatiua.

PArs negatiua, probatur *primo*, quia per *promissa*, per quæ dicit Apostolus, nos efficiendos consortes diuinæ naturę, non intelligitur gratia habitualis: ergo ex hoc testimonio non colligitur, hanc gratiam esse formalem participationem diuinæ naturæ, secundum rationem naturæ. *Consequentia patet*, quia ex hoc testimonio solum potest colligi de eo, quod intelligitur per promissa, debere esse talem participationem diuinæ naturæ, vt reddat nos consortes ipsius. *Antecedens probatur* tribus medijs.

Primum est, quoniam per illa promissa intelligitur hoc loco sacramentum Eucharistiæ. Quod probatur testimonijs sanctorum, qui peculiariter C tribuunt Eucharistiæ, dare nobis consortium cum Deo, quod est reddere nos consortes diuinæ naturæ. Nam in primis DIONYS. lib. de Ecclesiastica hierarchia, cap. 3. cui titulus est, de ijs, quæ in Synaxi perficiuntur, inquirit: *Cur Eucharistiæ peculiariter tribuatur nomen communionis, aut societatis, vel consortij, & Synaxis, aut collectionis; cum vnumquodque sacramentū suo modo operetur vnionē, & societatem hominū cum Deo.* Et respōdet cōmunionibus aliorum sacramentorum, perfectionem accedere ex hoc sacramento. Et addit rationem his verbis. *Non enim fere licet vllum sacramētum perfici Hierarchicum, nisi diuina Eucharistia, vt caput omnium, quæ sigillatim perficiuntur, eius, qui initiatus est ad id, quod est vnū, coniunctionem sanctè operetur, & diuinitus tradita virtute perficientium sacramentorum consummet eiusdem ad Deum communionem.* Vbi DIONYSIVS aperte docet, esse proprium Eucharistiæ, dare nobis consortium diuinæ naturæ. Et vbi legimus *communionem*, habetur in Græco, *nomen* deductum à verbo, quo PETRVS, hoc loco est vsus ad significandum, fieri consortes. Et per id, quod

est *vnum* debet intelligi *Deus*, vt ipse DIONYSIVS verbis sequentibus exposuit, & colligitur aperte ex Græco, vbi vox, *vnum*, ratione articuli præpositi habet emphasim, & significat id, *quod per excellentiam dicitur vnum*. Et ita exponunt DIONYSIVM MAXIMVS in scholijs eiusdem capitis, & PACHYMERAS in paraphrasi. Et postea DIONYSIVS in fine eiusdem capitis, vt explicet, qua ratione Christus instituerit fieri nostrum, cum sua diuinitate consortium apponit hæc verba. *Quod vnum simplex, & occultum est in Iesu diuinissimo verbo humanitatis nostræ assumptione ad id, quod concretum est & visibile fine vlla mutatione pro sua erga nos benignitate, & humanitate exiuit, & nostri secum communionem, qua vnum facit, benigne procurauit, ea, quæ in nobis humilia sunt, cum diuinissimis eius summe coniungens, si tamen nos, vt membra corpori congruenter coagmentemur ipsi.*

Vbi in primis notanda sunt illa verba: *Nostri secum communionem, qua vnum facit benigne procurauit ea, quæ in nobis humilia sunt, cum diuinissimis eius summe coniungens*. Quoniam per communionem, & coniunctionem summam, cum Christo, & cum diuinissimis eius: significatur proculdubio illud consortium, cum diuina natura, de quo loquitur PETRVS. Et per verbum: *Benigne procurauit*, denotatur, hanc communionem, & vnionem esse distinctam ab vnione per incarnationem: quoniam significatur fuisse procuratam à verbo post incarnationem. Et vlterius notanda sunt illa verba: *Si tamen nos, vt membra corpori congruenter coagmentemur ipsi.* Quoniam significant, non posse nos peruenire ad prædictam vnionem, nisi per Eucharistiæ sumptionem: quia per eam coagmentamur Christo, sicut membra corpori. Et ita ex hoc loco aperte colligitur iuxta DIONYSII sententiam tribuendum esse Eucharistiæ hunc effectum, qui est reddere nos consortes diuinæ naturæ.

Quod autem Dionysius senserit, nos coagmentari corpori Christi, sicut membra eius per sumptionem Eucharistiæ, constare potest facile. *Tum, quia*, ex professo agit ibi, de institutione Eucharistiæ. *Tum etiam*, quia in his verbis alludit ad illud Pauli ad Ephesios capite quinto. *Quia membra sumus corporis eius, de carne eius, & de ossibus eius*. Vbi Paulum significare nos effici membra corporis Christi per sumptionem Eucharistiæ, tradunt Irenæus libro quinto aduersus Hæreses capitulo secundo, Cyrillus Alexandrinus libro secundo in Ioannem, capitulo vigesimo-sexto, & vigesimo-septimo, Hierosolymitanus loco statim citando, Chrysostomus homilia quadragesima-quinta, in Ioannem, & homilia sexagesima prima, ad populum Antiochenum, Theodoretus in expositione eiusdem testimonij, & Augustinus libro secundo in aduersarios legis, & prophetarum capitulo nono.

Neque solum Dionysius tribuit hoc Eucharistiæ, sed & Cyrillus Hierosolymitanus catechesi quarta mystagogica, vbi sic ait: *Sic Christiferi erimus, hoc est Christum ferentes, cum eius corpus & sanguinem in membra nostra receperimus. Atque ita vt B. PETRVS dicit, diuinæ naturæ consortes efficiemur*. Et Damascenus lib. 4. fidei cap. 14. vbi sic ait: *Participatio autem, etiam hoc sacramentum dicitur, quia per illud diuinitatis IESV participes efficimur*. Imo & Ecclesia videtur sentire hoc idem, quoniam in ea

A oratione, quam sacerdotes in missa dicunt, cum admiscent aquam vino consecrando, sic habetur: *Tribue nobis, quæsumus, per huius aquæ & vini mysterium eius diuinitatis esse consortes, qui humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps.*

SECVNDVM MEDIVM ad probandum idem antecedens est, intelligi, per illa promissa, incarnationem verbi Diuini: non quatenus per eam est nobis communicata gratia, de qua disputamus, sed quatenus ratione vnionis humanitatis Christi cum persona Verbi, omnes (quatenus cum Christo conuenimus in humanitate, & in ipso continemur, tanquam in capite, dicimur euectiad consortium cum diuina natura. Quod in primis probatur testimonio Oecumenij, qui in expositione horum verborum, sic ait: *Diuinæ autem naturæ consortes facti sumus per Domini ac Dei aduentum, qui nostræ naturæ primitias in se ipso assumpsit, & assumendo sanctificauit. Quod si primitia sancta, sancta est & massa. Porro massa primitiarum non alia est, quã illi, ex quibus sunt primitiæ.* Et deinde probatur testimonio Leonis primi, qui sermone primo in Natiuitate Domini ita inquit: *Deponamus veterem hominem, cum actibus suis: & adepti participationem generationis Christi, carnis renunciemus operibus. Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, & diuinæ cõsors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conuersatione recidere.* B

ET DEMVM probatur ratione: quia per promissa absolute, intelligitur, per excellentiam Christus qui fuit promissus primis parentibus à principio mundi in nostram reparationem: & postea ABRAHÆ, & DAVIDI, & in omnibus sacrificijs, & ceremonijs veteris legis adumbratus. Et ita apud Iudæos, significatur absolute, nomine *venturi*. Et hoc denotat in Græco articulus, præpositus voci, *promissa*, quasi diceretur, *illa promissa*.

TERTIVM MEDIVM est, quoniam hoc loco fit sermo de promissis, quæ eo tempore, de quo loquitur PETRVS, scilicet, in aduentu Christi, fuerunt primo donata, & antea solum erant promissa: at gratia iustificans non fuit primo data in noua lege: quia multi in veteri lege fuerunt vere iusti: atque adeo habuerunt huiusmodi gratiam: ergo hoc loco per promissa non intelligitur gratia iustificans. C

Secundo probatur eadem pars negatiua: quia per consortes diuinæ naturæ non significatur hoc loco, habere aliquam conuenientiam, & vnitatem physicam cum diuina natura: sed solum significatur, habere quandam conuenientiam, & communionem moralem cum ipsa: quæ consistit in consensione quo ad voluntatem, & affectum. Ergo quamuis per promissa, intelligatur, gratia iustificans, non potest colligi ex hoc testimonio, illam esse participationem formalem diuinæ naturæ. *Consequentia patet*: quia ex hoc testimonio ita explicato solum potest colligi, gratiam debere esse talem participationem diuinæ naturæ, vt possit esse in nobis causa, siue formalis, siue efficiens consortij: quod consistit in prædicta conuenientia morali. Ad hoc autem satis est, quod ipsa gratia per se, & per virtutes, atque auxilia sui ordinis, det nobis vires ad habendum hanc conuenientiam: & hoc bene potest intelligi conuenire ipsi gratiæ, quãuis, non sit talis participatio formalis diuinæ naturæ, qualis describitur in explicatione tituli. Et

antecedens probatur primo, quia videtur esse ita explicatum à Petro illis verbis, quæ statim subiecit: *Fugientes eius quæ in mundo est, concupiscentiæ corruptionem*, quoniam per ea explicantur præcedentia, & quid sit intelligendum, per esse consortes diuinæ naturæ. Quasi diceretur, tunc nos futuros esse cōsortes, cum alienati ab operibus corruptis & prauis, quæ sunt in mundo per concupiscentiam adhæserimus Deo per consensionem cum eius voluntate. Hoc est, seruauerimus nos puros à peccatis, & ab omnibus, quæ ab huiusmodi consensione distrahunt.

Secundo probatur idem antecedens: quia idem intellexit PETRVS hoc loco per esse consortes diuinæ naturæ, quod IOANNES in prima epistola, capitulo primo, intellexit per societatem cum Patre & Filio, cum sic ait: *Quod fuit ab initio, quod audiuimus &c.* Et paucis interpositis de Verbi incarnatione. *Quod vidimus, & audiuimus, annunciamus vobis; vt & vos societatem habeatis nobiscum, & societas nostra sit cum Patre & cum Filio eius Iesu Christo.* Quod patet, *tum* ex identitate doctrinæ de hoc consortio cum Deo in vtroque loco: quia vtrobique fit sermo de consortio dato hominibus tempore aduentus filij Dei in carne. *Tum* etiam ex identitate vocis, quæ in Græco ponitur in his duobus locis pro *consortio, & societate.* Sed IOANNES, per societatem intellexit conuenientiam moralem, quæ consistit in similitudine, & vnitate cum Deo, quod ad affectum, vt ipse explicuit paulo inferius, declarans, qua ratione amittatur aut retineatur in nobis prædicta societas, his verbis: *Si dixerimus quoniam societatem habemus cum eo, & in tenebris ambulamus, mentimur, & veritatem non facimus. Si autem in luce ambulamus, sicut ipse est in luce, societatem habemus ad inuicem.* Ergo etiam Petrus per esse consortes diuinæ naturæ intellexit habere eandem conuenientiam moralem.

TERTIO, vt per gratiam iustificantem detur nobis consortium physicum cum diuina natura, non est necesse quod ipsa gratia sit participatio formalis diuinæ naturæ in sensu explicato in titulo. Ergo etiam si hoc testimonium intelligatur de gratia iustificante, & de consortio physico, non potest colligi ex eo, quod gratia sit talis participatio. *Consequentia patet:* quia tunc maxime poterit hoc colligi, cum duo illi termini ipsius testimonij accipiantur in prædicto sensu.

Et vt probemus antecedens supponendum est, posse intelligi duplex consortium physicum inter nos, & naturam diuinam media gratia. *Vnum* est per modum conuenientiæ in prædicato communi sumpto à forma, quæ formaliter sit in Deo, & in nobis; ita vt ratione naturæ diuinæ, quæ est in Deo formaliter, & ratione gratiæ, quę in nobis est etiam formaliter, conueniamus, & simus vnum cum Deo, in hoc prædicato, *Deus*, sumpto pro natura diuina in concreto, vt comprehendit naturam diuinam per essentiam; & participatam, ad eum modum, quo PORPHYRIVS capite de specie dixit, plures homines participatione speciei, scilicet naturæ humanæ esse vnum hominem.

Et alterum per modum vnionis & coniunctionis physice cum ipsa substantia Dei, ita vt dicamur physice vniti & coniuncti Deo secundum suam substantiam ratione gratiæ, tanquam dispositionis, aut conditionis requisitę ad habendum hanc

A vnionem, ad eum modum, quo Theologi dicunt, Deum & personas diuinas, secundum suam substantiam, esse in iusto ratione gratiæ, modo quodã speciali, & distincto à cõmuni, quo est in omnibus rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

Et hoc supposito sic argumentor. Si PETRVS loquatur de consortio physico cum diuina natura, non potest intelligi de *priori*, sed necessario est intelligẽdus de *posteriori*. *Tum quia* posterius est magis perfectum, & magis repugnans peccato, iuxta omnes sententias Theologorum circa repugnantiam gratiæ cum peccato: atque adeo videtur esse potissimum intelligendum per consortium factum per promissa; de quibus loquitur PETRVS. *Tum etiam* quia Theologi omnes & Sancti, cum loquuntur de eo modo, quo Deus est in iustis ratione gratiæ, solum meminerunt posterioris consortij, & non prioris, vt constat ex DIVO THOMA, prima parte, quæstione octaua, articulo tertio, & quæstione quadragesima-tertia, articulo tertio. Sed vt per gratiam habeamus posterius consortium physicum cum Deo, non requiritur, quod ipsa gratia sit participatio formalis diuinæ naturæ secundum primam, & essentialem rationem ipsius, vt nunc suppono ex his, quæ locis citatis dici solent de hoc
B consortio. Ergo vt per gratiam detur nobis consortium physicum cum diuina natura, de quo loquitur PETRVS, non est necesse, quod gratia sit talis participatio diuinæ naturæ.

VLTIMO id, quod in Deo habet modum naturæ, siue primę & essentialis rationis, non est participabile formaliter, imo repugnat, quod ita participetur. Ergo gratia iustificans non potest esse participatio formalis diuinæ naturæ, secundum prædictam rationem: & ex consequenti non colligitur hoc ex testimonio PETRI, in quo nihil, quod non sit verum potest contineri. *Probatur antecedens:* quia in Deo, id quod habet modum naturæ, siue primæ & essentialis rationis, est *esse ens per essentiam*: sed non est participabile formaliter, *esse ens per essentiam*: ergo neque est participabile formaliter id, quod in Deo habet modum naturæ, siue primæ & essentialis rationis. *Minor patet:* quia (vt dicebam in explicatione secundi termini contenti in titulo) inuoluit repugnantiam, quod *ens per essentiam* participetur participatione formali:
C quia si daretur talis participatio, sequeretur, quod in ea esset formaliter *ens per essentiam*: quia hoc requiritur ad formalem participationem (vt ibidem dixi.) Et vlterius sequeretur quod huiusmodi ens esset & non esset intrinsece & secundum se participatum & non participatum, limitatum & non limitatum: quia si est formaliter *ens per essentiam*; ergo continet totam latitudinem essendi; & ex cõsequenti secundum se, & intrinsece non est participatum, nec limitatum. Si vero est formaliter ens per participationem, ergo secundum se & intrinsece est participatum, & limitatum.

Maior eiusdem syllogismi probatur duobus medijs. *Primum* est, quia illud in Deo habet rationem naturæ, quod est ita proprium Dei, vt nulli naturæ creatæ nec creabili possit formaliter conuenire: sed omnia quæ in Deo possunt concipi per modum naturæ, prout natura distinguitur à potentijs, & proprietatibus, & actibus secundis, possunt conuenire formaliter naturis creatis, præter esse ens per essentiam; quoniam hęc sunt, tantum

tria,

tria, scilicet, esse *ens per essentiam, esse viuens, & esse intellectiuum*: & ex his duo posteriora conueniunt formaliter naturis creatis intellectualibus. Ergo solum esse ens per essentiam habet in Deo rationem naturæ.

DICES REPERIRI alia in Deo, quæ possunt concipi per modum naturæ, & sunt ita propria ipsius, vt nulli naturę creatæ, nec creabili possint formaliter conuenire, scilicet, posse connaturaliter subsistere sine sui diuisione in tribus personalitaribus realiter distinctis; & esse connaturaliter intellectiuum sui ipsius, prout est in se, & comprehensiue.

SED CONTRA vtrumque obijci potest, præsupponere in Deo *esse ens per essentiam*, tanquam rationem à priori: quia eo quod natura diuina, est ens per essentiam, prouenit, quod postulet tres personalitates realiter distinctas in quibus subsistat sine diuisione, & quod sit cognoscitiua sui ipsius comprehensiue: & ex hoc sequitur aperte neutrum habere in Deo modum naturæ.

Secundum medium est, quia esse ens per essentiam in Deo præsupponitur omnibus, quæ in ipso reperiuntur, tanquam radix & fundamentum eorum nostro modo concipiendi, aut tanquam ratio à priori; sicut diximus immutabilitatem in Deo esse rationem à priori respectu æternitatis, ergo in Deo id quod habet modum naturæ, siue primæ & essentialis rationis, est esse ens per essentiam. *Hæc consequentia* patet ex ijs, quæ dixi in explicatione tertij termini in titulo contenti: & *antecedens probatur. Tum* quia in Deo vere reperitur esse ens per essentiam, & non tanquam gradus communis analogice ipsi cum creaturis: quia nullo modo conuenit creaturæ esse ens per essentiam, sicut conueniunt prædicata quæ sunt analogice communia ipsi cum Deo: neque tanquam attributum, aut proprietas consequens nostro modo intelligendi ad aliquod aliud prædicatum. Quia sicut esse ens per participationem in creatura, non præsupponit aliquod prædicatum, ad quod consequatur: ita neque in Deo esse ens per essentiam. Ergo reperitur in Deo tanquam gradus particularis & proprius ipsius, & vt primus, atque adeo, vt specificus nostro modo intelligendi. *Tum etiam* quia sicut, quia ens determinatur per esse per se, & per esse in alio, ad constituendum id, quod est primum in naturis substantiæ & accidentis; ita nostro modo intelligendi determinatur per esse per essentiam ad constituendum id, quod est primum in natura infinita, quæ est diuina. Ergo sicut esse ens per se præsupponitur ad omnia, quæ conueniunt naturæ substantiæ, tanquã radix eorũ: & esse ens in alio ad omnia, quæ cõueniunt naturæ accidentis: ita etiam esse ens per essentiã prǽsupponitur nostro modo concipiẽdi ad omnia, quæ cõueniunt naturæ diuinæ tanquam radix & fundamentum eorum, aut tanquam ratio à priori. *Et demum* quia hæc causalis est vera, quia Deus est ens per essentiam, ideo est viuens & intellectiuus, & bonus & sapiens, & habet reliqua omnia, quæ ipsi attribuũtur. Ergo esse ens per essentiam præsupponitur in Deo ad omnia, quæ sunt in ipso tanquam ratio à priori, aut tanquam radix & fundamentum nostro modo concipiendi. Sicut diximus immutabilitatem in Deo esse rationem à priori respectu æternitatis, quoniam hæc causalis est vera; quia Deus est immutabilis ideo est æternus.

§ 2. *Ostenditur quid intellexerit D.* PETRVS *per illum terminum promissa.*

PRIMA CONCLVSIO. *Quamuis non sit necesse dicere* PETRVM *per promissa, intelligere donum aliquod animis nostris inhærens, per quod formaliter efficiamur consortes diuinæ naturæ: tamen probabilius multo, & conformius doctrinæ Ecclesiæ & Sanctorum & verbis Petri loquetur, qui id asseruerit.*

Prima pars videtur satis nota ex testimonijs sanctorum & alijs fundamentis, quę in primo argumento adduximus ad probandum PETRVM per *promissa*, non intelligere huiusmodi donum, sed aliquid aliud, siue illud sit sacramentum Eucharistiæ: siue incarnatio Verbi diuini.

Secunda vero pars probatur. Et in primis illud esse conformius doctrinæ Ecclesiæ probatur. *Primo*, quia ex Ecclesiæ doctrina, habemus nos renasci ex Deo, & transferri in statum filiorum Dei cum accipimus gratiam, qua iusti efficimur nobis inhærentem, vt constat ex Concilio TRIDENTINO sessione sexta, decreto de iustificatione, cap. 3. & 4. sed nasci ex Deo & fieri filium Dei est accipere naturam diuinam, sicut nasci ex homine & fieri filiũ hominis, est accipere naturam humanam: ergo iuxta hanc Ecclesiæ doctrinam, accipere gratiam iustificantem, est accipere naturam diuinam.

Et vlterius, quia hoc est fieri consortes diuinæ naturæ, sequitur, quod sit conforme huic doctrinæ Ecclesiæ asserere PETRVM per promissa, quibus efficimur consortes diuinæ naturæ intelligere gratiam iustificantem.

DICES, hoc argumento solum conuinci, conuenire nobis consortium diuinæ naturæ ratione gratiæ iustificantis, non tamen PETRVM loqui de hoc consortio: quia potest nobis conuenire consortium alijs medijs, scilicet, ratione incarnationis Verbi, & ratione sumptionis Eucharistiæ: & non est necesse dicere PETRVM, loqui determinate de eo consortio, quod nobis tribuitur media gratia iustificante. Sicut non est necesse quodlibet dogma nostræ fidei contineri in quocunque testimonio scripturæ.

SED CONTRA: quia hoc sufficit ad defendendam priorem partem conclusionis, scilicet, non esse necesse asserere PETRVM loqui de hoc consortio, non tamen ad negandum posteriorem: quia negari non potest esse conformius doctrinæ Ecclesię, asserere PETRVM loqui de eo consortio, quod ecclesia tradit, quando in verbis aut sensu PETRI nihil est quod repugnet.

Secundo, iuxta doctrinam Ecclesiæ, nobis non solum est datum per Christum consortium diuinæ naturæ extrinsecum & virtuale, & commune omnibus, quale est illud, quod habemus in ipso Christo, quatenus in eo, vt in capite nostro virtualiter continemur: neque solum est datum consortium quod sit aliquo modo intrinsecum, scilicet, per vnionem aliquam ad ipsam diuinitatem, & formaliter conueniens vnicuique nostrum secundum se & in particulari, quale est illud quod vnusquisque nostrum potest habere per vnionem ad corpus Christi in Eucharistia: sed etiam est consor-

tium

tium intrinsecum simpliciter, scilicet, per inhærentiam & formaliter atque actu conueniens vnicuique nostrum in particulari: quale est illud quod per gratiam iustificantem habent qui iustificantur. Et ex his consortijs solum ratione huius vltimi dicimur iuxta doctrinam Ecclesiæ simpliciter consortes diuinæ naturæ: quia solum ratione eius reddimur formaliter iusti & renati ex Deo, atque filij Dei, vt nunc suppono, ex materia de iustificatione. Ergo magis consonum est huic doctrinæ Ecclesię dicere PETRVM hoc loco quamuis possit intelligi de duobus primis consortijs, debere etiam intelligi de tertio, quam id negare. *Patet consequentia*: quoniam alias esset consequenter concedendum PETRVM non explicuisse sufficienter consortium diuinæ naturæ, quod Ecclesia docet esse nobis datum per Christum.

Confirmatur: Quia duo prima consortia, separata à tertio, non sufficiunt iuxta doctrinam Ecclesiæ, vt aliquis dicatur consors diuinæ naturæ: quia possunt conuenire alicui simul cum peccato mortali, atque adeo cum consortio spiritus dæmonis.

Pro quo notanda sunt hęc verba Concilij Trid. sessione sexta, decreto de iustificatione cap. 3. *Sicut re vera homines, nisi ex semine Adæ propagati, nascerentur, non nascerentur iniusti; cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant: ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarentur; cum ea renascentia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur.* Vbi Concilium aperte docet non esse re vera renatos ex Deo, neque iustos, atque adeo neque consortes diuinæ naturæ eos, qui non habent gratiam iustificantem; quia saltem secundum legem Dei ordinariam, non potest aliquis dici formaliter & actu consors diuinæ naturæ, nisi sit actu iustus & renatus ex Deo, & filius Dei. Ergo cum dicendum sit, PETRVM loqui de promissis, quæ re vera reddant nos consortes diuinæ naturæ; consequenter etiam dicendum est ipsum per promissa, intelligere gratiam iustificantem.

OBIICIES, hoc argumento impugnari primam partem conclusionis, quia necesse est dicere PETRVM per promissa intelligere donum quod re vera reddat nos consortes diuinæ naturæ. Ergo cum nihil aliud præter gratiam iustificantem possit hoc præstare, sequitur esse necesse dicere PETRVM per promissa intelligere gratiam iustificantem.

Respondetur, solum probari hac obiectione, sequi ex prima parte conclusionis, non esse necesse dicere PETRVM explicuisse in particulari id, quo formaliter & complete efficimur consortes diuinæ naturę; non tamen non explicuisse id ex quo tanquam ex radice & principio, ad nos dimanat hoc formale & completum consortium.

Et deinde quod eadem secunda pars sit magis conformis doctrinæ Sanctorum, probatur: Quia aliqui ex eis aperte explicant hoc testimonium de gratia iustificante. Et alij allusione facta ad ipsum, tribuunt gratiæ hunc effectum reddendi nos consortes & participes diuinæ naturę. Nam in primis Athanasius oratione secunda contra Arrianos quarto folio à principio sic ait: *Filij autem participatum sentiunt, omnia, ex eius per spiritum gratia.* Et paucis interpositis subiungit. *Qui filij participes fiunt. Etiam Dei participes fieri dicuntur, & hoc est quod Petrus dixit: vt diuinæ naturæ efficiamini communicatores.* Et in libro ad Serapionem contra eos qui dicunt Spiritum sanctum creaturam esse sexto folio à principio, postquam dixit Spiritum sanctum appellari vnguentum & sigillum, ita inquit. *Vnguentum enim fragrantiam & halitum inungentis habet, quo cum inuncti fuerint, & participes redditi dicunt de se, Christi bonus odor sumus. Sigillum porro formam Christi sigillantis habet, eiusque participes efficiuntur qui signantur secundum eam speciem confirmati dicente Apostolo, Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis: ita porro consignati, merito consortes efficimur diuinæ naturæ, vt* PETRVS *dixit.* Vbi aperte Athanasius intelligit hoc testimonium de dono, quo dicimur inungi & sigillari à Spiritu sancto, quod proculdubio est gratia iustificans. Et August. epistola 102. quæ est ad Honoratum cap. 4. docens nos per Christi gratiam fieri Dei filios, ita inquit: *Descendit ergo ille scilicet Dei filius, vt nos ascenderemus & manens in natura sua factus est particeps naturæ nostræ, vt nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturæ ipsius.* Vbi AVGVST. alludit ad hoc consortium diuinæ naturæ, de quo loquitur PETRVS, & dicit dari nobis per gratiam CHRISTI, per quam efficimur filij Dei: quare eandem gratiam intellexit significari hoc loco à *Petro* per *promissa*, per quæ dicit nos effici consortes diuinæ naturæ. Et hoc ipsũ videtur sentire Cyrillus Alexand. lib. 3. thesauri, cap. 3. & dialogo de adoratione in spiritu & veritate primo folio, & lib. 9. contra Iulianum parum à principio, cum in his omnibus locis sæpe repetit esse in nobis similitudinem & imaginem diuinę naturæ per donum gratiæ quod per approbationẽ tribuitur Spiritui sancto. Et D. THOM. 1. 2. quæst. 110. art. 3. intelligit expresse hoc testimonium de gratia iustificante. Et in eius expositione dicit hoc consortium inchoari in hac vita per gratiam iustificantem, & consummari in futura per lumen gloriæ.

Confirmatur prima, quia omnes sancti pro eodem accipiunt habere consortium, aut participationem vel imaginem aut similitudinem diuinæ naturæ, & esse filios Dei adoptiuos. Quare cum dicant fieri nos filios Dei adoptiuos per gratiam iustificantem, consequenter videntur docere per promissa, quibus efficimur consortes diuinæ naturæ intelligi eandem gratiam.

Confirmatur secundo, quia etiam sancti, de quibus in argumentis diximus intelligere per promissa aut Incarnationem Verbi, aut Sacramentum Eucharistiæ non excludunt gratiam iustificantem, tanquam necessariam, vt in nobis perficiatur illud genus consortij, aut vnionis cum diuina natura, quod dicunt dari nobis per illa duo media.

Et demum esse eandem secundam partem magis consentaneam verbis Petri. Probatur: quoniam Petrus per promissa intelligit donum, quod in veteri testamento fuit promissum, & significatum varijs sacrificijs, & ceremonijs, & prænuntiatum à Prophetis, & in nouo re ipsa datum, & hoc non potest dici esse solam Verbi Incarnationem, aut Sacramentum Eucharistiæ, sed necessario dicendũ est esse renouationem, & sanctificationem internam hominum à peccatis, & adoptionem in filios Dei, quæ formaliter fit per gratiam iustificantem: ergo conformius est verbis PETRI asserere ipsum per promissa intelligere gratiam iustificantem.

Maior patet, quia per promissa absolute, & sine addito non potest aliud intelligi. Et *minor probatur primo*, ex ipsis promissionibus veteris testamenti, & ex vaticinijs Prophetarum.

Ex promissionibus quidem, quia nisi emundare mur intrinsece à peccato per internam sanctificationem, non confringeretur perfecte caput serpētis, sicut promissum fuerat Genesis 3. nec benedicerentur perfecte homines per Christum, sicut etiam fuerat promissum Genesis 18. & 26.

Ex vaticiniis vero Prophetarum, quia Prophetæ aperte significant fœdus & pactum, quod Deus inierat cum hominibus esse de danda eis hac satisfactione & emundatione interna per gratiam iustificantem, vt constat Isaiæ 4. 9. 40. 49. & 61. & Hieremias 3. 16. 23. & 31. & Ezechielis 11. 34. 36. 37. & alibi sæpe.

Secundo probatur, eadem minor, quoniam Christus docuit esse ita intelligēda testimonia veteris testamenti, in quibus promittebatur, aut significabatur aduentus ipsius, scilicet, non promitti hunc aduentum solum vt fieret, sed vt per ipsum daretur hominibus perfecta salus, & iustitia interna, nam propterea Christus dixit Iudæis Ioann. 5. *Scrutamini scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam habere. Et illa sunt quæ testimonium perhibent de me; & non vultis venire ad me, vt vitam habeatis*. Et Lucæ 14. *tunc aperuit illis sensum, vt intelligerent scripturas. Et dixit eis, quoniam sic scriptum est, & sic oportebat Christum pati, & resurgere à mortuis tertia die, & prædicari in nomine eius pœnitentiam & remissionem peccatorum in omnes gentes.*

Tertio probatur eadem minor testimonio Apostolorum, qui eodem modo explicuerunt veteres scripturas. Nam Paulus ad Romanos 3. sic ait: *Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est, testificata à lege & Prophetis. Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes qui credunt in eum.* Et cap. 10. *Finis enim legis, Christus in salutem omni credenti &c.* Et Actorum 18. *idem dicebat Iudæis, consulentibus ipsum testificans regnum Dei, suadensque eis de Iesu ex lege Moysi, & Prophetis à mane vsque ad vesperam.* Et Petrus in prima epistola cap. 1. *De qua salute exquisierunt atque scrutati sunt Prophetæ qui de futura in vobis gratia prophetauerunt, scrutantes in quod vel quale tempus significaret in eis spiritus Christi.* Et Actorum 3. Iudæos sic alloquitur, Moyses quidem dixit: *quoniam Prophetam suscitabit Dominus Deus vester de fratribus vestris, tanquam me: ipsum audite iuxta omnia quæ locutus fuerit vobis.* Et paucis interpositis: *Vos estis filij Prophetarum, & testamenti, quod disposuit Deus ad patres nostros, dicens ad* ABRAHAM, *in semine tuo benedicentur omnes familiæ terræ. Vobis primum Deus resuscitans filium suum misit eum benedicentem vobis, vt conuertat se vnusquisque de nequitia sua.* Vbi aperte explicat PETRVS promissionem de aduentu Christi esse intelligendam de aduentu ad dandum hominibus prædictam salutem. Et his addi potest optimum testimonium ex CONCILIO TRIDENTINO sessione sexta, decreto de iustificatione, cap. 2. vbi sic habetur: *Quo factum est, vt cælestis pater misericordiarum, & Deus totius consolationis, Christum Iesum, filium suum, & ante legem, & legis tempore multis sanctis Patribus declaratum, ac promissum, cum venit beata illa plenitudo temporis, ad homines miserit, vt & Iudæos, qui sub lege erāt, redimeret, & gentes quæ nō sectabantur iustitiā, iustitiā apprehenderent, atque omnes adoptionem filiorum reciperet.* Vbi tam aperte explicantur prædicto modo promissiones in veteri testamento factæ de aduentu Christi, vt de eo nulla possit esse dubitatio.

§ 3. *Probabilius est* PETRVM *locutum fuisse de consortio physico.*

CONCLVSIO SECVNDA. *Quamuis possit intelligi testimonium hoc de consortio morali, explicato in secundo argumento partis negatiuæ, ita vt dicamus gratiam iustificantem reddere nos consortes diuinæ naturæ, in quantum per se & per virtutes sui ordinis, atque auxilia quæ ipsi respondent sanat nos à peccatis, & dat nobis vires, vt in nostris actionibus & affectibus conformemur Deo & eius voluntati: tamen probabilius & magis consentaneum est, intentioni Petri, dicere esse intelligendum de consortio physico, quod consistit in quadam participatione formali diuinæ naturæ, quantum ad id quod in ipsa habet per ordinem ad nostros conceptus, modum naturæ & primæ & essentialis rationis, ita vt gratia iustificans sit secundum suam entitatem intrinsecam, huiusmodi participatio formalis.*

Prima pars huius conclusionis probatur *primo*, quia nihil est in toto hoc contextu quod nos cogat, vt dicamus fieri sermonem de alio genere cōsortij, quamuis per promissa intelligamus gratiam iustificantem. Et non est parua dignitas gratiæ, dare nobis hoc genus consortij & participationis diuinę naturæ.

Secundo probatur, quia de huiusmodi consortio exponunt hoc testimonium Origenes hom. 4. in Leuiticum. Vbi per esse consortes naturæ diuinę dicit significari id quod primæ Ioan. 1. dicitur habere societatem *cum patre & cum filio eius* IESV CHRISTO, & quod Paulus dixit, 2. ad Corinth. 6. *quæ societas luci ad tenebras.* Quibus locis aperte fit sermo de consortio morali, vt de priori ostendimus in argumento citato, & de posteriori colligitur ex antecedentibus & sequentibus, & Radulphus Flauiacensis, lib. 15. in Leuiticum capit. 1. vbi exponens illa verba, capit. 21. *Sit ergo sanctus, quia & ego sanctus sum.* Ita inquit: *ad Dei similitudinem inuitamur, iuxta quod Apostolus* PETRVS *gratiam Domini nostri Iesu Christi nobis commendans: per quem, inquit, maxima & pretiosa nobis promissa donata sunt, vt per hæc efficiamur diuinæ consortes naturæ.* Et fauet multum huic sententiæ Dionys. qui cap. 3. Ecclesiasticæ Hierarchiæ post verba, quæ vltimo loco adduximus ex ipso in primo argumento, sic ait: *Secundum similitudinem incorruptæ & diuinæ vitæ, & non passionibus interitum afferentibus mortui.* Vbi aperte videtur constituere coagmentationem nostram cum Christi corpore ad instar membrorum, & communionem diuinæ naturæ, de qua in verbis præcedentibus fuerat locutus in hac similitudine vitæ Christi, & fuga à passionibus, & procul dubio alludit ad illa verba PETRI: *Fugientes eam, quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem.* Et hoc ipsum explicuit apertius paulo inferius his verbis: *oportet enim nos, si hanc cum Christo communionem optamus in diuinam eius, quam vt homo egit vitam inspicere, & eius in non peccando imitatio-*

imitatione ad diuinum & incorruptum statum currere.

Secunda etiam pars, quæ non solum intelligitur de consortio physico, vt distinguitur à pure morali, sed etiam vt distinguitur ab eo consortio physico, de quo in tertio argumento diximus, consistere in speciali vnione cum Deo secundum suam substantiam, quę iustis conuenit ratione gratiæ *probatur*. Quia vt ostendimus in probatione primæ conclusionis, PETRVS loquitur de consortio diuinæ naturæ, quo intrinsece, & formaliter participamus in nobis iustitiam, sanctitatem, renascētiam ex Deo, & adoptionem ipsius: sed hæc omnia non ita proprie reperiuntur in consortio pure morali, neque in physico, quod consistit in sola illa vnione speciali ad Deum, sicut in consortio physico, quod consistit in participatione formali diuinæ naturæ: ergo probabilius est, & cōformius intētioni PETRI explicare ipsum de hoc vltimo cōsortio, quam de duobus prioribus. Probatur minor: quia per consortium morale sumptum pro principio operandi conformiter ad diuinam voluntatē, quamuis possit reperiri formalis, & interna iustitia, & sanctitas, sicut constituitur à SCOTO, & suis sectatoribus, qui non distingunt gratiam iustificantem ab habitu charitatis, tamen renascentia, & adoptio, non ita proprie potest reperiri. Quod sic probo. Non dicitur quis nasci ex homine quatenus accipit principium operandi conformiter ad naturam humanam, sed quatenus accipit ab homine ipsam naturam humanam: ergo similiter non dicetur quis renasci ex Deo quatenus participat principium operandi conformiter ad diuinam voluntatem, aut etiam naturam, sed quatenus participat formaliter ipsam naturam diuinam.

Et ex hoc patet, quod neque adoptio reperiatur tam proprie in illo principio, quia licet adoptio apud homines fiat per extrinsecam deputationem, tamen adoptio in filios Dei participatur per veram renascentiam, & regenerationem ex Deo, quare eodem modo est quantum ad hoc iudicandum de renascentia, & de adoptione. Pro quo *notanda est* doctrina CAIETANI ientaculo 2. q. 2. vbi explicat qua ratione filij adoptiui Dei dicantur vere, & proprie nati ex Deo. De consortio etiam physico, quod consistit in illa vnione cum Deo, manifestū est, quod per ipsum si præcise sumatur exclusa gratia iustificante, non reperitur in nobis neque iustitia interna, neque adoptio in filios Dei: quia de fide est vtramque esse effectum formalem gratiæ iustificantis. Loquor autem in probatione de consortio morali sumpto pro principio operandi, & non pro actuali operatione, quoniā in actuali operatione sola certū est, nō reperiri nostram iustificationē, nec renascentiam ex Deo, aut adoptionem.

§ 4. *Quid sit, gratiam esse formalem participationem diuinæ naturæ.*

SED SVPPOSITO colligi ex hoc testimonio gratiam iustificantem esse participationem formalem diuinæ naturæ secundum eam rationem, quæ nostro modo intelligendi habet in ipsa modum naturæ præsuppositæ ad proprietates & potentias, & actus secundos, inquiri potest, in quo consistat aut

A quid sit in ipsa gratia esse talem participationem. Quod est inquirere quæ sit illa ratio in Deo, secūdum quam gratia iustificans dicitur participatio formalis diuinæ naturæ?

Ad hoc Ioannes Vincentius Dominicanus in relectione de habituali gratia Christi pagina 14. & multis sequentibus, & cum eo alij sui instituti dicunt consistere in hoc, quod gratia est formalis participatio diuinæ naturæ, secundum quod est ipsum esse per essentiam, & imparticipatum, & independens præhabēs omnem essendi plenitudinem, atque adeo abyssus, & pelagus perfectionum continens omnem perfectionem, quæ intra latitudinem entis potest reperiri.

Probantque hanc suam sententiam *primo*, quia colligitur primo ex scriptura, ad quod confirmandum plura confarcinant scripturæ testimonia: quæ claritatis gratia ad tres classes reducemus.

IN PRIMA collocabimus ea testimonia, in quibus dicunt tribui gratiæ dare esse per essentiam, & imparticipatum, aut esse absolute, & sine limitatione quale non est aliud quam esse per essentiam. Et in primis tribui gratiæ dare esse per essentiam

B probant ex Paulo qui 1. ad Corint. 15. sic ait: *Gratia Dei sum id quod sum.* Vbi dicunt notandam esse geminationem illam verbi, *Sum*, quia videtur similis illi, qua Deus vsus est Exodi 3. dicens: *Ego sum qui sum*, atque proinde sicut Deus hac geminatione significauit se esse per naturam, ipsum esse per essentiam & imparticipatum: ita PAVLVS significat se etiam esse, ipsum esse per essentiam, non natura sua, sed virtute gratię.

Et deinde etiam tribui gratiæ dare esse absolute, & sine vlla limitatione, aut restrictione dicunt colligi non solum ex hoc PAVLI testimonio, sed etiam ex eo, quod sæpe in scriptura iusti quoniam habent Dei gratiam dicuntur esse simpliciter, vt ad Ephes. 1. vbi nos legimus, *Sanctis qui sunt Ephesi*, Basilius libro 2. contra Eunomium legit: *Sanctis qui sunt*, detracta voce, *Ephesi*, qua verbum *sunt*, determinatur, & restringitur vt non significet esse simpliciter, sed esse in tali loco. Et addit BASILIVS ita ante ipsum antiquos expositores legisse, & ita habere in vetustioribus codicibus. Et ad Galatas

C 5. vbi nos legimus: *Qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt.* Hieronym. legit: *Qui sunt carnem suam crucifixerunt.* Quasi pro eodem reputet *esse Christi* siue *esse iustos, & esse simpliciter*, & sine addito. Et opposita ratione peccatores, scilicet, quia carent Dei gratia, dicuntur simpliciter non esse, aut esse nihil. Pro quo adducunt testimonium HIERONYMI qui exponens illud ABDIÆ: *& erunt quasi non sint.* Reddit hanc rationem: *qui enim perit ei qui est, & qui dicit ad MOYSEM, qui est misit me ad vos, secundum regulam scripturarum non esse dicitur.* Vnde in HESTER capit. 14. legimus. *Ne tradas Domine regnum tuum his qui non sunt*, Et idem reperit in illud Oseæ 7. *reuersi sunt vt essent absque iugo.* Vt reddat rationem lectionis Septuaginta interpretum, qui ibi verterunt: *Conuersi sunt in nihilum.* Et addunt illud Pauli 1. Corinth. 13. *charitatem autem non habuero, nihil sum.*

IN SECVNDA classe ponemus alia testimonia, in quibus dicunt tribui gratiæ nomina, & titulos, quibus significatur ipsa plenitudo essendi. Atque adeo cum gratiæ non possit hoc conuenire per essentiam, sed solum per participationem denotatur gra-

tur gratiam esse participationem diuinæ naturæ, secundum quod est ipsa plenitudo essendi. Primum nomen est, *gloria*, de quo duo probant. *Vnum est*, tribui in scriptura gratiæ, quod ostendunt ex illo ad Romanos 3. *omnes peccauerunt & egent gloria Dei*. Vbi nomine gloriæ aperte significatur *gratia*, quoniam ea indigent qui peccarunt, vt emundentur à peccatis. Et 2. ad Cor. 1. *Gloria nostra, hoc est, testimonium conscientiæ nostræ*. Hoc est, totum esse quod habemus per gratiam, consistit in testimonio bonæ conscientiæ; & Psalm. 29. *vt cantet tibi gloria mea*, id est, totum esse quod habeo per gratiam. *Alterum est gloriam* significare plenitudinem essendi, & totum esse. Quòd probant in primis, quia Hebræi vtuntur nomine *Chabob* pro *gloria*, & significat totum esse rei, vt periti linguæ Hebraicæ tradunt. Et deinde, quia sæpe in scriptura etiam nomen Latinum sumitur pro toto esse rei, vt Genesis 45. Ioseph dixit fratribus suis: *Annuntiate patri meo vniuersam gloriam meam*: id est, me habere totum esse, & summam authoritatem in Ægypto. Et Iudith. 15. Ioachim summus Pontifex dixit ad Iudith: *Tu gloria Hierusalem*, id est, totum esse. Et Iob 19. *spoliauit me gloria mea*, id est, abstulit à me totum meum esse. Et ita Pavlvs ad Hebræos 1. vt significaret filium Dei accipere à patre ipsam plenitudinem essendi, dixit: *Qui cum sit splendor gloriæ*, id est, totius esse, & plenitudinis essendi.

Ex his autem duobus, meo iudicio colligunt intentum hoc argumento, cum gratia appellatur *gloria*, atque adeo totum esse, non potest intelligi de toto esse in aliquo genere limitato, & determinato, sicut in exemplis propositis authoritas appellatur totum esse in regno Ægypti, & liberatio populi appellatur totum esse eiusdem populi; sed de toto esse absolute, & non per essentiam, sed per participationem; at esse absolute totum esse per participationem, non est aliud quam esse participationem Dei secũdum quod est totum esse: ergo cum gratiæ tribuitur nomen *gloria* significatur ipsam esse participationem Dei, secundum quod est totum esse, & ipsa plenitudo essendi.

Secvndvm nomen, est *Regnum Dei*. De quo etiam probant duo. *Primum* est tribui in scriptura gratiæ iustificanti. Quod probant, quia Christus dixit Lucæ 17. *Ecce enim Regnum Dei intra vos est*, id est, gratia, quæ appellatur Regnum Dei. Et Mat. 6. *Primum quærite regnum Dei*: id est, gratiam iustificantem, vt explicatur verbis sequentibus, *& iustitiam eius*. Et Matthæi 12. & Lucæ 11. *Peruenit in vos regnum Dei*. Et 1. ad Thessalon. 2. *qui vos vocauit in suum regnum & gloriam*, id est, ad gratiam, quæ est *regnum Dei*. Et quod Pavlvs dixit ad Colossen. 1. *qui eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis suæ*. Concilivm Trid. sessione sexta, decreto de iustificatione cap. 3. & 4. explicuit de iustificatione, per quam impius transfertur de statu peccati in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei.

Altervm est, nomine *regni Dei* significari *totum esse*. Et hoc probant, quia Deus non solum appellatur in sacris litteris, *gloria*, quæ, vt dictum est, significat totum esse, sed etiam appellatur *Rex gloriæ*, vt patet Psalm. 23. Et huius denominationis ratio videtur esse, quod sicut Rex in suo regno, omnibus præeminet, sic etiam Deus, non solum est *totum esse*, quod vt diximus, significatur

A nomine gloriæ, sed etiam præeminet toti esse, & excedit ipsum tanquam Rex & princeps eius: ergo regnum Dei, non solum significat *totum esse*, sed etiam hanc regiam dignitatem, & celsitudinem quæ conuenit Deo respectu totius esse.

Et ex his duobus colligunt intentum hoc argumento: Cum gratia appellatur regnum Dei significatur ipsam, non quomodocunque esse totum esse, sed cum celsitudine, & eminentia quasi regia, respectu eius non quidem natura sua, sed participatione; at hoc non est aliud quam ipsam esse participationem Dei, secundum quod habet huiusmodi celsitudinem, & eminentiam: ergo cum gratia appellatur regnum Dei significatur ipsam esse participationem Dei secundum quod est totum esse, & insuper habet prædictam excellentiam respectu eius.

Tertivm nomen est, *semen Dei*, quod tribui gratiæ probant: quia primæ Petri 1. de iustificatis per gratiam ita dicitur: *renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei viui, & permanentis in æternum*. Et primæ

B Ioannis tertiæ, *omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*. Et ex hoc colligunt intentum hac ratione: Semen excisum à viuenti continet totam perfectionem viuentis incompletè, & imperfectè & ita reductiue ponitur in eadem specie viuentis: ergo similiter *gratia*, quæ appellatur *semen Dei* continet *totum esse Dei*, saltem incomplete, & imperfectè, & reductiue, aut per participationem.

In tertia classe constituemus alia testimonia, in quibus tribuuntur gratiæ, quædam proprietates, quæ non possent conuenire ipsi, nisi esset formalis quædam participatio diuinæ naturæ, quatenus Deus est ipsum esse imparticipatũ, & independens. Et hoc totum probant hoc argumento. Scriptura tribuit gratiæ esse immutabilem, indefectibilem, & æternam, & dare nobis esse inuariabile, indefectibile, & stabile: sed huiusmodi proprietates non possunt conuenire gratiæ, nisi ipsa sit participatio Dei, secundum quod Deus est ipsum esse per essentiam imparticipatum, & independens. Ergo gratia est partici-

C cipatio formalis diuinæ naturæ. Secundum hanc rationem. *minorem authores* huius sententiæ supponunt vt certam, quia Deus non haberet huiusmodi perfectiones, scilicet, immutabilitatem, indefectibilitatem, & æternitatem in summo gradu, scilicet, per essentiam, nisi esset ipsum esse imparticipatum, & independens. Ergo neque gratia haberet easdem perfectiones in gradu inferiori, scilicet, per participationem, nisi esset formalis participatio ipsius esse imparticipati, & independentis.

Et maiorem probant duplici medio, quorum *primum* est, quia scriptura dicit de gratia esse radicem vitæ æternæ, atque adeo vitæ immutabilis, & indefectibilis. Pro quo adducunt testimonium Pavli, qui ad Romanos sexto sic ait: *Gratia Dei vita æterna*. Vbi dicendum est, gratiam appellari vitam æternam; non quia sit formaliter & actu ipsa vita, & beatitudo æterna, sed quia est eius radix. Et testimonium Christi qui Ioannis quarto loquens de gratia, ita inquit: *Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.*

Vbi etiam Christus non alia ratione videtur gratiam appellasse fontem, ex quo promanat aqua continuo fluxu decurrens in vitam æternam, nisi quia est prima radix, ex qua indeficienter (nisi per nos steterit) promanant dona supernaturalia, & opera, quibus peruenitur in vitam æternam, quod est esse radicem vitæ æternæ. Ex eo autem, quod gratia sit radix vitæ æternæ colligunt esse eiusdem ordinis cum ipsa vita æterna, atque adeo esse ex propria natura immutabilem, indefectibilem, & æternam; sicut vita ęterna est inuariabilis, & indefectibilis quoniam alias non haberet debitam proportionem cum vita æterna in ratione principij, & radicis.

SECVNDVM MEDIVM est, quia etiam dicit scriptura gratiam quantum est ex propria natura, & ex proprijs meritis, & seclusa imperfectione subiecti, esse omnino inuariabilem, & indefectibilem atque æternam. Quod ostendunt ex PAVLO qui ad Hebræos 12. sic ait: *Contemplantes, ne quis desit gratia Dei*, quasi diceret, gratiam sua natura, non esse principium alicujus defectus, aut mutationis, sed potius indefectibilem, & æternam vitam animæ pręstare. Et deinde ex illo Hiere. 31. *Dabo leges meas in cordibus eorum, & in visceribus eorum scribam eas*. Vbi Propheta loquitur de lege Euangelica, quæ principaliter consistit in spiritu gratiæ diffuso in corde humano: & dicit hanc legem, quæ est diuina gratia esse inscribendam cordibus fidelium, ad denotandum, vt AVGVSTINVS inquit, super Psalmum 44. eius stabilitatem, & indefectibilitatem, quia *scriptura* in hoc potissimum differt à *verbo*, quod verbum cito transit, *volat* enim *irreuocabile verbum, scriptura* vero inscripta permanet, & fixa.

Et demum ad hoc probandum adducunt testimonium Conc. TRID. ss. 6. decreto de iustif. c. 11. Vbi statuitur, quod Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi prius ab ipsis deseratur. Ex quo loco bene sequitur gratiam quantum est ex proprijs meritis, & seclusa imperfectione subiecti, esse immutabilem & indefectibilem.

SECVNDO PROBANT: hi authores suam sententiam hac ratione. Visio beatifica est inuariabilis, & indefectibilis: ergo etiam gratia quantum est ex proprijs meritis: ergo est formalis participatio Dei, quatenus habet esse imparticipatum & independens: hæc secunda *consequentia patet*: quia cum non sit inuariabilis, & indefectibilis per essentiam, sequitur quod sit talis per participationem, quod non est aliud, quam esse participationẽ formalẽ Dei quatenus habet esse inuariabile, & indefectibile per essẽtiam, atque adeo imparticipatum, & independens. *Antecedens patet*, quia esse inuariabilem, & indefectibilem requiritur ad beatitudinem formalẽ, quæ, vt nunc suppono, consistit in visione beatifica. Et præterea, quia Theologi communiter dicunt visionem beatificam propter suam immutabilitatem mensurari ęternitate participata. *Et prima consequẽtia* probatur, quia gratia est principium primum & radicale visionis beatificæ. Quia sicut gratia in via est principiũ, ad quod per modum potentiarũ, consequuntur fides supernaturalis in intellectu, & charitatis cum reliquis virtutibus supernaturalibus in voluntate, ita etiã gratia consũmata in patria est principiũ, ad quod cõsequũtur etiã tãquam potẽtiæ lumẽ gloriæ in intellectu, loco fidei: & in voluntate charitas, & virtutes supernaturales quæ possũt manere in patria: ergo gratia est ex propria natura tam immutabilis, & indefectibilis sicut lumen gloriæ & visio beatifica. *Patet hæc consequentia*: quia quod est principiũ radicale alterius, non solum est eiusdem ordinis cum eo, sed etiã habet in eo ordine, æqualẽ perfectionem entitatiuã cum ipso, & ex consequẽti habet ęqualem immutabilitatem & indefectibilitatem. Et præterea id, quod est ita principium, habet tanquam connaturale sibi id, cuius est principium, atque adeo est æquale ipsi in immutabilitate, & indefectibilitate: quia id, quod est immutabile non potest esse connaturale, tanquã suæ radici, & principio rei mutabili, & defectibili.

TERTIO probant idem, hac alia ratione, id quod in Deo, nostro modo intelligendi, habet rationem naturæ, & primæ, & essentialis rationis, est esse ipsum esse per essentiã & imparticipatũ, & independẽs: ergo si gratia est participatio diuinæ naturæ, secundũ id quod nostro modo intelligendi habet in ipsa rationẽ naturę, sequitur quod sit participatio ipsius secũdũ quod habet esse per essentiã, & imparticipatũ, & independens. Et ad probandum antecedens *supponẽdum est*, quod in Deo, nostro modo cõcipiẽdi distingui potest, duplex modus perfectionis; *Primus* est perfectionis quasi partialis, & determinatæ ad certum genus, vt sapientia importat perfectionẽ in genere sapientiæ, & intellectus in ratione virtutis intellectiuæ, & voluntas in ratione virtutis appetitiuę. *Alter modus* est perfectionis quasi totalis importantis nostro modo intelligendi, totã perfectionem, quæ est in Deo absolute, & sine determinatione ad aliquod genus, qualem explicamus his terminis: abyssus & pelagus perfectionum. Et ex his duobus modis perfectionũ solus posterior nostro modo intelligendi habet in Deo modum naturæ, & primæ, & essentialis rationis; quia cum sit nostro modo intelligendi minus limitatus, & determinatus, & magis totalis, habet maiorem proportionem cum eo, quod in rebus creatis habet modum naturæ: & ideo habet maius fundamentũ, vt à nobis concipiatur per modum naturæ. Et hoc supposito probatur illud *antecedens*: quia nihil est in Deo per quod nostro modo intelligendi, ita explicetur hic modus perfectionis totalis, sicut esse per essentiam, & imparticipatum & independens, vt constabit facile facta comparatione inter ipsum, & reliqua omnia, quæ sunt formaliter in Deo: ergo nihil est in Deo quod nostro modo concipiendi, ita possit habere modum naturæ, & primæ, & essentialis rationis, nisi esse per essentiam & imparticipatum, & independens.

Confirmatur, quia gratia excedit omnes naturas substantiales, & accidentales, tam creatas, quam creabiles, siue intra ordinem naturalem, siue intra supernaturalem in hoc, quod est præstantior, & melior participatio Dei secundum illum modum perfectionis, qui in Deo nostro modo intelligendi est maior, & minus determinatus: ergo debet esse participatio Dei secundum posteriorem modum perfectionis, atque adeo, secundum esse imparticipatum, & independens. *Consequentia patet* ex ijs, quæ modo diximus de duplici perfectione Dei. *Et antecedens probatur*: quia gratia excedit omnes illas creaturas in hoc quod est præstantior, & melior participatio Dei: sed esse meliorem participationem consistit in hoc, quod est esse participationem Dei secundũ illum modum perfectionis,

ctionis, qui in ipso, Deo nostro modo intelligendi est maior & minus determinatus: ergo gratia excedit omnes illas creaturas in hoc, quod est participatio Dei, secundum hunc modum perfectionis.

Vltimo probant hanc sententiam testimonijs D. Thomæ, qui in multis locis videtur docere gratiam esse formalem participationem diuini esse, quod est esse per essentiam. Nam in primis. 1.2. q. 110. art. 2. ad 2. inquit, *gratiam in hoc excedere reliquas creaturas, & etiam animam, in qua est, quod est expressio vel participatio diuinæ bonitatis.* Vbi per bonitatem intelligit, perfectionem non quidem eam, quæ vt in argumento præcedenti dictũ est, intelligitur à nobis vt partialis: quoniam hoc modo, gratia non excederet reliquas creaturas, sed eam, quæ intelligitur vt *totalis*, atque adeo significat gratiam esse participationem, & expressionem perfectionis, quæ in Deo nostro modo intelligendi est *totalis*, quæ est ipsa plenitudo essendi. Et q. 112. art. 1. in corpore, inquit, *gratiam esse participationẽ diuinæ naturæ, quatenus excedit omnem aliam naturam*, scilicet, creatam, & creabilem. Vbi aperte significat gratiam esse participationẽ Dei quatenus est ens per essentiam, & imparticipatum, quia Deus in hoc excedit totam latitudinem entis creati, & creabililis, quod est ens per essentiam, & imparticipatum, imo per hoc nostro modo intelligendi intelligitur esse primo extra huiusmodi latitudinem. Et ibidem inquit *Diuus Thomas: Deum producendo in nobis gratiam deificare nos, quia communicat nobis consortium diuinæ naturæ per quandam similitudinis participationem.* Vbi etiam videtur significare gratiam dare nobis formaliter esse diuinũ, & imparticipatum, quatenus est eius participatio formalis. Et idem videtur inuenire. 3. par. quæst. 2. artic. 10. ad 1. vbi inquit, *gratiam esse quandam similitudinem diuinitatis participatam in homine*, & quæ. 3. artic. 4. ad 3. Vbi ait *gratiam esse quandam participationem diuinæ naturæ, secundum assimilationem ad bonitatem illius.* Qui modus loquendi videtur conuenire cum eo, quem primo loco retulimus ex 1. 2. & ideo eodem modo est exponendus. Et apertius, quæstione 62. artic. 2. in corpore. Vbi citans doctrinam in 1. 2. traditam de gratia, inquit, *quod gratia secundum se considerata, perficit essentiam animæ, in quantum participat quandam similitudinem diuini esse.* Dico autem Divvm Thomam in hoc testimonio apertius fauere huic sententiæ, quoniam certum est, esse proprium diuini esse, quod sit imparticipatum, & independens, & in hoc distingui ab esse creaturarum. Et ideo cum Divvs Thomas inquit, *gratiam participare similitudinem diuini esse*, videtur significare, gratiam esse participationem ipsius, quatenus est esse per essentiam.

Et his adiungi potest elegans testimonium ex 2.2. quæst. 24. artic. 7. vbi Divvs Thomas probat charitatem secundum rationem propriæ speciei non habere terminum augmenti, quia est participatio infinitę charitatis diuinæ. Quæ ratio, vt vim habeat indiget duplici expositione. Prima est vt intelligatur de participatione formali, siue cum conuenientia formali, quę postulat esse charitatem formaliter in vtroque extremo, sicut ibi loquitur Caietanvs: quoniam alias etiam conuinceret calorem secundum propriam speciem, non habere terminum agumenti, quia

A etiam est participatio entis infiniti. *Secunda est*, vt intelligatur de charitate diuina quatenus formaliter est infinita: quoniam alias esset hæc ratio inefficax: quia responderi potest, quod quamuis diuina charitas sit infinita, non sequitur, charitatem creatam, quia sit eius participatio formaliter non habere terminum augmenti: quia non est participatio ipsius quatenus formaliter est infinita. Et ita infinitas diuinæ charitatis materialiter, & impertinenter se habet ad colligendum charitatem creatam habere hunc modum infinitatis. qui est carere termino augmenti. Et ita ex hac ratione sic intellecta videtur conuinci secundum sententiam Divi Thomæ, charitatem secundum propriam speciem, esse formalem participationem diuinæ charitatis, quatenus formaliter est infinita. Et vlterius quia potest reddi eadem ratio ad probandum gratiam habitualem secundum propriam speciem non habere terminum augmenti, scilicet, ipsam esse participationem infinitæ naturæ diuinæ. Videtur etiam sequi gratiam habitualẽ secundum propriam speciem esse formalem participationem eius, quod in Deo habet modum
B naturæ, quatenus formaliter est entitas infinita, & imparticipata. Vt rem hanc explicemus sit

§. 5. *Ostenditur gratiam non esse formalem participationem diuini esse, quatenus est ens per essentiam.*

Conclvsio tertia. *Gratia habitualis, non ideo dicitur participatio formalis Dei, secundum id quod nostro modo intelligendi, habet in ipso, modum naturæ, quia sit participatio formalis ipsius quatenus est ens per essentiam, & imparticipatum, aut ipsa plenitudo essendi, aut abyssus omnium perfectionum & pelagus, imo neque est possibile, aliquam creaturam esse hoc modo formalem participationem Dei.*

Hæc conclvsio. Videtur satis certa ex nouitate oppositæ sententiæ, quæ tanta est, vt, quod ego sciam, non sit asserta ab aliquo ex scholasticis, neque habeat fundamentum in modo loquendi scripturę, conciliorum, aut Sanctorum, de gratia habituali. Nã quamuis ex eis colligatur ipsam
C esse participationem formalem diuinæ naturæ, quatenus dicunt dare nobis esse filios Dei, renatos ex Deo, & consortes diuinæ naturæ, tamen non est aliquod testimonium ex quo, vel apparenter colligatur esse participationem formalem siue cum conuenientia formali Dei secundum rationes prædictas, nec ad defendendum ea, quæ retulimus dici de gratia, est hoc necessarium.

Sed vt conclusionem nostram euidentius ostendamus oportet explicare quid intelligamus per tres illos terminos, quibus in ea dicimus significari ab authoribus oppositæ sẽtentiæ, eã rationẽ Dei, secundum quam gratia est Dei participatio formalis. *Primus est*, ens per essentiam, & imparticipatum, & independens. *Secundus*, plenitudo essendi. *Tertius*, abyssus aut pelagus omnium perfectionum. Et re vera omnes significant in Deo eandẽ perfectionẽ, aut modũ habendi perfectionem, scilicet, infinitatem simpliciter, & in genere entis. Licet exprimant eam, secundum

distinctas rationes. Nam in primis, *ens per essentiam*, non sumitur, vt importat existentiam actualem, quæ conueniat rei ex vi suæ essentiæ, & sine depēdentia ab aliquo extrinseco. Quia licet hic modus existendi sit intrinsecus, & essentialis diuinæ naturæ, tamen nostro modo concipiendi, non habet rationem naturæ, sed potius modi ipsius naturæ, sicut existentia creaturarum, per ordinem ad quam concipimus existentiam diuinam, est extra ordinem naturarum, & pertinet ad modos earum: sed sumitur, vt importas entitatem per modum essentię, aut quidditatis, quæ in rebus creatis appellatur gradus entis, & non importat hanc entitatem absolutè, sed quantum ad quendam modum, quem significamus hac voce, per essentiam, quæ proculdubio, non significat habere per suam essentiam formaliter hanc entitatem, quia hoc modo quælibet creatura posset dici ens per essentiam, cum habeat talem gradum entis formaliter ratione suæ essentiæ: sed significat habere entitatem sine participatione & dependentia ab aliqua causa, quia nihil videtur minus participatum, & independens ab extrinseco quam quod cuicumque rei conuenit ratione suæ essentiæ. Et ita idem est omnino ens per essentiam, & imparticipatum, & independens. Et quia habere hoc modo entitatem est esse infinitum in genere entis, quia ex eo quod aliquid est ita infinitum, prouenit quod non egeat causa extrinseca, à qua participet suam entitatem: ideo esse ens per essentiam, & imparticipatum, & independens significat habere infinitatem simpliciter, & in genere entis.

Et deinde, plenitudo essendi significat habere entitatem sine vlla limitatione in genere entis, de quo notius est, esse idem quod habere infinitatem simpliciter & in eodem genere: quia sicut infinitum dicitur quod caret fine, & termino, ita dicetur infinitum simpliciter, & in genere entis quod simpliciter, & in genere ētis caret ōni limitatione.

Et demū abyssus, aut pelagus perfectionum significat continere, aut formaliter, aut eminenter omnes perfectiones quæ possunt reperiri in tota latitudine entis. De quo etiā est notum esse idem quod habere infinitatem simpliciter, & in genere entis. Atque ita constat prædictos tres terminos, cum attribuuntur Deo significare modum habendi entitatē, aut perfectionē, qui est infinitas simpliciter, & in genere entis, & explicare eā secundū diuersas rationes, nā ens per essentiam significat hāc infinitatē per negationē dependentiæ à causa extrinseca; plenitudo essendi per exclusionē limitationis; pelagus & abyssus perfectionū per habitudinē cōtinētię perfectionum quæ possunt reperiri in latitudine entis.

Quare sensus nostræ conclusionis est. Gratiā nō ideo dici formalē participationē Dei secūdum id quod nostro modo intelligēdi habet in ipso rationē naturæ: quia sit eius participatio quatenus habet prædictā infinitatē, siue explicemus eā per ens per essentiā, & imparticipatum, siue per plenitudinem essendi, siue per abyssum perfectionum. Imo neque esse possibile aliquam creaturam esse formalem participationem Dei secundum hanc rationem.

Et probatur prima pars primo, quia infinitas A non importat nostro modo intelligendi in Deo naturam, sed modum naturæ: ergo gratia non ideo dicitur participatio Dei secundum id quod in ipso habet modum naturæ, quia sit eius participatio secundum infinitatem in genere entis. *Probatur antecedens* tribus medijs. *Primum est*, quia ita se habet infinitas respectu Dei, sicut finitas respectu creaturæ. Sed in creatura finitas non est natura, sed modus naturæ: ergo similiter infinitas in Deo nostro modo concipiendi non est natura, sed modus naturæ.

Secundum medium est, quia infinitas prçcise sumpta solum importat hunc modum qui est carere termino, & ita communis est distinctis naturis: nam & attribuit entitati, & magnitudini, & multitudini, & distinctis speciebus horum generum: ergo in Deo, nostro modo intelligendi, non habet modum naturæ, quia concipitur à nobis secundū rationem explicatam in antecedenti. *Patet consequentia:* quia intensio in accidentibus ideo non habet rationem naturæ, quia importat modum, qui est esse, verbi gratia, vt tria, vel vt quatuor, & ita est communis diuersis speciebus accidentium: B & idem debet dici propter hanc rationem de intensione infinita.

Tertium medium est quia infinitas præcise sumpta, non concipitur à nobis, vt principium primum, & radicale actus secundi, siue operationis immanentis in Deo: ergo neque per modum naturæ. *Consequentia patet*, quia ratio naturę consistit in hoc, quod est esse principium primum & radicale actus secundi. *Et antecedens probatur*, quia in Deo nostro modo intelligendi, tantum distinguimus duos actus secundos, scilicet *intelligere*, & *velle*, omissis processionibus personarum, & non concipimus infinitatem, vt eorum principium radicale, sed naturam intellectualem. Et hoc mediū explicabimus magis in probatione sequētis conclusionis.

Confirmatur, discurrendo sigillatim, per tres terminos in conclusione propositos. Nam in primis possumus argumentari de *primo termino*, qui est esse per essentiam, & imparticipatum: quia sicut se habet in creaturis esse per participationem, & dependenter ab alio, ita nostro modo concipiendi se habet in Deo esse per essentiam, aut sine participatione, & dependentia. Sed in creaturis esse per C participationem, & dependenter ab alio, non importat naturam, sed modū naturæ, & entitatis: ergo etiam in Deo esse per essentiam, non est nostro modo concipiendi natura, sed modus naturę.

Et idem argumentum conficere possumus de *secundo termino*, scilicet, de plenitudine essendi, quia etiam ita se habet respectu Dei, nostro modo concipiendi, plenitudo essendi, sicut respectu creaturæ limitatio, & in creatura limitatio essendi, non est natura, sed modus naturę. Et *demum* possumus eodem modo argumentari *de tertio termino*, qui est pelagus, aut abyssus perfectionum. Quia etiam correspondet huic in creaturis limitatio perfectionis.

Secundo potest probari hæc eadem pars simul cum secunda. Et ad probationem supponendum est, quod perfectiones, quæ sunt formaliter in Deo, sunt duplicis generis. *Primum genus* est earum, quę secundum suas rationes formales consideratas præcise, & cum abstractione ab hoc, quod sunt

sunt in Deo, important modum proprium Dei quatenus distinguitur ab ente creabili, vt actus purus, infinitas in genere entis, & omnimoda immutabilitas; quantūcunq; abstrahātur ab hoc, quod sunt in Deo, si cōcipiantur secundū suas rationes formales, nō possūt separari à modo proprio Dei quatenus distinguitur à tota latitudine entis creabilis: quia esse actum purum, & esse infinitum in genere entis, & esse omnino immutabilem quamuis sumantur vt sic & præscindendo ab hoc, quod conueniunt Deo importāt aliquid propriū Dei & nulla abstractione possunt ab eo separari. Secundum genus est earum perfectionum, quæ secundum suas rationes formales sumptas præcise, & cum abstractione ab hoc quod sunt in Deo non important aliquē modū proprium Dei, vt distinguitur ab ente creabili, vt sapiētia, misericordia, & iustitia si sumantur abstractæ ab hoc, quod sunt in Deo, possunt concipi secundū suas rationes formales, vt separatæ ab omni modo proprio Dei. Nam ratio formalis iustitię aut sapientiæ, vt sic non importat aliquid proprium Dei.

Et inter perfectiones horum generum est tantum discrimen quod perfectiones primi generis non possunt communicari creaturis secundum conuenientiam formalem, quod est non posse participari in creaturis participatione formali. At vero perfectiones secūdi generis, possunt communicari creaturis secundum conuenientiā formalem, quod est posse participari in eis participatione formali. Et ratio huius discriminis est manifesta: quia cum perfectiones primi generis secundum suas rationes formales abstracte sumptas importent aliquid proprium Dei, vt distinguitur à creaturis, sequitur, quod secundum suas rationes formales non possint esse formaliter in creaturis: quia illud quod est proprium alicui rei vt distinguitur formaliter ab alia, non potest esse formaliter in vtraque; vt rationale quod est proprium hominis, vt distinguitur formaliter ab equo, non potest esse formaliter in equo. E contra vero, quia perfectiones secundi generis, secundum suas rationes formales abstracte consideratas non important aliquid proprium Dei vt distinguitur à creaturis, sequitur, quod saltem ex hac parte non repugnat eas esse formaliter in creaturis.

Et hoc supposito sic argumentor: Ens per essentiam, aut imparticipatū & independens, & plenitudo essendi, & pelagus aut abyssus perfectionū omnium, pertinent ad primum genus perfectionum: ergo non possunt cōmunicari gratiæ, aut alteri creaturæ secundum conuenientiā formalē. *Et vlterius:* ergo neque gratia, neque aliqua alia creatura potest esse participatio formalis Dei secundū has rationes. *Hæc secunda consequentia patet:* quia idem est esse participationem formalem alicuius perfectionis, & habere communicatam per participationem eandē perfectionem secundum conuenientiam formalem, vt patet ex ijs quæ in explicatione tituli diximus, de participatione formali. *Et prima* etiā patet ex fundamento nunc præsupposito. *Et antecedens probatur:* quia illa tria quantumcunque abstrahantur ab hoc, quod est esse in Deo, important secundum suas rationes formales, aliquid proprium Dei, quatenus distinguitur à tota latitudine entis creabilis.

Et confirmatur, quia si illa tria quæ in hoc antecedenti referuntur, participarētur in gratia, aut in aliqua alia creatura, participatione formali, sequeA retur, quod talis creatura esset formaliter ens per essentiam, & imparticipatum, & independens, & ipsa plenitudo essendi, & abyssus aut pelagus perfectionum omnium; quod tamen manifestam inuoluit repugnantiam, quia simul conuenirent formaliter eidem creaturæ opposita prædicata, scilicet, esse talem per essentiam & per participationem.

Dices, illa tria prædicata posse duobus modis considerari, scilicet, sine limitatione aut per essentia: & cum limitatione aut per participationem, & *priori modo* esse propria Dei, vt distinguitur à creaturis, & vt sic non posse communicari creaturis, secundum conuenientiā formalem; *at vero posteriori modo* non includere aliquid proprium Dei vt distinguitur à creaturis: & ideo vt sic posse communicari secundum conuenientiam formalē, & ex hoc non sequi quod conueniāt creaturæ illa prædicata opposita.

Sed hæc solutio facile impugnari potest. *Primo* quia hæc distinctio non potest habere locum in perfectionibus *primi generis*, si ergo B hæc tria prædicata, de quibus agimus pertinent ad illud genus, sequitur quod non possint ita distingui. *Probatur antecedens,* quia perfectiones *primi generis* quantumcunque abstrahantur ab hoc quod est esse in Deo, includunt intrinsece aliquid proprium huiusmodi essendi, qui est esse per essentiam & sine limitatione in genere entis, vt distinguitur à modo essendi per participationem & cum limitatione, sicut in exemplis propositis actus purus, & omnimoda immutabilitas, etiam si considerentur secundum illam abstractionem includunt carentiam potentialitatis, & immutabilitatis, quæ est propria entis per essentiam & illimitati, vt distinguitur ab ente per participationem & limitato: quia ex limitatione, in genere entis, prouenit potentialitas, & ex hac mutabilitas: ergo nō possunt distingui per hos duos modos, qui sunt esse per essentiam, & per participationem, aut illimitate, & limitate. *Patet hæc consequentia:* quia in perfectionibus secundi generis ideo habet locum hæc distinctio, quia si sumantur secundum illam abstractionem non includunt aliquid proprium alicuius ex his duobus modis essendi, vt distinguitur C ab altero: vt quia in ratione formali sapientiæ ita abstracta non includitur aliquid proprium alterius ex his modis, ideo potest cum quocumque eorum reperiri.

Confirmatur: quia hoc est maxime certum in his tribus prædicatis: de quibus agimus: quia non solum includunt aliquid proprium modi essendi per essentiam & illimitate, sed etiam sunt formalissime ipse modus ita essendi: ergo non possunt distingui per hos duos modos essendi. *Hæc consequentia patet* à simili: nam rationale non potest diuidi per rationale, & irrationale, neque esse in alio potest diuidi per esse per se & in alio. *Et antecedens probatur:* quia primum prædicatum est ens per essentiam & imparticipatum; & hoc quantumcunque abstrahatur non potest denudari ab esse per essentiam, vt distinguitur ab esse per participationem, & reliqua sunt plenitudo essendi, & abyssus omnium perfectionum, & hæc etiam nulla abstractione possunt denudari ab illimitatione in genere entis, vt distinguitur à limitatione.

Secundo potest impugnari illa solutio, quia si in his prædicatis, de quibus agimus admittatur hæc distinctio destruitur omnino opposita sententia, quod sic probo. Si gratia est per participationem, & cum limitatione participatio Dei secundum quod est ens per essentiam, & imparticipatum, sequitur ipsam non esse formalem participationem Dei secundum hanc rationem, quod est cōtra oppositam sententiam. Patet sequela, quia vt diximus in explicatione tituli, ad formalem participationem requiritur formalis conuenientia in *prædicato*, secundum quod est participatio, & diuersitas in *modo essendi*: vt sapientia est formaliter in Deo, & in creatura, & in Deo est per essentiam, & in creatura per participationem: Sed si gratia per participationem sit participatio Dei secundum, quod est ens per essentiam & imparticipatum non potest habere conuenientiam formalem cum Deo secundum hanc rationem, quia inuoluit repugnantiam, quod eadem entitas, & secundum eandem rationem formalem sit formaliter ens per essentiam, & imparticipatum; & simul sit formaliter ens per participationem: ergo neque potest esse formalis participatio Dei secundum eandē rationem. Quod est destrui oppositam sententiam.

§ 6. *Respondetur ad argumenta quibus probatur sententia Ioannis Vincentij posita in hac conclusione.*

ET *ad primum* argumentum pro ea factum respondetur, quo ad testimonia primæ classis negando, quod in eis tribuatur gratiæ dare esse per essentiam aut esse absolute, & sine limitatione. *Et ad primum* testimonium, quo id probatur dicendum est, expositionem illam non solum esse præter expositionem, quæ communiter illi testimonio assignatur à sanctis; sed etiam esse parum consonam ei, & sensui literæ. Nam vt CHRYSOSTOMVS, THEOPHILACTVS, OECVMENIVS, & THEODORETVS, notant, S. PAVLVS non vtitur illis verbis: *sum id quod sum*, vt sibi excellentem aliquem titulum tribuat, sicut re vera tribueret, si significaret se gratia Dei, habere id, quod Deo natura sua conuenit, scilicet esse per essentiam, & imparticipatum, sed potius, vt se humiliet: non solum tribuendo gratiæ Dei omne bonum, quod habebat, sed etiam ipsum bonum explicando verbis humilibus, & modestis. Nam, quia magnū quid erat fuisse assumptum ad dignitatem apostolatus, etiam si id gratia Dei fuisset factum, & non propter eius merita qui fuerat persecutus Ecclesiam Dei, sicut in Regibus, & Pontificibus pertinet ad excellentiam, & authoritatem dicere se esse Reges, aut Pontifices, quamuis in eo humilitatem, & modestiam ostendant quod simul fateantur se ex Dei gratia habere eam dignitatem, ideo S. PAVLVS id, quod in ipso pertinebat ad excellentiam & ad bonitatem, scilicet, fuisse donatū dignitate apostolica, & gratia remissionis peccatorum, explicat illis verbis, *sum id, quod sum*, quasi ita diceret: si quid sum, si quod bonum habeo, id gratiæ Dei acceptum refero. Et hoc postulat ordo literæ. Nam cum S. PAVLVS seipsum deiecisset, dicens se esse minimum Apostolorum, & indignum vocari Apostolum, quia fuerat persecutus Ecclesiam Dei, subiecit statim hæc verba, quibus illud dignitatis quod sibi videbatur tribuisse attenuet faciendo Deum sua gratia fuisse eius authorem: & vt inquit THEODORETVS, vtendo verbis, quibus diuitias spirituales, quæ in eo continentur occultet. Et quod additur de geminatione verbi, *sum*, etiam fauet huic expositioni, quia non ponitur hoc verbum secundo loco absolute, si quidem non dicit S. PAVLVS, *sum qui sum*, sed potius cum limitatione, *id quod sum*, ratione cuius fit, vt hoc verbum nullo modo possit sumi pro ipso esse absolute, sed pro illo esse particulari, & determinato quod Paulus habebat ratione apostolatus, & remissionis peccatorum, & quod volebat humiliter, & modeste significare. Et propterea etiam hæc geminatio non est similis illi, quæ adducitur ex Exodo, quoniam ibi verbum, *sum*, ponitur *absolute*, & sine vlla limitatione: dicit enim Deus, *de se*, *ego sum qui sum*, & postea præcipit MOYSI, vt diceret filijs Israel: *qui est misit me ad vos*. Comprehendens hoc verbo, vt Damascenus inquit libro 1. de fide capite 12. *ipsum esse veluti quoddam pelagus substantiæ infinitum, & interminum*; quod etiam ex Hebræo, & Græco posset facile ostendi. Et ad alia testimonia, quibus probatur tribui gratiæ in scriptura dare *esse absolute*, & sine vlla limitatione, respondetur cum MARTINO MARTINEZ libro decimo hypotypo. regula 38. qui illa, & alia multa testimonia adducit pro illo discrimine inter iustos, & peccatores, & cum Francisco Ribera super caput secundum Hose. numero quinto, scripturam ideo dicere de peccatoribus, *non esse*, quia nullius pretij sunt apud Deum, & contraria ratione dicere de iustis absolute, & sine vlla limitatione *esse*, non vero, quia peccatores non sint, aut iusti sint ipsum esse per essentiam. Et simili modo loquendi solemus nos homines abiectos, & viles in republica distinguere à nobilibus, & præcipuis.

§ 7. *Respondetur ad testimonia secundæ classis.*

AD *testimonia secundæ classis* respondetur, negando tribui gratiæ in scriptura nomina, & titulos, quibus significetur ipsa plenitudo essendi. Et de primo nomine, quod est *gloria*, dico in primis, non intelligi per ipsum gratiam iustificantem in testimonijs adductis. Quoniam in *primo* intelligitur misericordia Dei, propter rationem statim assignandam. Et in *secundo* id, quod quis potest de se prædicare. Et in *tertio* status cum fælicitate cumulatus, aut anima. Et deinde admisso significari gratiam, nego gloriam sumi in scriptura, aut pro ipsa plenitudine essendi, aut pro toto esse rei absolute. Pro quo aduertendum est ex Francisco Ribera super caput 14. Hose. num. 16. *gloriam*, in vna quaque re appellari quod ipsam magnificat, & claram ac venerabilem reddit. Et ideo splendor aut aliquid aliud simile apparens cū Deus videtur, appellatur *gloria*, vt Exo. 40. *operuit nubes tabernaculum testimonij, & gloria Domini impleuit illud*. ex 3. Regum 8. *non poterant sacerdotes intrare, & ministrare propter nebulam, impleuerat enim gloria Domini domum Domini*. Et propterea

etiam

etiam diuitiæ in homine appellantur *gloria*, vt Matthæi sexto. *nec Salomon in omni gloria sua coopertus est, sicut vnum ex istis*. Et propter eandem rationem diximus in principio huius solutionis per gloriam in testimoniis adductis ad probandum significari gratiam, non significari gratiam, sed in *primo* misericordiam & bonitatem Dei, quia hæc est, quæ ipsum nobis maxime colendum, & venerabilem reddit. Et in *secundo*, id quod quis de se prædicare potest quasi cum gloriatione, sicut Hispane dicimus: *puedome alabar de esto*. Quoniam PAVLVS ibi significat se posse de se ipso prædicare, esse sibi suum animum testem, & conscium fuisse in Euangelio versatum non ad ostentationẽ, aut alicuius quęstus gratia, sed in simplicitate cordis, & synceritate Deo probata; & in *tertio* fælicitatem, aut animam quoniam vtraque est decus, & ornamentum hominis.

Et ita possumus respondere ad testimonia quibus probatur gloriam sumi pro toto esse, decipi eos, qui id sentiunt. Nam in *primo* sumitur pro fælicitate, & summa authoritate, qua IOSEPH potiebatur in Ægypto. Et in *secundo* pro eo, quod sacerdos ille reputabat esse optimum, & maximi pretij in HIERVSALEM, & quod eam vrbem, & regionem maxime ornabat. Et in *tertio* pro opibus, & diuitijs IOB. Quæ omnia propter rationem assignatam nomine gloriæ significantur.

Et demum ad argumentum, quod ex his omnibus testimonijs colligitur, dicendum est. Etiam admisso *gloriam* sumi pro gratia iustificante, solum probare gratiam esse id, quod in nobis est optimum, & maioris pretij, & quod nos maxime ornat. Et de secundo nomine, quod est *Regnum Dei*, concedimus per regnum Dei, & Christi, & per regnum cælorum, aliquando in scriptura significari gratiam iustificantem, quia per ipsam *formaliter* eripimur de regno, & potestate dæmonis, & transferimur in eum statum in quo Deum, vt Dominum, & Regem agnoscimus, & suis mandatis paremus, vt IANSENIVS bene explicat referens varias huius vocis acceptiones, super caput decimum-tertium suæ concordiæ Euangelicæ, & super caput 41. Cæterum negamus per *regnum Dei*, significari totum esse, quia nullus est ex sanctis, qui cum explicat significata quæ vox hęc habet in Euangelio, vbi potissime reperitur, meminerit huius. Et addimus non posse colligi oppositum ex eo quod psalm. 23. Deus appelletur *Rex gloriæ*, quia ibi iuxta sanctorum expositionem fit sermo de Christo, qui appellatur Rex gloriæ, sicut, & primæ ad Corint. 2. non solum quia est gloriosus Rex & gloria ac claritas est ipsi propria, sed etiam quia gloriam suis tribuit Et eadem ratio huius nominis reddi potest, quamuis ibi fiat sermo de Deo *secundum* se, quia genitiuus, *gloriæ*, sumitur iuxta phrasim Hebraicam pro adiectiuo importante excessum per modum superlatiui, vt sit idem quod gloriosissimus, & ita Deus appellatur *Rex gloriæ*, quia sit Rex gloriosissimus, & illustrissimus, non vero propter excellentiam, & præeminentiam plusquam regiam, quam habet respectu totius esse. Neque hoc potest colligi ex significatione huius nominis, *gloria*, quia vt paulo superius ostendimus, non sumitur in scriptura pro toto esse, sed pro eo, quod rẽ quamcũque maxime ornat, & claram ac venerabilem reddit.

A Et *de tertio* nomine quod est, *semen Dei*, dicimus potius ex eo colligi oppositum, quia semen non est participatio *formalis* rei cuius est semen, sed *virtualis* tantum, quia cum in semine non sit formaliter ea res, cuius est semen, sed tantum virtualiter tanquam in effectu, non qualicumque, sed gerente vices eius, non potest semen dici participatio formalis, sed tantum virtualis, vt patet ex ijs, quæ notauimus in explicatione tituli huius controuersiæ.

§ 8. *Quare gratia vocetur semen Dei.*

ET *si quæras*, quomodo gratia appelletur *semen Dei*, si vt diximus non est participatio formalis diuinæ naturæ. Respondetur appellari hoc nomine propter similitudinem, quam habet cum seminibus. Quia sicut per semina fiunt viuentium generationes, ita per gratiam regeneramur in filios Dei, & sicut semen est virtus viuentis gerens vices ipsius: ita etiam gratia potest appellari virtus Dei, & gerit vices ipsius in nostris B animis quo ad multos effectus: & demum sicut semen est participatio imperfecta viuentis: ita etiam gratia quamuis sit participatio formalis Dei, & perfectissima inter omnes creaturas, tamen si comparetur cum celsitudine Dei est imperfecta, & valde inadæquata.

§ 9. *Respondetur ad testimonia tertiæ classis.*

AD *testimonia tertiæ classis* respondetur, negando tribui in scriptura gratiæ aliquas proprietates quæ non possint conuenire ipsi, nisi sit participatio formalis Dei, quatenus est ipsum esse imparticipatum, & independens. Et ad probationem quoniam in ea non agitur de veritate rei, sed de eo quod colligitur ex scriptura, & contingit multas opiniones etiam in Theologia esse veras, quæ non colligantur ex scriptura, C oportet *primum* explicare quid in hac re colligatur ex scriptura, & quid non, siue id, quod non colligitur sit verum siue falsum, ne opinionibus Theologorum præiudicemus. Et ideo *respondetur primo* maiorem posse intelligi duobus modis, quia sicut illæ proprietates, scilicet immutabilitas, & indefectibilitas, possunt accipi *duobus modis*: nempe *vt conueniunt res ab intrinseco & ex propria natura; & vt conueniunt per solam voluntatem extrinsecam Dei*, qui rem alioquin defectibilẽ vult in perpetuum conseruare, ita propositio illa potest habere duos sensus. *Primus* est tribui illas proprietates gratiæ in scriptura, quia conueniunt ei ex propria natura, & ab intrinseco. *Secundus* est, tribui ei quia conueniant per voluntatem Dei qui decreuit conseruare gratiam in iusto, quandiu ipse per peccatum mortale non se reddiderit indignum gratia. Et hoc supposito, dico maiorem esse veram in hoc *secundo* sensu, & non in *primo*, & ita argumentum nullas habere vires, quia neganda est minor, cum debeat intelligi de his proprietatibus sumptis sicut accipiuntur in maiori, scilicet, pro immutabilitate, & indefectibi-

litate proueniente ab extrinseca voluntate Dei, ne si alio modo accipiantur, argumentum laboret in æquiuoco. Et constat has proprietates ita sumptas posse conuenire rebus, quæ non sunt participationes formales Dei secundum quod in ipso intelligitur per modum radicis proprietatum eiusdem denominationis, quia indifferenter possunt conuenire quibuscunque rebus, licet in quibusdam habeant maiorem congruentiam cum earum naturis, quam in alijs. Et *ratio* huius est manifesta, quia hæ proprietates ita sumptæ non conueniunt in vna ratione formali analoga cum illis, quæ in Deo intelliguntur esse ab illa radice.

§ 10. *Respondetur ad primum medium quo probatur maior.*

ET *ad primum medium*, quo probatur illa maior respondetur, ex scriptura non colligi gratiam esse radicem vitæ æternæ, eo modo quo natura aliqua est radix suarum proprietatum, quod tamen esset necessariū vt ex eo posset colligi, gratiā habere eandē immutabilitatem, & indefectibilitatem, quam habet vita æterna, sed solum quia est principium meritorum, quibus certo, & infallibiliter comparatur vita æterna, si ex hac vita in gratia decedamus. Et ita exponit primum testimonium ibi adductum. Augustinus epistola. 105. quæ est ad Sixtum presbyterū. Et libro de gratia, & libero arbitrio à capite 6. vsque ad 11. vbi ait: *gratis dari vitam æternam, non quia ex meritis non detur, sed quia gratis data est gratia bona vitæ*, hoc est *gratia*, quæ est principium bonæ, vitæ, qua meremur vitam æternam. Et re vera hunc sensum postulat ipse contextus, quia præcesserant hæc verba: *stipendia peccati mors*, id est quod Deus rependit peccanti, est mors gehennæ. Et consequenter debebat subijci, stipendia autem iustitię, vita æterna, & tamen PAVLVS, vt indicaret fontem iustitiæ cui respondet stipendium vitæ æternę, hoc est vnde proueniunt opera meritoria quibus tanquā merces ex iustitia debita redditur vita æterna dixit: *gratia autem Dei vita æterna*. Et eodem modo exponitur secundum testimonium in CONCILIO TRIDENTINO sessione sexta, decreto de iustificatione capite decimo-sexto. Vbi ad probandum nihil deesse operibus iustorum quæ ex gratia procedunt, vt sint meritoria vitæ æternæ, & vt re ipsa suo tempore reddatur eis ipsa vita ęterna, si tamen iusti in gratia decesserint, adducitur illud testimonium. Ex quo aperte colligitur sensum eius esse quod gratia est fons, & principium operum, instar aquæ fluentis salientium, hoc est decurrentium in vitam æternam, quia infallibiliter attingunt, & consequuntur eam, si is cuius sunt, in gratia ab hac vita decedat.

§ 11. *Respondetur ad secundum medium.*

AD SECVNDVM MEDIVM respondetur, negando colligi ex scriptura gratiam esse ex propria natura, & ab intrinseco inuariabilem, & A indefectibilem. *Et ad primum* testimonium quo id probatur dicendum est cum CHRYSOSTOMO, & alijs expositoribus, nomine gratiæ ibi comprehendi non solum gratiam iustificantem, sed etiam fidem & reliqua auxilia, quæ nobis sunt in hac vita necessaria ad viuendum sicut oportet ad consequendum beatitudinem; & PAVLVM admonere eos, ad quos scribit, vt vnusquisque non tantum propriæ, sed etiam aliorum saluti inuigilet, & ita communi studio omnes curent, ne quis in hoc cursu quo ad beatitudinem pergitur, deficiat gratiæ Dei qua ad beatitudinem ducitur, & efficiatur alienus ab ea sanctitate, quæ necessaria est ad consequendum beatitudinem, & quam per gratiam Dei habere potest. Et quamuis hac admonitione insinuetur prouenire ex nobis ipsam defectionem à gratia, & non ex parte ipsius gratiæ, atque adeo gratiam nunquam nobis deficere nec deesse quantum est ex parte sua, tamen ex hoc non potest colligi conuenire gratiæ immutabilitatem, & indefectibilitatem ab intrinseco, & ex natura sua. *Tum quia* pari ratione posset idem colligi de omnibus auxilijs pertinentibus ad ordinem gratiæ, cum etiam hæc B auxilia comprehendantur hoc loco nomine gratiæ, vt dixi. *Tum etiam* quia vt verum sit gratiam siue iustificantem, siue auxiliantem nunquam nobis deesse, quantum est ex parte sua, satis est *quo ad gratiam iustificantem*, Deum statuisse semel nobis datam conseruare semper quamdiu ex parte nostra non fuerit appositum impedimentum peccati mortalis; *& quo ad auxiliantem* esse paratum ad conferendum nobis eam quamdiu per nos non steterit. *Et ad secundum testimonium* concedendum est ibi fieri sermonem de lege Euangelica vt exponit PAVLVS ad Hebræos 8. adducens idem testimonium ad probandum distinctionem noui testamenti à veteri. Cæterum quod hęc lex dicatur scribenda in cordibus hominum, potest *duobus modis* intelligi, scilicet, aut *de gratia Spiritus sancti*, quæ vt contendit DIVVS THOMAS 1. 2. quæstione 106. artic. 1. non solum est id, quod præcipuum est, inter omnia quæ continet nouum testamentum: sed C etiam dicitur absolute lex euangelica; *aut de præceptis circa credenda, & agenda*. Et quidem si intelligatur de *gratia* facile patet, quare dicatur scribēda in cordibus hominū, quia gratia infunditur animis nostris. Si vero intelligatur de *præceptis*, nō est ita facile, cū pręcepta hęc cōtineātur scripta in Euangelio, & in epistolis Apostolorū; potest tamen exponi *dupliciter*. *Primo* dicendo cum Chrysostomo super locum citatum ex PAVLO, intelligi de Apostolis, qui nihil scriptum acceperunt à CHRISTO, sed in cordibus, & maxime per Spiritum sanctum. Et propterea dixit CHRISTVS: Ioannis 14. *Hæc locutus sum vobis apud vos manens, paracletus autem Spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, & suggeret vobis omnia quæcunque dixero vobis*. *Secundo* dicendo, intelligi de ipsis præceptis ratione abundantiæ gratiæ, quæ in nouo testamento diffunditur in cordibus nostris, qua non solum sciamus, sed etiam impleamus diuina mandata. Ita vt ratione propensionis, & facilitatis, quam ex hac abundātia gratię participāt homines ad adimplendū diuina præcepta dicātur ipsa præcepta infixa, & inscripta

cordibus

cordibus hominum quantum ad sui obseruationem. Sicut solemus dicere ea, quæ vehementer cupimus esse nobis in corde posita. Et hunc sensum tradit AVGVSTINVS lib. de spiritu, & litera cap. 24. Cum vero AVGVSTINVS per discrimen inter *scripturam*, & *vocem*, dicit significari immutabilitatem dicendum est, locutum fuisse de immutabilitate ab extrinseco respectu gratiæ, & de affixione hac in cordibus hominum quantum ad præcepta. Et ad testimonium CONCILII TRID. respondetur sicut ad testimonium PAVLI primo loco positum. Et ex ipso contextu Concilij intelligitur aperte esse hunc eius sensum, quoniam apposuit illa verba, vt doceret, non esse impossibile iustificatis implere præcepta Dei: quia quantum est ex parte Dei nunquam ipsis deerit gratia, quæ ad id est necessaria.

§. 12. Secunda responsio ad totum argumentum.

SEcundo respondendum est, aliter ad totum hoc argumentum, quod desumitur ex gratię immutabilitate, & indefectibilitate, si non agatur *pracise* de eo, quod colligitur ex scriptura, sed de re ipsa *absolute*. Et vt clarius procedamus in hac solutione, proponatur maior argumenti hoc modo: Gratię conuenit esse immutabilem, & indefectibilem. Et hoc posito respondetur concedendo maiorem, etiam si intelligatur de his proprietatibus, vt conueniunt rei ab *intrinseco*, & ex propria natura, & non per solam voluntatem Dei *extrinsecam*, iuxta distinctionem in præcedenti solutione explicatam, & negando minorem. Et ad probationem concedendum est *antecedens*: quia si Deus non esset ens per essentiam, non esset actus purus, & ex consequenti haberet aliquam potentialitatem, cum qua non stat omnimoda immutabilitas, & indefectibilitas. Et neganda est *consequentia*: quia immutabilitas, quæ conuenit, aut gratiæ, aut cuicunque alteri creaturæ, non est participatio *formalis* diuinæ immutabilitatis, & indefectibilitatis, sed *virtualis* dumtaxat, quamuis in nomine conueniat cum ea: & ideo non est necesse quod id, quod in gratia, aut quacumque alia creatura est radix suæ immutabilitatis, & indefectibilitatis, sit participatio formalis eius, quod in Deo intelligitur per modum radicis, aut rationis à priori suæ immutabilitatis.

Vt autem hoc rectius intelligatur aduertēdum est ex D. THO. 1. part. quæst. 9. arti. 1. quod cum mutabilitas, & defectibilitas importent potentiam ad mutationem & defectum, possunt distingui *tres gradus* immutabilitatis, & indefectibilitatis, penes tres modos, quibus hæc potentia potest aut impediri aut tolli. *Primus est* earum rerum, quæ habent potentiam intrinsecam vt mutentur, & deficiant, & ex cōsequēti sunt simpliciter, & ab intrinseco mutabiles, & defectibiles, tamen per voluntatem Dei habent hunc modum immutabilitatis, quod nunquam mutabuntur aut deficient: quia Deus decreuit ita impedire illam potentiam, vt nunquam possit reduci in actum. Et huius modi res dicuntur immutabiles, & indefectibiles tandum *secundum quid, & ab intrinseco*. *Secundus gradus* est aliarum rerum, quę nullam habent potentiam intrinsecam, vt mutentur, & deficiant. Habent tamen non repugnantiam intrinsecam, & potentiam extrinsecam, per quam possunt mutari, & deficere. Et huiusmodi res dicuntur *simpliciter, & absolute* immutabiles, & indefectibiles. Cum vero dico has res carere *potentia intrinseca*, vt mutentur, & deficiant, loquor de eis, *quo ad* suam substantiam, non *quoad* accidentia; quia nulla est res ex ijs, quæ per potentiam extrinsecam sunt mutabiles, & defectibiles, quæ nō habeat potentiam intrinsecam, vt mutetur, & deficiat quoad accidentia. *Tertius gradus* importat exclusionem omnis potentiæ, tam intrinsecę quā extrinsecæ ad mutationem, & defectum siue secūdum substantiam siue secundum accidentia. Ex his autem tribus gradibus *primus* potest conuenire cuicumque creaturę, quia nulla est creatura, quæ non possit à Deo conseruari in perpetuum sine omni mutatione, & defectu, aut quo ad substantiam aut etiam quoad accidentia. *Et secundus* cōuenit de facto multis creaturis, vt Angelis, & animis rationalibus, & secundum magis receptam sententiam corporibus cælestibus. *Tertius vero* neque conuenit neque potest conuenire alicui creaturæ, sed est proprius Dei. quia sicut est incommunicabile creaturæ, quod non habeat esse dependenter à libero influxu Dei: ita etiam est ei incommunicabile quod non possit per potentiam Dei mutari, & deficere. Et ex hoc manet explicatum, qua ratione neque in gratia, neque in aliqua alia creatura sit participatio formalis diuinę immutabilitatis, quia manet explicatum, qua ratione in nulla earum sit *formaliter* ille gradus immutabilitatis qui conuenit Deo: quamuis sumatur præcise secundum propriam rationem abstractam ab hoc quod est esse in Deo vel in creatura. Et contra hanc solutionem nullam vim habent testimonia adducta in illa tertia classe. quia in nullo eorum significatur conuenire gratiæ tertium gradum immutabilitatis, quod tamen esset necessarium vt ex immutabilitate quę in eis tribuitur gratiæ conuinceretur ipsam esse participationem formalem Dei, *quatenus* est ens per essentiam, & imparticipatum.

§. 13. Respondetur ad secundum argumentum de immutabilitate.

AD *secundum* argumentum respondetur distinguendo antecedens, si enim intelligatur de *secundo* gradu inuariabilitatis, & indefectibilitatis hunc explicato, verum est: si tamen intelligatur de *tertio*, falsum est. Et facta eadem distinctione consequentis primæ consequentiæ, potest ipsa consequentia concedi, si illæ proprietates sumantur priori modo Et hoc solum conuincit eius probatio. quamuis admittatur id. quod in ea supponitur, scilicet, gratiam in patria esse principium radicale luminis gloriæ, eo modo quo natura aliqua est radix suarum proprietatum, quæ ad ipsam naturaliter consequuntur. Cæterum secunda consequentia absolutè est neganda. Et ad eius probationem dicendum est, quod quamuis gratia non habeat hunc modum immutabilitatis per essentiam, sed per participationem à Deo, non

sequitur,

sequitur, quod secundum eam sit formalis participatio diuinæ immutabilitatis, quia non conuenit cum ipsa in vna ratione formali immutabilitatis etiam analoga, sed solum quod sit participatio virtualis: vt superius est expositum. Et ad *primam* probationem antecedentis quatenus deseruire potest ad probandum ipsum in secundo sensu, in quo diximus esse falsum, respondetur, Quod ad beatitudinem formalem sufficit prior modus immutabilitatis, qui est secundus inter explicatos in solutione præcedentis argumenti. Et *ad secundam* probationem respondetur non valere hanc consequentiam: Visio beatifica propter suam immutabilitatem mensuratur æternitate: ergo secundum suam immutabilitatem est formalis participatio diuinę immutabilitatis. Et ratio huius est, quia neque æternitas participata, qua mẽsuratur, est formalis participatio diuinæ æternitatis. Quod vt explicemus aduertẽdum est ex D. Tho. 1. parte q. 10. posse per respectum ad *tres* gradus immutabilitatis, quos distinximus in solutione præcedentis argumenti, distingui alios *tres gradus* æternitatis, supposito quod per æternitatem intelligamus durationem rei interminatam versus eam partem respectu cuius dicitur æterna. *Primus est* earum rerum, quæ nec à parte ante, nec à parte post habent ex propria natura durationem sine termino: tamen per voluntatem Dei possunt eam habere: vt posset Deus rem aliquam ex propria natura generabilem, & corruptibilem produxisse ab æterno, & conseruare in æternum. *Secundus gradus* est earum rerum, quæ ex propria natura habent durationem sine termino non quidem à parte ante, sed à parte post, & cum dependentia à libero influxu Dei, per cuius potentiam possunt destrui, & habere terminum suæ durationis. *Tertius gradus* excludit omnino terminum durationis tam à parte ante, quam à parte post, & tam per potentiam intrinsecam, quam per extrinsecam. Et ex his gradibus æternitatis *primus* potest conuenire cuicumque creaturæ saltem permanenti, iuxta probabilem sententiam asserentium, potuisse Deum producere mundum ab æterno, & conseruare in æternum, etiam quoad naturas generabiles, & corruptibiles. *Secundus* conuenit de facto multis creaturis vt angelis secundum suam substantiam, animis rationalibus, corporibus cælestibus, & omnibus rebus, quæ suapte natura non sunt corruptioni, & desitioni obnoxiæ. Verum quia in his rebus dantur durationes specie distinctæ, aut penes naturalitatem, & supernaturalitatem, aut penes maiorem, & minorem immutabilitatem, ideo hic secundus gradus diuiditur in distinctas species æternitatis, ex quibus vna appellatur *æuum*, & altera *æternitas participata:* & *prior* conuenit substantiæ angeli, & animæ rationali, & corporibus cælestibus, & *posterior* conuenit visioni beatificæ, & eadem conuenit gratiæ, & habitibus supernaturalibus, qui ad ipsam consequuntur, non ratione status imperfecti, sed absolutè, & secundum suam naturam. Quia quamuis hæc omnia in hac vita sępe desinant esse, tamen hoc non prouenit ex propria natura ipsorum, sed ex imperfectione subiecti cum quo non habent connaturalitatem: cuius signum est, quod si constituantur in subiecto, quod non possit ha-

A bere peccatum, non poterunt desinere esse. Hæc autem quæ diximus de distinctione harum durationum, & de propria ratione durationis visionis beatificæ, & gratiæ habitualis, non sunt hic latius examinanda, quia pertinent ad quæstionem decimam primæ partis. *Tertius* vero gradus æternitatis non conuenit, neque potest conuenire etiam per potentiam Dei absolutam alicui creaturæ: quia sicut est incommunicabile creaturæ, quod non possit per Dei potentiam habere initium, & finem suę durationis: ita etiam est incommunicabile, quod habeat illum gradum æternitatis. Et ita manet explicatum id, quod diximus, scilicet ęternitatem quę conuenit visioni beatificæ, non esse participationem formalem diuinę æternitatis; quia ex distinctione horum graduum æternitatis, constat æternitatem quę conuenit Deo, si sumatur secundum suam rationem formalem, quamuis abstrahatur ab hoc quod est esse in Deo, non esse formaliter in visione beatifica, & distingui omnino formaliter ab eius æternitate.

B

§. 14. *Respondetur ad tertium argumentum de diuina perfectione.*

AD *tertium* argumentum respondetur negando antecedens. Et ad probationem admissa illa distinctione diuinæ perfectionis dicendum est, falsum esse id, quod supponitur ad argumentum, quod ex ea desumitur, scilicet, illum modum perfectionis qui à nobis concipitur in Deo, vt totalis habere nostro modo concipiendi in Deo rationem naturæ. Quia neque perfectio partialis neque totalis, sed id, respectu cuius nostro modo concipiendi perfectio talis se habet vt modus, habet rationẽ naturæ, sicut dixi de infinitate in probatione primæ partis tertiæ conclusionis. Et ratio est eadẽ, scilicet, quod perfectio vt sic, in nulla re importat naturam, siue primam entitatem, sed modum eius, quia semper se habet, vt qualitas modalis respectu rei cui attribuitur. Et hoc in Deo debet intelligi secundum nostrum modum concipiendi, & in creaturis secundum rem. Vt in homine perfectio entitatiua non habet rationem naturæ sed modi eius quod est natura, scilicet naturæ rationalis. Et

C in calore perfectio intensiua non habet rationem naturæ caloris, sed modi eius. Et in Deo secundum nostrum modum concipiendi perfectio attributi sapientiæ non habet rationem attributi sapientiæ, sed modi eius. Quare similiter perfectio totalis siue abyssus, & pelagus perfectionum in Deo, nostro modo concipiendi, non habet rationem naturæ, sed modi eius. Et ita manet solutum argumentum quod ex illa suppositione sumitur ad probandum antecedens, quia supponitur in eo perfectionem totalem nostro modo intelligendi habere in Deo rationem naturæ, quod tamen est falsum.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedẽs, quia sicut est impossibile, quod detur participatio formalis illius perfectionis quæ in Deo cõcipitur, per modũ perfectionis totalis, quę appellatur abyssus, & pelagus perfectionũ: ita est impossibile, quod gratia excedat omnes alias creaturas

in hoc

in hoc quod sit formalis participatio Dei secundū illum modum perfectionis qui in ipso est nostro modo intelligendi maior, & minus determinatus. Et *ad probationem* respondetur, quod ad hoc vt gratia sit melior, & præstantior participatio Dei quā reliquæ omnes creaturæ satis est, quod sit formalis participatio eius, quod nostro modo intelligendi habet in ipso rationem naturæ.

§ 15. *Respondetur ad vltimum argumentum ex testimoniis* D. THOM. *desumptum.*

AD *vltimum* respondebimus explicando singula testimonia D. THOM. quæ in eo adducuntur eodem ordine, quo posita sunt. Et ad *primū* dicendum est, quod per diuinam bonitatem in eo loco non intelligitur diuina perfectio siue totalis, siue partialis: sed id quod in Deo nostro modo intelligendi habet rationem naturæ, cui est connaturale illud bonum diuinum, ad quod anima eleuatur per gratiam & habitus supernaturales, qui ad ipsam consequuntur. Et hunc esse sensum D. THOMÆ patet, quia vt probet gratiam esse quandā naturam nobiliorē quam naturam animæ, quamuis in modo essendi sit minus perfecta dixit ipsam esse expressionem, vel participationem formalem diuinæ bonitatis, hoc autem supponit, vt probatum ex corpore articuli. Vbi ex eo quod per gratiam *formaliter, & intrinsece*, eleuatur homo ad bonū connaturale diuinæ naturæ, colligit ipsam esse participationē formalē diuinę naturę superadditā animæ, vt veram qualitatē, atque adeo pro eodem sumit D. THO. esse expressionē, vel participationē diuinæ bonitatis, & diuinæ naturæ. Et hoc magis explicuit ipse D. THOM. art. 3. sequenti. Vbi inquit virtutes infusas præsupponere gratiam tanquam naturā diuinam participatā, sicut virtutes acquisitæ præsupponunt naturam rationalem. Quare D. THOM. in tota illa quæstione in qua agit de essentia gratiæ in hoc constituit eius essentiam, quod sit participatio formalis, & expressio diuinæ naturæ. Quid autem intellexerit per diuinam naturam, non explicuit aperte, quamuis satis insinuauerit, vt dicam in probatione vltimæ conclusionis.

Ad secundum testimonium respondetur, quod cum D. THOM. inquit, *Gratiam esse participationem diuinæ naturæ quatenus excedit omnem aliam naturā,* non loquitur de omni eo, in quo natura diuina excedit omnem aliam naturam, sed de eo in quo excedit per modum naturę, quod nostro modo intelligendi, non est esse ens per essentiam, & imparticipatum, vt ostendimus in probationibus tertiæ cōclusionis. Et quod D. THOM. non loquatur de omni eo, ratione cuius diuina natura excedit omnem aliā naturam, etiam debet admitti ab authoribus oppositę sententiæ, quoniam alias sequeretur colligi ex hoc testimonio gratiam esse participationem formalē Dei, quatenus est actus purus, & increatus. quia etiam in his natura diuina excedit omnem aliam naturam. Et eodē modo respondetur ad *tertiū testimonium:* quia vt Deus cōmunicando nobis gratiam deificet nos satis est, quod gratia sit participatio formalis eius, quod nostro modo intelligendi habet in Deo modū naturæ. Et hoc intellexit ibidē, & in reliquis testimonijs adductis ex tertia parte per participationem similitudinis diuinitatis, aut bonitatis diuinæ, aut etiam diuini esse.

A *Et ad vltimum* testimonium respondetur, quod quamuis, vt ratio D. THOM. habeat vim, necessaria sit *prima* limitatio, scilicet, vt intelligatur de participatione formali: non tamen est necessaria *secunda*, scilicet, vt intelligatur de diuina charitate formaliter quatenus est infinita, ita vt charitas creata sit participatio formalis suæ infinitatis.

§ 16. *Quid sit charitatem posse in infinitum augeri.*

ET *solutio*, quæ ad hoc probandum adhibetur illi rationi D. THOM. potest facile impugnari, quia D. THOM. non colligit charitatem creatam, non habere terminum augmēti, ex eo, quod sit formalis participatio infinitatis charitatis diuinæ, quia sic probaret ipsam habere infinitatem actu, & formaliter, & non solum in potentia: sed ex eo, quod est formalis participatio charitatis diuinę, quæ est infinita, & nullum habet terminum. *Vis autem argumenti* consistit in hoc, quod cum intensio in accidentibus sit modus essentię, & proportionetur
B ipsi, bene sequitur si charitas creata secundū suam essentiam habet conuenientiam formalē cum charitate diuina, quę est infinita, quod quantum est ex parte huius essentiæ, non determinet sibi terminum in intensione, sed possit in infinitum augeri. Quia determinatio, quæ conuenit accidentibus ex parte suæ essentiæ *quo ad* intensionē prouenit ex eo, quod essentia nullo modo habet infinitatem, & ideo non habet proportionem neque connaturalitatem cum augmento infinito quo ad intensionem. At verò essentia charitatis creatæ, quamuis non sit formalis participatio infinitatis diuinæ charitatis, & ex consequenti, non sit *formaliter* infinita etiam per participationem, tamen habet hunc modum infinitatis, *quod est ordinis infinitorum secundum conuenientiam formalem*; quia conuenit formaliter cum charitate Dei infinita: & ideo quantum est ex parte sua est capax augmenti intensiui in infinitum. Sicut diuina charitas postulat sibi infinitatem simpliciter, & hoc modo multi dicunt cū CAIET. in principio primę partis, practicum, & speculatiuum conue-
C nire formaliter nostræ Theologiæ; quia non diuidunt scientiam in communi, sed finitam, & Theologia nostra habet hunc modum infinitatis, quod est quædam impressio, & participatio specialis diuinæ scientiæ. Et idem solet dici de habitu fidei.

Sed quæres, in quo secundum nostrā sententiam consistat gratiam esse participationem formalem eius, quod in Deo nostro modo intelligendi habet rationem naturæ. Ad hoc sit

VLTIMA CONCLVSIO. *Gratia ideo dicitur formalis participatio diuinæ naturæ, quia est formalis participatio per modum naturæ intellectualitatis diuinæ.*

§ 17. *Intellectualitas quomodo conueniat Deo.*

AD huius conclusionis explicationem, & probationem supponendum est *primo*, quod Deo conuenit formaliter intellectualitas siue vita intellectualis distincta, & eleuata super omnem intellectualitatem substantialem creatam, & creabilem, non solum quantum ad modum atto-

tingendi per operationes huius vitæ intellectualis eorum obiecta, sed etiam quantum ad excellentiam ipsorum obiectorum, quæ tanta est, vt hæc obiecta nulli substantiæ intellectuali creatæ, aut creabili possint esse connaturalia, aut proportionata per modum obiecti motiui, vel quo ad efficaciam, aut quantitatē virtutis potentiarum talis naturæ. Et hoc quantum ad *priorem partem*, scilicet esse in Deo intellectualitatem siue vitam intellectualem excedentem omnem intellectualitatem creatam, & creabilem: aut potius Deum esse ipsā intellectualitatem, est adeo notum, vt non indigeat probatione. Quo ad *posteriorem* vero partem, scilicet, diuinam intellectualitatē excedere ex parte illius obiecti omnem intellectualitatem creatam, & creabilem probatur ratione satis efficaci desumpta, ex ea qua D.Tho,1.p.q.12.art.5. vtitur ad probandum intellectum creatum indigere lumine gloriæ ad videndum Deum, quę potest ad hanc formam reduci. Intellectualitas diuina excedit quo ad modum essendi omnem intellectualitatem creatam, & creabilem: ergo, & quo ad efficaciam siue facultatem sufficientem, non solum secundum perfectionem essentialem quo ad essentiā, sed etiam secundum quantitatē virtutis. Et vlterius: ergo & quo ad obiectum proportionatum huic efficaciæ siue facultati. Antecedens supponitur, vt certum, quia Deus ita habet esse, vt sit suum esse subsistens, quod nulli creaturæ est communicabile. Et *prima* consequentia probatur. Quia in omnibus virtutibus cognoscitiuis efficacia, siue facultas ita sufficiens commensuratur modo essendi ipsarum. Vt quia vis cognoscitiua sensitiua habet modum essendi omnino *materialem*, non habet efficaciam ad cognoscendum nec immaterialia, nec materialia sub aliqua abstractione à materia, & quia intellectualitas animæ rationalis habet hunc modum essendi perfectiorem: quia quamuis ex propria ratione sit actus, & forma corporis potest subsistere separata à corpore, & habet intellectum, qui nō est actus organici corporis, ideo habet efficaciā maiorem, secundū quam potest ex propria natura cognoscere aliquo modo immaterialia, scilicet, per species materialium, & materialia sub abstractione à materia indiuiduali. Et tandem, quia intellectualitas Angeli, habet modum essendi omnino separatum à materia, ideo habet efficaciam perfectiorem quam virtus sensitiua, & quam intellectualitas animæ rationalis, secundū quam potest ex propria natura cognoscere Deum per imaginem in ipso relucentem, & creata immaterialia per proprias species: ergo similiter, quia intellectualitas diuina excedit omnem intellectualitatem creatam, & creabilem in modo essendi sequitur, quod etiam excedat eam in efficacia, siue facultate sufficienti in sensu explicato. Et ex hoc manet probata *secunda consequentia*. quia ex hac inductione constat, quod quando vna virtus cognoscitiua excedit aliam in efficacia etiam excedit eam in obiecto cōmensurato & proportionato eidem efficaciæ.

Secundo supponendum est, quod obiectum proprium, in quo diuina, intellectualitas, quo ad efficaciam excedit omnem intellectualitatem creatā, & creabilem est ipse Deus vt attingibilis per actus secundos intellectualitatis, aut virtutum vel potentiarum quæ ei respondent, scilicet per actus intellectus, & voluntatis qui sunt intelligere, & amare. In Deo autem vt obiecto attingibili per actus secundos intellectualitatis, possunt distingui *tres* rationes per respectum ad tres efficacias siue facultates omnino sufficientes quæ sunt connaturales tribus intellectualitatibus superius explicatis, scilicet humanæ, angelicæ, & diuinæ: & suprema inter has consistit in hoc, quod est Deum esse intelligibilem per actum intellectus terminatum ad ipsum *vt* est in se, qui appellatur visio, & amabilem per actum voluntatis terminatum ad ipsum secundum rationem eiusdem ordinis cum hac intelligibilitate: & hæc constituit proprium obiectum, in quo intellectualitas diuina excedit efficaciam, aut quantitatem virtutis, vel facultatem completam cuiuscūque intellectualitatis creatæ, & creabilis.

Tertio supponendum, quod quamuis efficacia ad attingendum Deum secundum prædictam rationem non possit esse connaturalis intellectualitati humanæ vel angelicæ, aut cuicunque alteri creabili quantūcunq; sit perfecta siue immediate secūdū suam substantiam, siue mediante aliquo accidenti superaddito, quod sit ei connaturale; tamen mediante aliquā virtute, aut eleuatione supernaturali bene poterit ei communicari, vt nunc suppono ex ijs quæ dici solent 1.p.q.12. Et quamuis hæc eleuatio potuerit fieri, aut per solam virtutem superadditam potentijs intellectui, scilicet & voluntati, siue per modum *habitus*, siue per modum *auxilij*, aut per *formam* aliquam superadditam naturæ intellectuali creatę per modum *naturæ* supernaturalis ad quam consequantur in potentijs ipsius naturæ intellectualis creatæ habitus per modum proprietatum; tamen de facto fit posteriori modo, & gratia quæ infunditur essentiæ animæ rationalis, vel Angeli habet rationem cuiusdam naturæ intellectualis supernaturalis, ad quam consequuntur in intellectu, & voluntate habitus luminis gloriæ, & charitatis quorum operationibus attingitur Deus, secundum prædictam rationem obiecti connaturalis, & proportionati efficaciæ intellectualitatis diuinæ. Itaque sicut anima rationalis, vel Angelus secundum suam substantiam est quædam natura intellectualis ordinis naturalis, quæ medijs suis potentijs, scilicet, intellectu, & voluntate attingit obiecta sibi connaturalia. Sic etiam gratia habet modum cuiusdam naturæ intellectualis ordinis supernaturalis & diuini, ad quam consequuntur per modum proprietatum aut potentiarum prædicti habitus. Verum est *discrimen*: quia anima vel angelus est natura intellectualis *simpliciter, & absolute*, quia per modum substantiæ habet intellectualitatem. At vero gratia non dicitur absolute natura intellectualis, quia non habet intellectualitatem radicalem per modum substantię, sed per modum accidentis, quod cum suis habitibus tanquam cum proprietatibus, & potentijs eleuat naturam intellectualem creatam ad diuinam intellectualitatem, non quidem *adæquate*, sed secundum quandam *participationem formalem*, quia ipsa in sensu explicato est formalis participatio diuinę intellectualitatis, non solum quo ad rationes cōmunes participabiles connaturaliter in substantijs intellectualibus creatis, sed etiam quo ad rationem propriam superantem ex parte obiecti omnem intellectualitatem substantialem creatam, & creabilem.

§ 18. Explicatur sensus conclusionis.

EX his constat sensum huius conclusionis esse, quod gratia dicitur *formalis* participatio Dei quantum ad id, quod nostro modo intelligendi habet in ipso rationem naturæ, quia est formalis participatio diuinæ intellectualitatis; non per modum proprietatis, aut potentiæ, vel principij proximi, sed per modum naturæ, & principij primi, & radicalis.

Et in hoc sensu accepta probatur *primo* authoritate D. THOM. Nam inprimis in commentario ad verba PETRI, quæ nunc explicamus inquit, cõsortium diuinæ naturæ, quod per gratiam hominibus datur inchoari in via, & consummari in patria quatenus homines eleuantur ad videndum Deum, vt est in seipso. quia per hanc visionem, & consequenter per principium eius tam radicale, quam proximum redduntur Deo similes. Et ad hoc probandum adducit illud primæ IOANNIS 3. cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est. Vbi D. THOMAS aperte constituit hoc consortium diuinæ naturæ in assimilatione ad Deum, & hanc assimilationem in visione Dei, quod est constituere consortium, & assimilationem in eleuatione ad intellectualitatem diuinam, quia hæc, vt dixi habet pro obiecto proprio, & quasi specificatiuo Deum, vt attingibilem per visionem virtute propria, & connaturali.

§ 19. Explicantur testimonia D. THOMÆ *de diuina similitudine.*

ET ex hoc obiter potest intelligi, quid D. THOMAS voluerit significare in aliquibus ex testimonijs citatis pro opposita sententia, per diuinam similitudinem, cum inquit, gratiam esse participatam similitudinem Dei, aut diuinæ bonitatis, vel diuini esse: nam procul dubio significant similitudinem *analogam*, & participatam in hac intellectualitate Dei. Et præterea D. THOMAS expresse docet gratiam habere intellectualitatem per modũ *naturæ*, aut principij radicalis in ordine supernaturali. Et deinde. 1. 2. q. 110. vbi ex professo agit de essentia gratiæ aperte docet hoc idem. Nam articulo 2. in corpore probat gratiam esse qualitatem nobis inhærentem hoc argumento. Sicut in ordine naturali pertinet ad suauitatem diuinæ prouidentiæ dare creaturis formas, & virtutes, quæ sint principia suarum operationum, ita in ordine supernaturali pertinet ad suauitatem eiusdem prouidentiæ dare creaturis formas, & virtutes, quæ sint principia suarum operationum supernaturalium. Sed creatura rationalis habet operationes supernaturales, quibus consequitur bonum supernaturale, & æternum: ergo pertinet ad prouidentiam Dei dare ipsi formas, & qualitates, quæ sint principia harum operationum: quare cum gratia sit earum principium sequitur, quod gratia sit qualitas. Vbi D. THOMAS aperte constituit essentiam gratiæ in hoc quod est esse principium operationum, quibus consequimur bonum supernaturale, & æternum. Constat autem has operationes esse proprias naturæ intellectualis, scilicet in via actus credendi, & amandi, & in patria actus videndi, & amandi huiusmodi bonum. Et art. 3. sequenti in corpore probat gratiam non esse qualitatem per modum virtutis, quę est principium proximum operandi, sed per modum naturæ, quæ dat esse, & est principium radicale operationum. Quia sicut in esse naturali pręsupponitur lumen rationis, quod est origo, & principium virtutum naturalium ita in esse supernaturali oportet pręsupponi lumen supernaturale, quod sit origo, & principium per modum essentiæ, & naturæ virtutum infusarum. Vbi D. THOMAS docet ita se habere gratiam in ordine supernaturali, sicut lumen rationis in naturali quantum ad hoc, quod est pręsupponi per modũ naturæ virtutibus, quod est tribuere ei intellectualitatem per modum naturæ, quoniam alias non magis compararet eam lumini rationis quam cuicumque alteri naturæ respectu suarum potentiarum. Et art. 4. sequenti in solutione ad primum inquit, *quod sicut ab essentia animæ effluunt eius potentiæ, quæ sunt operationũ principia: ita ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ mouentur ad actus.*

§ 20. Gratia pertinet ad gradum intellectualem.

EX *quo aperte* colligitur D. THOM. constituere essentiam gratiæ in quadam intellectualitate supernaturali habente modum naturę, & principij radicalis, quia inter operationes, & potentias, quæ sunt earum principia proxima, & naturã, quæ est principium radicale debet esse conuenientia in gradu: sed operationes, & virtutes quæ pręsupponunt gratiam vt principium radicale pertinent ad gradum intellectualem in ordine supernaturali: ergo etiam ipsa gratia. Et demum in solutione ad. 3. eiusdem articuli inquit. *quod anima est subiectum gratiæ secundum quod est in specie intellectualis, vel rationalis naturæ.* Ex quo etiam sequitur, quod gratia debeat esse in specie intellectualis naturæ in ordine supernaturali, quoniam alias non magis esset in anima rationali, vt in subiecto, quam in alia quacũque anima, vt DIVVS THOMAS supponit in illa solutione.

Secundo probatur hæc conclusio ex illis verbis primę IOANNIS tertio, Charissimi nũc filij Dei sumus, & nondũ apparuit quid erimus: scimus enim quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est. Quorum verborũ hic est sensus iuxta expositionem sanctorum, & præsertim AVGVSTINI epistola 111. & 112. & libr. 22 de Ciuitate, cap. 19. Nunc tantam dignitatem habemus, vt simus filij Dei, sed nondum apparuit quanta sit hæc dignitas, quoniam adhuc tempus pugnæ, cùm autem apparuerit, & manifestatum fuerit, scilicet aduentante die triumphi, tunc tanta erit hæc dignitas, vt similes simus ipsi Deo, & similitudo consistet in hoc, quod *videbimus ipsũ Deum sicuti est*. Vbi aperte significatur, gratiam ita dare nobis esse filios Dei, vt etiam det nobis participationem diuinę intellectualitatis, quamuis hæc in hac vita, quæ est tempus militiæ sit occultata, quia nondum se exerit in actum perfectum,

& exercitium, & manifestãda sit in patria, vbi ipso actu perfecto, & exercitio huius intellectualitatis reddemur similes Deo, quia *videbimus eũ sicuti est*, quod est proprium exercitium diuinæ intellectualitatis participatæ.

Et quamuis aliqui exponant hæc verba de apparitione Christi ad reddendum vnicuique mercedẽ respondentem suis operibus, & de assimilatione ad ipsum non solùm in gloria animæ, sed etiam in gloria corporis, tamen argumẽtum nostrum semper retinet suam vim: quia iuxta hanc expositionẽ significatur prædictam assimilationem faciendam esse per visionem Christi non solùm quoad humanitatem, sed etiam quoad diuinitatem: quoniam visio diuinitatis est gloria, & beatitudo animæ, & ex ipsa redundat gloria in corpus. Dico autem, argumentum nostrum retinere vim suam admissa hac expositione, quia quamuis iuxta eam non colligatur ex hoc testimonio gratiam esse participationem diuinæ intellectualitatis ex eo, quod significetur reddi nos similes Deo per eius visionem, tamen colligitur ex eo, quod significatur gratiam esse radicem diuinæ visionis Dei, quæ est propria intellectualitatis diuinæ, vt in prima suppositione est explicatum. Verùm prior expositio est magis consentanea contextui.

§ 21. *Intellectualitatem intelligimus in Deo habere rationem naturæ.*

VLTIMO PROBATVR hac ratione: in Deo intellectualitas propria, quę nulli substantiæ creatæ, aut creabili potest esse connaturalis, habet nostro modo intelligendi rationem *naturæ*: ergo gratia ideò dicitur participatio formalis eius: quod nostro modo intelligendi habet in Deo rationem naturæ, quia est formalis participatio prædictæ intellectualitatis. Probatur antecedens *primo*, quia nos intelligimus in Deo aliquid per modum naturæ, ascendendo ex eo, quod cognoscimus in creaturis habere rationem naturæ, sed in creaturis non cognoscimus aliquid esse naturam, quod non pertineat directè, & formaliter ad vnum ex quatuor gradibus rerum, scilicet ad esse *corporeum, vegetatiuum, sensitiuum, & intellectiuum*: ergo ascendẽdo ex creaturis non possumus intelligere in Deo aliquid habere rationem naturæ, nisi formaliter pertineat ad vnum ex his gradibus, & cùm non possit pertinere ad tres priores sequitur pertinere ad vltimũ, atque proinde solam intellectualitatẽ nostro modo intelligendi habere in Deo rationem naturæ.

Et confirmatur primo hæc probatio, quia cũ nostro modo intelligendi per ordinem ad creaturas distinguimus in Deo intellectualitatem quasi *radicalem*, & attributa, & potentias, & actus secũdos, & modum essendi, scilicet per essentiam & infinitatem, & personalitates, concipimus intellectualitatẽ, vt primam, & reliqua omnia, vt aliquid eius: ergo intellectualitas nostro modo concipiẽdi habet rationem naturæ.

Confirmatur secundo, quia essentia diuina, si concipiatur præscindẽdo ab intellectualitate sibi propria, nõ concipitur per modũ naturæ diuinę, si verò cõcipiatur cũ ea, & præscindẽdo à reliquis omnibus quæ hîc enumerata sunt, cõcipitur per modum naturæ: ergo intellectualitas, quę est propria Deo habet nostro modo intelligendi in ipso rationẽ naturæ diuinę. Patet hoc antecedens, quia si essentia diuina concipiatur præscindendo ab illa intellectualitate non concipitur per modũ principij *radicalis*, cui nostro modo intelligendi debeantur principia proxima vitalia, & actus secundi vitales, atq; adeò nec per modũ naturæ. Si tamen cõcipiatur cum prædicta intellectualitate, & præscindendo à reliquis omnibus, cõcipitur vt principiũ radicale, cui nostro modo intelligendi debentur illa principia proxima, & illi actus secundi, atq; adeò per modum naturæ; quia de ratione naturę est esse principium radicale, cui hæc omnia respondeant. *Secundò* probatur idẽ antecedens argumenti principalis, quia processiones, per quas diuina natura communicatur ad intra sunt secùndum modũ naturæ intellectualis, vt nunc suppono ex ijs quæ ex Scriptura, & Sanctis solent adduci ad hoc probãdum. 1. p. q. 27. ergo ratio naturæ diuinæ, etiã consistit in intellectualitate. Patet hęc *consequentia*, quia actus, per quem aliqua natura immediatè, & ratione sui communicatur, & ipsa natura pertinent ad eundem ordinem, vt patet inductione in omnibus communicationibus quarumcunq; naturarum tã substantialium, quàm accidentalium.

Confirmatur hæc probatio quia si ratio naturæ diuinę non cõsistat in intellectualitate non poterit reddi ratio multorum, quæ pertinent ad prædictas processiones, ex quibus tria tãtùm referemus. *Primũ est*, cur sint tãtùm duæ, & non plures, nec pauciores, cuius ratio desumitur ex eo, quod in natura intellectuali tãtùm reperiuntur duæ processiones: vna per intellectum, & altera per voluntatem. *Secundum est*, cur processiones diuinę sint actus intellectus, & voluntatis, cuius ratio est naturam diuinam consistere in intellectualitate, atq; adeò processiones diuinas esse actus potentiarũ naturæ intellectualis, quæ sunt intellectus, & voluntatis. *Tertium est*, cur processio Verbi diuini sit generatio, & processio Spiritus sancti non sit generatio: cuius ratio est processionem Verbi ex propria ratione processionis per intellectũ habere esse productionẽ similis in eo, quod in gradu intellectuali habet rationem naturæ, & primæ formæ, non verò processionem Spiritus sancti, vt loco citato explicui.

Ex his conclusionibus *sequitur primò* contra autores oppositæ sententiæ gratiam quamuis sit participatio formalis diuinæ naturæ esse compositam ex genere, & differentia, & poni directè in prædicamento qualitatis, & sub specie habitus, quatenus comprehendit habitus disponentes ad esse siue dantes esse bonum, & conueniens, & non solum operatiuos. *Et probatur*, quia gratia non est participatio formalis simplicitatis diuinæ, neq; actualitatis secundùm quam Deus est purus actus, & caret omnipotentialitate requisita ad cõpositionem ex genere, & differentia, neque etiam est formalis participatio Dei *quatenus* est infinitus, & ens per essentiam, ratione cuius non continetur in aliquo prædicamento.

Secundò sequitur, quod quãuis gratia habeat pro effectu formali primario reddere nos formaliter consortes, & participes diuinæ, naturæ, sicut in secundùm suam essentiam est formalis participatio diuinæ naturæ, tamen non habet pro effectu

primario constituere nos filios Dei adoptiuos, nec etiam gratos Deo, aut dilectos amore amicitiæ, nec acceptos ad vitam æternam, nec expellere à nobis peccatum mortale, & ex consequenti potest ab his omnibus effectibus separari per potentiam Dei absolutam. *Et probatur*, quia gratia dicitur formalis participatio diuinę naturæ, quia est formalis participatio intellectualitatis diuinę per modum naturæ, aut principij primi, & radicalis, vt explicatum est in vltima conclusione: ergo consortium diuinæ naturæ, quod nobis dat tanquam effectum suum primarium, solum consistit in hac intellectualitate participata, vt recepta in nobis. Et vlterius: ergo reliqua omnia, quæ retulimus connumerari inter eius effectus non pertinēt ad effectum primarium, sed ad effectus secundarios. *Prima consequentia* patet, quia effectus primarius formæ non est aliud quam ipsa forma *secundum suam essentiam* vt participata, & recepta in subiecto. Et ex hac sequitur apertè *secunda*, quia nullus ex illis effectibus pertinet intrinsecè ad prædictam intellectualitatem in qua consistit essentia gratiæ. Et ex vtraque sequitur id, quod dicebamus in fine illationis, scilicet omnes illos effectus posse per potentiam Dei absolutam separari à gratia, ita vt sit in anima sine eis: quia quæcunque forma potest hoc modo separari à suo effectu secundario.

§. 22. Ad argumenta principalia initio quæstionis posita respondetur.

AD primum argumentum propositum in principio huius controuersiæ respondetur negando antecedens. Et ad *primum* medium, quo probatur, respondetur *primo* negando intelligi hoc loco à DIVO PETRO per promissa Sacramentum Eucharistiæ. Et ad testimonia DIONYSII, quibus id probatur, dicendum est DIONYSIUM non loqui de eo genere *consortij diuinæ naturæ* de quo loquitur PETRVS, nam DIONYSIVS in vtroque testimonio per consortium, aut communionem intelligit vnionem cum Deo, quā in hoc Sacramento participamus media vnione cum corpore Christi, & hoc ipse apertè explicuit in posteriori testimonio, cum inquit nos coniungi diuinissimis Christi, si ipsi Christo coagmentemur, sicut membra capiti, supposito, quod per hanc coagmentationem intelligat vnionem cum corpore Christi, quam per sumptionem Eucharistiæ participamus. At verò PETRVS per *consortium diuinæ naturæ* intelligit participationem formalem ipsius, quæ nobis communicatur per formam nobis intrinsecam, & inhærentem. Et non obstat DIONYSIUM ad significandum consortium, de quo loquitur, vti eadem voce Græca, qua PETRVS vtitur, quoniam eadem vox potest esse communis ad significandum vtrumque genus cōsortij. Et eodem modo exponendum est testimonium DAMASCENI, in quo redditur eadem ratio, propter quam Sacramentum Eucharistiæ appelletur participatio, scilicet nos per ipsum effici participes diuinitatis, quod intelligendum est de participatione, quæ consistat in vnione. Et de eadem vnione loquitur CYRILLVS HIEROSOLYMITANVS. Et ad probandum, seu potius explicandum eam adducit hæc verba PETRI per quandam allusionem, & non quia senserit esse intelligenda de vnione, de qua ipse loquitur. Et eodem modo potest exponi id, quod refertur ex oratione missæ.

Secundo respondetur, quod quamuis per promissa, intelligatur Sacramentum Eucharistiæ non sequitur non intelligi etiam gratiam habitualem, imo videtur necessario esse intelligendam: quia vnio cum Christi corpore, quæ fit per sumptionem Eucharistiæ non est perfecta, neque efficit nos *simpliciter* consortes diuinæ naturæ, nisi extendatur ad dandum nobis hanc formalem participationem diuinæ naturæ, quæ est gratia. Et ita FRANCISCVS TVRRIANVS tractatu 2. de Sacramento Eucharistię. c. 16 & 17. refert illa verba 1. PETRI 1. In quem (scilicet Christum) nunc non videntes, quoque creditis, credentes autem exultatis lętitia inenarrabili, & glorificata, reportantes finem fidei vestrę, salutem animarum vestrarum. Et dicit ex sententia THEODORETI, & ex collatione cum alijs testimonijs Scripturę, & ex proprietate ipsorum verborum, esse intelligenda de Christo in sacramento Eucharistiæ hoc sensu: cum non videatis ipsum, scilicet præsentem in propria specie, creditis adesse pręsentem sub speciebus sacramentalibus, & ita credentes exultatis lætitia inenarrabili, hoc est maiori quàm dici potest, & quæ omnem humanam lætitiam superet. Causa vero tantæ lętitiæ, & exultationis est, quod reporteris finem fidei vestræ, qui est salus animarum vestrarum. Et vt explicet quomodo in Eucharistia reportemus salutem animarum, confert illud testimonium cum hoc, & dicit per salutem ibi intelligi consortium diuinæ naturæ, de quo hic loquitur PETRVS; de quo est certum non esse perfectum, ita vt possit appellari salus animarum, nisi habeat adiunctam gratiam, quæ est salus, & vita formalis, & in æterna animarum.

Ad secundum medium respondetur per promissa non intelligi incarnationem Verbi diuini, nisi quatenus per Christum nobis communicatur gratia, qua efficimur consortes diuinæ naturæ. Cuius *ratio* facilè intelligetur ex ijs quæ diximus in probationibus primæ conclusionis. Ea vero est, quod ratione vnionis humanitatis Christi ad Verbum reliqui homines non dicuntur consortes diuinæ naturæ *simpliciter*, & actu, & intrinsecè in seipsis sed *secundum quid*, & virtualiter: & extrinsecè tanquam in capite suo, & per gratiam, quæ ex illa vnione ad eos deriuatur fiunt actu, & intrinsecè in seipsis consortes. Et PETRVS significat nos per hæc promissa fieri *simpliciter*, & in nobis ipsis cōsortes diuinæ naturę. Et ad testimonia *Oecumenij*, & *Leonis* dicendum est, tribui in eis Incarnationi reddere nos participes, & consortes diuinitatis tanquam fonti, & origini, vnde ad nos deriuatur gratia, per quam prædicto modo efficimur consortes.

Et ad rationem respondetur quod quāuis Christus fuerit promissus in nostram reparationem, tamen hanc reparationem ita perfectè operatus est, vt ratione ipsius non solum habeamus consortium diuinitatis extrinsecum, sed etiam intrinsecum per participationem formalem ipsius diuinitatis in nobis receptam. Et ideò PETRVS cum

vult excellentiam promissi, quod iam erat donatū explicare per effectum, qui est consortium diuinæ naturæ, non loquitur de quocunque consortio, sed de perfecto, & intrinseco, atque adeo nomine promissi quamuis *aliquo modo* denotet Christum, scilicet vt fontem, tamen absolute intelligit gratiam, vt causam formalem huius perfecti consortij.

Ad tertium medium respondetur continere difficultatem communem multis testimonijs Scripturæ, in quibus significatur excellentia gratiæ noui Testamenti, quæ nobis est data per aduentum Christi, & explicatur varijs modis, vt IOAN. 1. per facere nos filios Dei, cum dicitur: Dedit eis potestatem filios Dei fieri &c. Et alibi per facere amicos, & non seruos. Et hoc loco per facere consortes diuinæ naturæ.

§. 23. In quo excedat gratia noui testamenti gratiam veteris.

DICO AVTEM illam difficultatem esse communem omnibus his locis, quoniam in omnibus possumus hoc argumentum conficere: gratia, quæ iustis dabatur in veteri testamento, erat eiusdem rationis specificæ cum ea, quę datur in nouo: ergo eodem modo faciebat tunc homines filios Dei, & amicos, & iustos, & sanctos, & consortes diuinæ naturæ sicut nunc.

Quoniam hæc difficultas peculiarem postulat disputationem, ideo nunc breuiter respondetur, quod huiusmodi excellentiæ tribuuntur gratiæ pro tempore noui testamenti, non quia gratia, aut non fuerit data multis hominibus, qui in veteri testamento, & tempore legis naturę placuerunt Deo, & fuerunt ei grati, aut quantum erat de se non habuerit easdem excellentias, & perfectiones, sed propter *tres* alias rationes.

Prima est, omnes homines quibus ante aduentum Christi data est gratia pertinuisse secundum spiritum ad nouum testamentum, & ad Christum eius autorem: & cùm dicitur gratiam fuisse datam tempore noui Testamenti, & aduentus Christi, & antea solum fuisse promissam, non fieri comparationem cum hominibus, qui præcesserunt aduentum Christi, *quomodocunque* sumptis, sed *determinatè* prout pertinebant ad vetus testamentum, aut ad legem naturæ, secundum quam rationem non habebant gratiam, sed eius promissionem, aut significationem.

Secunda est, gratiam, quæ data est hominibus ante aduentum, & mortem Christi fuisse quasi impeditam, ita vt neque extraheret homines à conditione seruorum, quoad statum, in quo ducebantur timore, & non admittebantur ad eam familiaritatem cum Deo quam voluit significare Christus cum dixit: *Omnia quæcunque accepi à Patre meo nota feci vobis.* Neque etiam perduceret eos ad consummationem, & perfectionem, quā iusti habent in beatitudine, quoad omnes illas *excellentias* gratiæ, in qua habent filiationem completam per actualem possessionem bonorum, ad quę antea habebant ratione filiationis ius hæreditarium. Et præterea habent amicitiam Dei inamissibilem, quam tamen antea poterant amittere.

A Et tandem habent consortium diuinæ naturæ, quoad intellectualitatem in actu secundo perfecto, quia actu vident Deum in seipso.

Tertia ratio est, esse in nouo Testamento instituta plura, & efficacia media ad participandum hanc gratiam, cuiusmodi sunt Sacramenta, & ipsam gratiam dari in maiori quantitate, & cum auxilijs efficacioribus ad superandum carnis concupiscentiam: quod videtur fuisse significatum per pacem internam, & suauitatem in obseruantia diuinę legis, quā Prophetæ prædixerunt habituros esse iustos tēpore noui Testamenti.

Ad secundum respondetur negando antecedens, quia quamuis per esse *consortes diuinæ naturæ* significetur habere conuenientiam moralem, quæ consistit in consensione quoad voluntatem, & affectū, non significatur *primario*, sed tanquam effectus cōuenientiæ physicæ cum diuina natura, quæ nobis communicatur per participationem formalem eiusdem naturę superius explicatam, quia per hanc expellitur à nobis peccatum, & dantur nobis vires, vt voluntatem nostram conformemus diuinæ.

B *Et ad primam* probationem dicendum est, PETRVM illis verbis non explicuisse *rationem formalem consortij diuinæ naturæ*, sed eius effectum, quasi diceret datum esse nobis fieri consortes diuinæ naturæ tam perfectè vt possimus effugere eam, quæ est in mundo, concupiscentiæ corruptionem. Ex quo desumi potest argumentum ad confirmandū id, quod in fine solutionis argumenti pręcedentis diximus de efficacia gratiæ, & auxiliorum post aduentum Christi ad superandum concupiscentiam. Aut etiam dici potest, PETRVM illis verbis explicuisse conditionem requisitam ad retinēdum consortium diuinæ naturæ, & ideo ab aliquibus conditionaliter exponuntur hoc modo: Si tamen effugiatis eius, quæ in mundo est, concupiscentiæ corruptionem.

Ad secundam probationem respondetur *primo*, IOANNEM quamuis loquatur de consortio cum Deo, quod hominibus est datum tempore aduentus Christi, expressisse solum conuenientiam *moralem*, & virtute significasse etiam *physicam*, tanquam eius causam. Aut *secundo* respondetur, ipsum per societatem cum Deo intellexisse hanc conuenientiam *physicam*, & in verbis sequentibus non explicuisse rationem formalem societatis, de qua loquebatur, sed conditionem requisitam ad retinendum eam.

C *Ad tertiam* probationem respondetur, solum conuincere dari per gratiam consortium *physicum* cum diuina natura, quod tantum importet illum modum vnionis, & coniunctionis physicæ cum substantia Dei mediante gratia, tanquam dispositione, aut conditione, non tamen, quod de facto sit separatum ab altero consortio physico, quod importat conuenientiam formalem in prędicato communi sumpto à forma, quæ sit in Deo, vt in nobis. *Et ad primam* probationem oppositi dicendum est, quod vt primum consortium repugnet peccato debet sumi prout importat non *qualemcunque* vnionem cum substantia Dei, sed *amicabilem*: & si hoc modo sumatur *secundum* consortium, etiam repugnat peccato mortali. Et prętetea *primum* consortium includitur in secundo & nobis est nobilius, & melius, quod dispositio

secundum

secundum quam habemus primum consortium cum Deo, sit *formalis participatio diuinæ naturæ*, quam quod sit *effectus* alius minus perfectus. Et *ad secundam probationem* dicendum est, quod Theologi cum D. THOMA locis ibidem citatis meminerunt tantum primi consortij, & non secundi, quia solum illud erat necessarium ad explicandum diuersos modos, quibus Deus dicitur esse in rebus: at vero in materia de gratia, & in aliis locis, vbi explicanda est præstantia, & quidditas gratiæ expresse meminerunt secundi, vt constat ex probationibus nostratum conclusionum.

§ 24. *Natura diuina potest communicari creaturæ secundum vnitatem eiusdem rationis formalis analogicæ.*

AD *vltimum* argumentum respondetur negando antecedens. Et ad probationem negatur maior, si intelligatur de eo, quod nostro modo intelligendi habet in Deo rationem naturæ, sicut in tota hac controuersia loquimur. Et ad *primum* medium, quo probatur eadem maior respondetur, maiorem distinguendo: si enim sit eius sensus id, quod in Deo habet rationem naturæ esse ita proprium Dei, vt nulli creaturæ possit conuenire formaliter secundum vnitatem eiusdem rationis formalis proportionalis, aut *analogicæ*, falsa est: si tamen sit eius sensus debere illud esse ita proprium Dei, vt nulli creaturæ possit conuenire *formaliter* secundum vnitatem numericam, aut specificam, vera est. Cæterum minor si intelligatur de hac cõuenientia formali est falsa, quia vt ibidem dicitur, & latius est explicatum in suppositionibus factis ad explicationem vltimæ conclusionis, esse connaturaliter intellectiuum Dei per visionem eius vt est in ipso, est ita proprium ipsius Dei, vt nulli creaturæ possit conuenire *formaliter* secundum hanc vnitatem numericam, aut specificam: vnde nec gratię conuenit hoc modo, sed solum secundum vnitatem eiusdẽ rationis formalis analogicæ, quod est conuenire formaliter per participationem, aut per participationem formalem. Et hic modus incommunicabilitatis sufficit ad id, quod habet rationem naturæ. Et ad obiectionem contra hoc factam negandum est, quod esse ens per essentiam præsupponatur in Deo ad huiusmodi intellectualitatem, vt in solutione sequentis medij magis explicabo.

Sed obijcies, quia natura specifica cuiuscunque creaturæ est ita ipsi propria, vt non possit alteri creaturæ specie distinctæ conuenire *formaliter*, nec secundum vnitatem numericam, aut specificam, nec secundum vnitatem eiusdem rationis formalis *analogicæ*: ergo etiã id quod nostro modo intelligẽdi habet in Deo modũ naturę quasi specificæ debet esse ita ipsi proprium, vt neutro modo possit conuenire formaliter alicui creaturæ. Patet consequentia, quia magis differt Deus à quacunque creatura, siue creata, siue creabili, quam vna creatura differt ab alia, quæ ab ipsa distinguatur specie, aut etiam genere.

§ 25. *Quare natura diuina possit communicari secundum eandem rationem formalem analogicam, non vero alia natura creata.*

RESpondetur primo, quidquid sit de antecedenti negando consequentiam. Et ratio discriminis est, quod natura specifica cuiuscunque creaturæ includit *intrinsece & formaliter* terminum, ratione cuius est distincta formaliter à quacunque natura, quę ab ipsa specie distinguatur, & ideo non potest à natura specifica alicuius creaturę abstrahi eius ratio formalis, ita vt in ipsa sic abstracta non includatur aliquid incommunicabile formaliter alteri naturæ, quæ ab ipsa distinguatur specie, scilicet eius proprius terminus, quo ab aliis naturis distinguitur formaliter: & hinc prouenit, quod sit impossibile naturam specificam alicuius creaturæ conuenire formaliter secundum vnitatem eiusdem rationis formalis *analogicæ* alteri creaturæ specie distinctæ. At vero id, quod in Deo nostro modo intelligendi habet rationem naturę, quasi specificæ, non includit intrinsece terminum aliquem, ratione cuius distinguatur formaliter à naturis specificis creaturarum, imo neque *fundamẽtum* aliquod, quia omnis distinctio prouenit ex limitatione extremorum: & ita dici solet distinctionem inter Deum, & creaturas non habere fundamentum in Deo, sed in limitatione creaturarum, & ideo ab huiusmodi natura potest abstrahi sua ratio formalis, ita vt nihil includat incommunicabile formaliter omni creaturæ, & ex consequenti ipsa natura potest secundum hanc rationem, sic abstractam conuenire *formaliter* alicui creaturæ. Sicut dici solet de multis attributis diuinis, quæ etiam sunt in creaturis per *participationem* formalem, & tamen proprietates vnius naturæ specificæ creatæ, non sunt communes formaliter rebus aliarum specierum.

Ad secundum medium respondetur negando antecedens. Et ad *primam probationem* concedendum est in antecedenti, quod esse ens per essentiam reperitur in Deo, & non tanquam gradus communis *analogicæ* ipsi, & creaturis, sed tanquam quid proprium Deo, & omnino incommunicabile formaliter creaturis.

§ 26. *Quomodo esse per essentiam præsupponit naturam diuinam.*

CÆTERVM, quod additur in eodem antecedenti, scilicet, quod esse ens per essentiam non pręsupponit, nostro modo intelligendi, aliquod prædicatum, ad quod consequatur, *distinguendum est*: si enim sit eius sensus, quod non præsupponit aliud prædicatum, à quo possit præscindi, sicut æternitas nostro modo concipiendi præsupponit immutabilitatem, & præscinditur ab ea, verum est, quia nulla abstractione intellectus potest à diuina natura præscindi esse ens per essentiam, sicut neque illimitatio, & infinitas in genere entis. Si tamen sensus sit, quod

absolute non præsupponit aliud prædicatum ex ratione, qua modus, qui non est constitutiuus naturæ, sicut esse per se constituit naturam substantiæ, præsupponit naturam, cuius est modus quantumcunque sit ei intrinsecus, falsum est, quia præsupponit diuinam intellectualitatē sicut modus eius: hęc enim est taliter ens, quod est ens per essentiā & illimitatū, & infinitū in genere entis. Et ideo neganda est *consequentia, quatenus* in cōsequēti dicitur, quod *esse ens per essentiam* reperitur in Deo tanquam gradus primus, & specificus secundum nostrum modum intelligendi. Et totum hoc declaratur optime exemplo, quod ad probationem illius antecedentis adducitur ex eo, quod est *esse ens per participationem in creaturis*, quia quamuis non possit præscindi ab intellectualitate creata, quatenus creata est, nihilominus præsupponit eam, sicut modus non constitutiuus ipsius, & ideo non habet rationem primi prædicati, neque *naturæ* sed *modi*.

Ad secundam probationem respondetur, negando antecedens. Et ratio discriminis constat ex ijs, quę modo dicebamus, scilicet, quia esse *per se* & esse *in alio* determinant ens ad constituendum B naturas substantię, & accidentis, quia sunt modi constitutiui ipsarum naturarum: at vero esse *ens per essentiam* non ita determinat ens, quia secundum nostrum modum intelligendi non est modus constitutiuus diuinæ naturæ, sicut neque vitalitatis, aut principij primi, & radicalis operationum, sed naturæ constitutæ: quod etiam dicendum est de *esse per participationem*, quia propter eandem rationem non constituit naturam aliquam creatā: sed est modus communis omnibus naturis creatis. esse increatum, & creatum vt sic non explicant naturas aliquas, sed modos earum.

Ad tertiam probationem respondetur, quod illa propositio: *quia Deus est ens per essentiam, ideo est viuens, & intellectiuus, & bonus, & habet reliqua omnia, quæ ei attribuuntur*: non est proprie causalis, saltem quantum ad esse intellectiuum, & viuentem, & reliqua quæ in esse intellectiuo includuntur quasi rationes superiores, quia non explicat rationem *à priori* respectu horum, sed quasi *à posteriori*, & sumptam ex modo quodam haben- C di entitatem sine limitatione, qui conuenit intrinsece diuinæ intellectualitati, vt in solutione præcedentis probationis exposui: vt si diceremus, Deum, qui est purus actus, aut infinitus in genere entis, ideo esse intellectiuum, aut è contra, creaturam, quia est ens per participationem, ideo habere talem modum cognoscitiui.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum?

Conclvsio: *Gratia est in essentia animæ sicut in subiecto.*

Circa hanc conclusionem, nota primo esse duplex subiectum alicuius accidentis, A quorum vnum appellatur *quod*, estque id cui accidens inhæret, sicut substantiæ inhærent omnia accidentia: & alterum appellatur, vt *quo*, & est id quo mediante accidens inhæret subiecto principali & *quod*: sicut vnum accidens potest mediante altero inhærere substantiæ; vt habitus & actus intellectuales inhærent mediante intellectu substantiæ animæ nostræ, & hæc conclusio intelligitur de primo subiecto, non quomodocunque sumpto, sed vt est immediatum & proximum, & excludit aliud, quod sit immediatius; non solum tanquam *quod*, sed etiā tanquam *quo*, ita vt quamuis tam gratia quam etiā charitas inhæreat substantiæ animæ, quia vnum accidens, cuiusmodi est voluntas, non est per se subiectū cui alterū accidēs cuiusmodi est charitas possit inhęrere, tamen quātum ad subiectum *quo*, fit discrimen, quia charitas non inhæret substantiæ animæ, nisi vt subest voluntati; quod est habere voluntatem pro subiecto *quo*; gratia vero inest ei secundum se, & vt præsupponitur voluntati; sicut docet D. Thomas loquens de habitibus, qui proxime inhærent potentijs supra quæst. 50. art. 2. ad 2.

Nota secvndo, conclusionem hanc sic intellectam, colligi euidenter ex conclusione præcedentis articuli, quia pręcipua ratio asserendi distinctionem realem, inter gratiam & charitatem, est vt in ordine ad operationes respicientes finem supernaturalem, sit in homine aliquid, quod habeat modum essentiæ, & quasi principij radicalis atque primi, scilicet gratia habitualis, ad aliquid quod habeat modum potentiæ, & principij proximi earundem operationum, scilicet, charitas, ergo gratia recipitur in substantia & essentia animæ, tanquam in subiecto proximo & immediato; *patet consequentia*, quia sic seruabitur melius proportio inter perfectionem & suum perfectibile; non solum quia essentia respondebit essentiæ, sed etiam quia vt aliqua perfectio sit proportionata potentiæ, debet disponere proxime ad operationem sicut ipsa potentia est principium proximum operandi. Et ita conueniunt in hac conclusione omnes citati pro conclusione articuli præcedentis, præter Bonavent. qui in secundo, distinct. 26. artic. 1. quæst. 5. dicit, vtrumque habitum inesse potentiæ, tanquam subiecto proximo & immediato, & ex alijs Hen. & Richar. supponentes essentiam & potentiam esse idem secundum rem; dicunt illum habitum qui est gratia & charitas, prout habet rationem gratiæ gratum facientis per modum formę, inesse substantiæ animæ, prout ipsa habet rationem essentiæ; & eundem habitum quatenus habet rationem charitatis & virtutis ad operandum, inesse substantiæ animæ, prout habet rationem potentiæ.

Sed contra conclusionem hanc obijcitur primo, quia gratia nec est habitus disponens in ordine ad naturam, neque in ordine ad operationem, ergo nullo modo est habitus; *consequentia patet*, quia habitum de prædicamento qualitatis diuisit adæquate Arist. libr. 5. metaph. cap. 20. in illos duos modos disponendi subiectum, & eum sequitur D. Tho. supra q. 49. art. 2. & 3. & *antecedens* quoad priorē partē probatur quia essentia animæ, est cōpletiua naturæ humanæ, & non ordinatur vt quid potentiale ad naturam, ergo non est susceptiua habitus quo disponatur in ordine ad naturam, & quoad posteriorem etiam probatur, quia alias seque-

sequeretur eam esse potentiam, quæ est principium proximum operandi.

SECVNDO peccatum est in voluntate vt in subiecto proximo, ergo etiam gratia habitualis; *antecedens patet*, quia peccatum cum sit voluntarium non potest committi neque recipi ab anima, nisi media voluntate, atque adeo est in voluntate tanquam in subiecto proximo. & *consequentia probatur*; quia inter peccatum & gratiam, est oppositio, aut contraria aut priuatiua; ergo sunt in eodem subiecto proximo, quia contraria versantur circa idem subiectum à quo mutuò se expellunt, & priuatio est negatio in subiecto apto nato habere formam oppositam.

AD PRIMVM RESPONDETVR cum D. THO. supra quæst. 50. art. 2. gratiam esse habitum disponentem in ordine ad naturam, non quidem humanam, sed superiorem, scilicet, diuinam, cuius anima potest esse particeps iuxta illud 2. Petri 1. *vt per hæc efficiamini, diuinæ consortes naturæ*; & contrà hoc nullam habet vim obiectio ibi facta, quia ex ea solum intelligitur non posse animam disponi per habitum, in ordine ad naturam, quam ipsa complet, scilicet, humanam, non tamen in ordine ad quamcunque naturam, etiam superiorem, cuius ratio est manifesta, nam anima rationalis non constituit hanc naturam superiorem, sed potius est in potentia obedientiali ad eam, & cum indifferentia ad vtramque partem, scilicet, ad habendam eam vel carendam ea, & fere idem dicit de veritate quæst. 27. art. 2, ad 7. & artic. 6. in c. & ad 1. & in 2. distinct. 26. q. 1, art. 4. ad 1. & 3. quamuis in aliquibus ex his locis, addat gratiam, quia non disponit ad operationem, non esse proprie habitum, saltem ex ijs quos philosophi cognouerunt, aliqui tamen ex recentioribus de quorum numero sunt GAB. lib. 1. in 2. dis. 88. c. 4. num. 12. & FON. lib. 5. metap. c. 14. q. 2. sect. 2. §. significatur etiā & lib. 9. c. 5. q. 3. sect. 1. in principio, agentes de hac diuisione habitus, videntur rem hanc paulo aliter explicare, nam per habitum disponentem in ordine ad naturam, non intelligunt habitum comparatum ad naturam aliquam superadditam suo subiecto, sed comparatum ad ipsum subiectum sumptum secundum se, hoc est, non in ordine ad operationem, & consequenter dicunt morbum, & sanitatem atque pulchritudinem & deformitatem disponere hoc modo totum compositum, scilicet, vt bene aut male se habeat secundum se, & sine ordine ad operationem, & similiter dicunt gratiam ita disponere animam rationalē, quia dat ei quoddam esse spiritale, ratione cuius ipsa bene se habet secundum se, hoc est, non ad operationem.

AD SECVNDVM respondetur *primo*, quicquid sit de antecedenti, negando consequentiam, & ad probationem negandum est antecedens, siue intelligatur de peccato actuali, siue etiam de habituali, quod manet in homine transacto actuali, & ratio de vtroque peccato, quantum ad oppositionem contrariam est eadem, scilicet non conuenire cum gratia in eodem genere proximo: & quantum ad oppositionem priuatiuam etiam potest assignari vna ratio communis, scilicet, neutrum formaliter consistere in priuatione gratiæ, sed actuale in deordinatione actus vel omissionis actualis à lege, quæ pro illo tempore obligat, & habituale in habituale deordinatione per modum habitus relicti in nobis ex peccato actuali.

ET SI OBIICIAS nisi peccatum & gratia habeant inter se aliquam oppositionem, non posse assignari rationem propter quam non possunt esse simul in eodem subiecto, & vix posse explicari quam habeant oppositionem, præter contrariam aut priuatiuam.

Respondetur gratiam saltem vt dat homini etiam suum effectum secundarium habere cum peccato virtualiter & immediate oppositionem contradictoriam, quia ex gratia vt dat illum effectum (sicut explicui art. 1. huius quæstionis in dubio circa secundam conclusionem articuli, in solutione vltimi) sequitur hominem esse iustum & sanctum & dilectum à Deo, amore amicitiæ; & ex peccato, sequitur eundem hominem esse iniustum & infectū culpa & odio habitum à Deo, & hoc genus oppositionis sufficit, vt quamuis sint in subiectis proximis distinctis, non possunt simul esse in eodem homine.

Respondetur secundo cum D. THOM. de ver. q. 27. art. 6. ad 2. distinguendo antecedens: si enim intelligatur de peccato quoad deordinationem actualem, concedendum est, si tamen intelligatur, de eodem peccato quoad deordinationem habitualem, quæ manet transacta actuali debet negari, neque contra hoc habet vim eius probatio, quia ex ea solum sequitur deordinationem actualem, esse in voluntate vt in subiecto proximo, non tamen habitualem; quia ex deordinatione actuali, quę committitur per volūtatem potest in totum hominem, siue in essentia resultare deordinatio habitualis vt explicui, in communi de peccato prout transacto actuali denominat hominem peccatorem supra q. 8?. & specialiter de originali q. 83. art. 2. & consequenter est neganda consequentia, quia vt valeret oporteret antecedens, esse verum, in posteriori sensu, quia peccatum quoad deordinationē actualem, non opponitur gratiæ formaliter & immediate, sed causaliter & consecutiue, & quantum ad deordinationem habitualem, opponitur ei formaliter, sicut dici solet de omnibus actibus habituum oppositorum.

QVÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ,

ARTICVLVS I.

Vtrum Gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.

Prima Conclvsio est affirmatiua.

Secvnda Conclvsio. *Hæ duæ gratiæ differunt inter se; quia gratia gratum faciens est, per quam ipse homo Deo coniungitur: Et Gratia gratis data appellatur illa, per quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc, vt ad Deum reducatur.*

COMMENTARIVS.

Circa istas conclusiones est

DVBIVM.

Vtrum sint veræ?

§. 1. *Rationes dubitandi.*

Et Pars negativa probatur. Primo *vel diuisũ* huius diuisionis est gratia *secũdum communem rationem* gratiæ, hoc est, prout excludit debitum, & importat absolutè id quod datur gratis, & sine vllo debito, *vel secundum specialem rationem* gratiæ, hoc est prout excludit debitũ, non in omni materia, sed intra ordinem supernaturalem, & importat specialiter id, quod supra naturam datur sine debito. *Primum dici non potest*, quia alias sequeretur, insufficientem esse hãc diuisionem: cum in eo prætermittatur tertium mẽbrum, quod contineat dona naturalia, quæ intra ordinem naturæ conceduntur hominibus à Deo, sine vllo debito, tam respectu ipsius naturæ humanæ; quam respectu singularis personæ, cuiusmodi sunt, præstantia ingenij aut memoriæ, bona corporis valetudo, & bona externa. *Neque etiam potest dici secundum*, quia sequeretur habitus virtutum infusarum, qui (iuxta ea, quæ diximus q. præcedenti art. 3.) comparantur ad gratiam habitualem sicut potentiæ ad essentiam & naturam, non pertinent ad hanc diuisionem; patet consequentia, quia huiusmodi habitus dantur homini à Deo, vt debiti gratiæ habituali: Sicut potentiæ naturales sunt debitæ respectu naturæ, & essentiæ, à qua declinant.

Secvndo, *Diuisum*, huius diuisionis non est vnum vnitate vniuoca, neque analogica: Ergo hęc diuisio solum est enumeratio diuersorum significatorum eiusdem vocis; Et non est diuisio rei. Probatur *antecedens*, inprimis quoad *priorem partem*, Quia gratia gratis data dicitur gratia quia ordina-

A tur ad gratiam gratum facientem, vt dispositio ad eam: sicut medicina dicitur sana, quia ordinatur ad sanitatem animalis, vt eius causa; & accidens dicitur ens, quia ordinatur ad substantiam, vt complementum eius accidentale. Et deinde probatur *quoad posteriorem partem*, quia quoad rationem communem gratiæ, quod est dari gratuito, & sine aliquo debito, non pendet vnum ex his duobus membris ab altero: ergo diuisum non est respectu eorum vnum vnitate analogica.

Tertio, gratia gratum faciens continetur sub gratia gratis data: est enim gratia sine debito, & gratuito data; ergo non bene diuiditur gratia in gratiam gratis datam, & gratum facientem: patet consequentia, quia menbra bonæ diuisionis debent esse inter se condistincta,

Vltimo gratiæ gratis datæ sæpe cadunt in bonum eorum, qui eas accipiunt: Et è conuerso, gratia gratum faciens cadit in maiorem aliorũ vtilitatem;

B ergo non bene distinxit Divvs Thomas in secunda conclusione menbra huius diuisionis; Probatur *antecedens*, in primis *quoad priorem partem, tum quia* Gregorivs hom. 17. in Ezech. prope finem, expresse id fatetur, *tum etiam*, quia nulla potest assignari ratio, propter quam, qui habent gratias gratis datas non possint eis adiuuari, sicut alij; vel ad hoc, vt simpliciter conuertantur in Deum, vel ad hoc vt perfectiori modo ei coniugantur. Deinde probatur etiam *quoad posteriorem partem*, quia iusti & sancti suis orationibus possunt alios adiuuare, vt in Deum conuertantur.

Confirmatur, quia si vera sit hæc ratio distinctionis inter menbra huius diuisionis, sequeretur, esse aliqua dona gratiæ, quæ sub nullo ex his menbris contineantur: Probatur sequela, quia fides & spes informes, & auxilia quibus adiuuamur ad vincen-

C dum tentationes, & exercendum opera virtutum, *neque* continentur sub gratia gratis data, quia potius ad propriam, quam ad alienam pertinent vtilitatem; *neque* sub gratia gratum faciente, *tum quia* non faciunt nos gratos Deo, sed potius admittunt secum peccatum mortale: tum etiam *quia* distinguntur à gratia habituali, quæ sola est gratia gratum faciens, sicut sola est gratia iustificans; Et ita hoc docet Divvs Thomas in solutione ad primum huius articuli, vbi sic ait, *gratia non dicitur gratum facere effectiuè sed formaliter. s. quia per hanc homo iustificatur, & dignus efficitur vocari Deo gratus*; quod certum est solum posse dici de gratia habituali.

§. 2. Stabilitur

§.2. Stabilitur diuisio à D. Thoma tradita.

CONCLVSIO PRIMA. *Rectè diuiditur gratia supernaturalis creata, siue temporanea, in gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.*

Vbi *suppono*, diuisionem hanc esse *subdiuisionem* alterius diuisionis, qua gratia propriè sumpta pro beneficijs, quæ hominibus non solum sine meritis, sed etiam supra naturam conceduntur, diuiditur in *gratiam increatam, & æternam*, cuiusmodi est amor, quo Deus nos ab æterno dilexit in ordine ad finem supernaturalem; & in *gratiam creatam & temporariam*, quę comprehendit ea dona, quæ nobis à Deo in ordine ad eundem finem in tempore conceduntur; nam hoc secundum mẽbrum, subdiuiditur nũc in alia duo menbra, quæ sunt *gratia gratum faciens & gratis data*; probatur conclusio. quia ex scripturis constat, dari quandam gratiam, quæ nos gratos facit, & iustos; & aliã, quæ nõ facit nos gratos, & nihilominus appellatur gratia, vt *de priori* dicitur ad Rom. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*. ad Eph. 1. *In laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo*, Et secundæ Petri 1. *Pretiosa nobis & maxima promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*; & de *posteriori* primæ ad Cor. 12. *Diuisiones gratiarum sunt*, &c. *alij quidem per spiritum datur sermo sapientiæ, alij autem, sermo scientiæ*, & cæt. & in fine capitis, *quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia, primum apostolorum secundo prophetas* & cæt. ad Ephes. 3. *cuius* (scilicet euangelij sanctorum) *Factus sum ego minister, secundum donum gratiæ Dei, quæ data est mihi, secundum operationem virtutis eius*. Vbi Paulus significat, se accepisse donum gratiæ, quo esset aptus ad ministerium euangelij & c. 4. *quosdam quidem apostolos, quosdam prophetas*, &c.

CONCLVSIO SECVNDA. *Hæc duo membra huius diuisionis differunt inter se, quia gratia gratum faciens datur potissimum ad coniungẽdum cum Deo, eum, in quo est; & gratia gratis data principaliter ordinatur ad conuertendum alios homines ministerialiter in Deum.*

IN HAC conclusione explicatur primarius *finis & effectus* vtriusque gratiæ: quia ex eo est sumenda præcipua ratio differentiæ inter ipsas gratias; & probatur PRIMO constituendum esse de facto hoc discrimen inter has gratias, quia constituitur aperte in testimonijs sanctæ scripturæ adductis pro præcedenti conclusione: nam in tribus prioribus expresse dicitur, esse quandam gratiam reddentem nos gratos & iustos; & in reliquis etiam non obscurẽ significatur, dari aliam gratiam, qua ministerialiter possimus cooperari ad aliorum reductionem in Deum, quia primæ ad Corinth. 12. ante verba priori loco relata, sic habetur, *Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem*; & postea Paulus explicat diuisiones gratiarum, exemplo partium corporis, quæ habent distincta, & inæqualia munera; tamen ordinata ad vtilitatem vnius corporis, quod constituunt; & ad Ephes. 3. apertè, inquit, *se accepisse illud donum ad euangelizandum*, & cap. quarto post verba relata, subiecit *ad consummationem sanctorum, in opus ministerij, in ædificationem corporis Christi*. & Petrus de hac eadem gratia loquens in secunda epistola cap. 4. ita inquit,

A *Vnusquisque, sicut accepit, gratiam in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.*

DEINDE explicatur ratio *congruentię*, propter quam Deus nobis has duas gratias sic distinctas communicauerit, ex argumento, quo DIVVS THOMAS vtitur in articulo, quod potest ad hanc formam reduci: Coniunctio hominum cum Deo, (quæ consistit in eorum iustificatione, & sanctificatione) potest considerari vt proueniens ex duplici gratia, scilicet, *ab vna formaliter*, tanquam à forma dante esse iustum, & sanctum ei, in quo est; *& ab altera quasi efficienter*, tanquam à virtute, qua quidam homines ministerialiter cooperantur ad aliorum iustificationem, & sanctificationem: ergo conueniens fuit, dari nobis has duas gratias distinctas penes hos duos modos concurrendi ad omnem iustificationem & sanctificationem; *Antecedens quoad priorem partem* patet, quia vnusquisque est iustus per iustitiam, quæ est in ipso; Et *quoad posteriorem* probatur, quia (vt dicitur ad Rom. 13.) *ea, quæ à Deo sunt, ordinata sunt*; ergo etiam salus & iustificatio hominum fit à Deo,
B seruato hoc ordine, vt quidam homines ministerio aliorũm ad eam perueniant; & *consequentia* probatur, quia gratia datur hominibus à Deo, vt ad ipsum conuertantur per iustificationem & sanctificationem; ergo quot modis hæc hominum conuersio prouenit ex gratia, tot modis datur eis gratia à Deo. EX HAC conclusione *sequitur aliud discrimen* inter has duas gratias scilicet, gratiam gratum facientem amitti per quodlibet peccatum mortale, saltem secundum legem Dei ordinariam; at vero gratiam gratis datam posse simul esse cum peccato mortali. Probatur *quoad priorem partem*, quia per gratiam gratum facientem fit formaliter homo amicus, & gratus Deo; & per peccatum mortale fit inimicus, & dignus odio: ergo effectus formalis huius gratiæ, habet repugnantiam, cum peccato mortali; Et opposita ratione probatur *posterior pars* quia gratia gratis data non facit amicum, & gratum Deo, eum, in quo est; sed datur ad aliorum vtilitatem: ergo nihil includit, ratione cuius non possit esse simul cum peccato mortali. *Confirmatur hæc*
C *posterior pars*, quia ex sacra scriptura constat, multis peccatoribus datas fuisse à Deo gratias gratis datas. Nam Math. 7. inquit Christus, *multos dicturos in die iudicij nonne in nomine tuo prophetauimus, & dęmonia eiecimus, & virtutes multas fecimus, qui tamen audient, nescio vos. & discedite à me omnes operarij iniquitatis*. & primæ ad Corinth. 13. inquit Paulus: *si linguis hominum loquor, & angelorum, charitatem autem non habeam; factus sum velut æs sonans, & cimbalum tinniens; Et si habuero prophetiã, & nouero mysteria omnia, & omnem scientiam, & si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam: charitatem autem non habuero; nihil sum*. Vbi aperte supponit, dona, quæ requiruntur ad hæc omnia præstanda, posse reperiri in aliquo sine charitate, & consequenter cum peccato mortali; & de Caipha perditissimo homine dicitur, *prophetasse quoniam erat pontifex anni illius*. & de Balaam, quem sacra scriptura appellat *ariolum*, & c. 4. inquit, *quæsiuisse auguria*, dicitur 22. & 23. *Dominũ fuisse ad eũ locutũ, & posuisse in ore eius verbum*. de quo videndus est D. THO. 2. 2. q. 172. a. 4. & a. 6. ad primum.

VLTIMA CONCLVSIO. *Hæc diuisio est adæquata*

gratiæ

gratia considerata secundum communem rationem gratia creata supernaturalis. Contrarium asserit Gab. Vasqvez. in breui notatione circa hunc articulum, & fundamentum eius est confirmatio nostri vltimi argumenti, & propter eandem rationem videtur idem insinuare Soto lib. 2. de natura & gratia. c. 3. in principio. Probatur nostra conclusio, *tum quia* alias aliquid contineretur sub diuiso huius diuisionis, quod ad nullum eius menbrum pertineret, quod est contra legem bonę diuisionis; *tum etiam quia* rationes, propter quas in præcedenti conclusione diximus, distingui membra huius diuisionis, continent sub se omnes has gratias creatas supernaturales, quia nulla est earum, quæ non ordinetur, vel ad sanctificationem eius, qui eam recipit, vel ad aliorum salutem.

§. 3. *Resolutio argumentorum.*

Ad Primvm respondetur, *gratiam* esse *diuisum huius diuisionis* secundum posteriorem acceptionem, vt explicatum est in prima conclusione, & *ad obiectionem* contra hoc factam, respondetur, habitus virtutum infusarum solum præsupponere gratiam habitualem in essentia animæ ex suauitate diuinæ prouidentiæ, & non ex natura rei: vt dixi quæstione præcedenti. ar. 3. & ideo eos non *deberi* ex natura rei gratiæ habituali, sicut potentia naturalis debentur essentia; & *Deinde dico* non obstare, prædictos habitus esse debitos gratiæ habituali, vt non contineantur sub gratia sumpta secundo modo: quia talis gratia solum excludit *debitum prouenientem ex merito, & ex conditione naturæ* & prædicti habitus solum dicuntur debiti gratiæ habituali titulo connaturalitatis & nullo modo sunt debiti naturæ humanæ, cum non sit ei debita ipsa gratia habitualis.

Ad secvndvm respondetur, negando antecedens, & ad probationem, omissa sententia Conrard. dicentis, *diuisum* esse vnum analogicè; Respondetur, esse vnum vniuocè: & ad obiectionem pro contraria parte factam, patet solutio ex argumento, quo ibidem probatur, non esse vnum analogicè, quia gratia gratis data non dependet à gratia habituali, quoad participationem rationis communis gratiæ; quia quamuis esset impossibile gratiam habitualem dari nobis omnino gratis, & sine vllo debito: posset gratia gratis data donari vt omnino indebita; *Et non obstat*, gratiam gratis datam ordinari ad gratum facientem; *quia* etiam habitus ordinantur ad perfectionem potentiarum, & nihilominus conueniunt cum eis vniuoce in ratione qualitatis; & actus disponunt ad habitus, & cōueniunt similiter cum eis in ratione accidentis; & (vt multi arbitrātur) in ratione qualitatis.

Ad tertivm Respondetur cum Divo Thoma in hoc articulo, in solutione tertij, nomen *gratiæ gratis datæ* sumi dupliciter; nam primo sumitur vt est nomen *genericum*, significans omne donum supernaturale, quod nobis à Deo gratis, & sine debito conceditur: & hoc modo non significat alterum menbrum huius diuisionis condistinctum à gratia gratum faciente, sed ipsum diuisum commune, sub quo certum est huiusmodi gratiam contineri; atque proinde posse ipsam in hoc sensu appellari gratiam gratis datum; *secundo* sumitur vt est nomen *specificum*, significans do-

A num supernaturale, gratis collatum hominibus à Deo, quod ordinatur ad aliorum salutem. & hoc modo significat adæquatè alterum mēbrum huius diuisionis, distinctum à gratia gratum faciente.

Ad vltimvm respondetur, discrimen illud esse intelligēdum de eo, ad quod per se & principaliter ordinatur vnaquæq; ex his gratijs: cū quo stat, vt secūdario; & minus principaliter gratia gratis data possit cōducere ad salutem eius, qui eā accipit; & gratia gratū faciens ad salutem aliorū; & in hoc sensu est verum antecedens, & probatur efficaciter ratione pro eo posita; *Ad confirmationem* neganda est sequela: & ad probationem dico, fidem, & spē informem, & auxilia, quibus adiuuamur ad vincendū tentationes, & bene operandum, contineri sub gratia gratum faciente, & vt respondeamus ad vtramque probationem oppositi, *supponendum est*, gratiam gratum facientem sumi dupliciter. Scilicet *propriè & in rigore* pro ea gratia qua formaliter iustificamur qualis est sola gratia habitualis; *& magis late*, pro omni gratia, quæ ad propriam iustificationem conducit, siue *antecedenter*, sicut motio actualis, qua ad eius introductionem disponimur, siue B *consequenter*, sicut ordinantur ad eius conseruationem & complementum virtutis infusæ supernaturales, quæ ad eam consequuntur; & *hoc supposito*, dico gratiam gratum facientem in hac diuisione sumi posteriori modo: quod etiam videtur significare Divvs Thomas. a 4. seq. in solutione secundi, cū ad fidem, vt est quædam virtus ordinata ad hominis iustificationem in seipso; & spem, & charitatē, quatenus per eas homo in Deum ordinatur; reijcit à numero gratiarum, quæ hic apellātur gratiæ gratis datæ; & dicit, pertinere ad gratiam gratum facientem; & in solutione quarti, cum dicit, sapientiā & scientiam non computari inter gratias gratis datas, vt per eas mēs est bene mobilis à spiritu sancto ad ea, quæ sunt sapientiæ & scientiæ: quia sic sunt dona spiritus sancti, & pertinent ad coniunctionē hominis cū Deo, & consequenter ad gratiam gratum facientem: Ad primam illarum probationem respondetur, fidem & spem, & auxilia præuenientia iustificationē non facere nos gratos Deo simpliciter, nec expellere peccatum mortale: & nihilominus posse comprehendi in hac diuisione sub gratia C gratum faciente, quia *antecedenter* conducunt, & ex natura sua ordinantur ad iustificationem, & expulsionē peccati; & ex defectu hominis prouenit, vt ad hunc effectum non perueniatur; Et ex hoc patet solutio ad secundā probationem; & eodem modo est exponendus D. Tho. in solutione primi.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia conuenienter diuidatur per operantem & cooperantem.

Conclvsio prima. *Gratia, siue sumatur pro auxilio diuino, quo nos monet Deus ad bene volēdū, & agēdū; siue pro dono habituali nobis diuinitus indito; diuiditur cōuenīēter per operantē & cooperantem.*

Conclvsio secvnda. *Gratia sūpta pro auxilio, dicitur operans, prout Deus mouet mentem humanā ad actū interiorem voluntatis; & præsertim, cum voluntas incipit bonum velle, quod prius malum volebat: & dicitur cooperās respectu actus exterioris imperati à volūtate.*

Conclvsio tertia. *Gratia, sūpta pro dono habituali, dicitur operans, in quantum dat esse animæ, hoc est eam sanat, vel iustificat siue gratam Deo facit; &*

cooperans in quantum est principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit.

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM NOTA, gratiã, quæ in eo ponitur vt diuisum huius diuisionis, esse alterum membrum diuisionis explicatę in articulo præcedenti, scilicet gratiam gratum facientem, prout cõprehendit omnia, quæ nos ibi diximus ad ipsam pertinere: cuius contrariũ asseruit etiam ibi VASQVEZ: quia ex eo, quod dicit, scilicet gratiam gratum facientem sumi solum pro habituali, infert, DIVVS THOMAS, cum in hoc articulo diuidit gratiam, non aliquod membrum diuisionis, sed gratiã vniuersè consideratam iterum diuidere.

CIRCA PRIMAM conclusionẽ & præcipue tertiam NOTA, gratiam habitualem habere duos effectus ordine quodam ab ea prouenientes, quorum *prior* cõsistit in *quodam esse, quod ipsa in genere causæ formalis dat animæ*, in quantũ eã sanat, vel iustificat, siue gratã facit Deo: & *posterior est opus meritorium*, cuius ipsa gratia est principiũ in genere causæ efficiẽtis *quoad substãtiã* quidẽ, medijs suis virtutibus; & *quoad valorẽ* meritoriũ immediatè per seipsam: quãuis quoad hũc valorẽ gratia nõ habeat propriè causalitatẽ efficientẽ. Cũ autẽ cõstituimus ordinẽ inter hos effectus gratię, nolumus significare, priorẽ eorũ esse primariũ in eo sensu, quo solemus dicere, effectũ primariũ alicuius formæ nõ posse (etiã per potentiã Dei absolutã) fieri sine cõcursu eiusdẽ formæ aut impediri ne proueniat ab ipsa forma vnita alicui subiecto: sed solũ præsupponi ad posteriorẽ, ita vt forma nõ possit esse principiũ posterioris effectus, nisi præsupposito priori, & respectu prioris effectus gratia habitualis appellatur à DIVO THOMA *operãs*, & respectu *posterioris cooperãs*. Docetq; huius diuersitatis rationẽ esse, quia gratia ita est totalis causa prioris effectus vt ad eũ mẽs nostra solũ se habeat *vt mota atq; adeo passiuè*: at vero *posterioris* effectus nõ est totalis causa, quia ad eũ mens nostra non solum se habet vt mota, sed etiã *vt mouens* seipsam, & ex consequẽti aliquo modo *actiuè*.

Sed circa diuisionem hanc sic explicatã, est

DVBIVM.

Vtrum gratia habitualis rectè & iuxta mentem Augustini diuidatur in operantem & cooperantem.

VBI consulto inquiro, & de veritate rei, & de mẽte AVGVSTINI quoniã diuisionẽ hãc scholastici sumpserunt ex AVGVSTINO, qui occasione quorũdam verborũ Diui Pauli, videtur eã excogitasse; & ita DIVVS THOMAS in argumento *sed cõtra* huius articuli solũ testimonio AVGVSTINI cõfirmat, esse admittendam hanc diuisionem.

IN HAC RE. VEGA lib. 8. in Trid. c. 12. BELLARMI. to. 3. libr. de gratia & libero arbitrio c. 14. & VASQVES to. 1. in primã partem disputatione. 8. c. 2. & to. 2. in primam secundæ disputatione. 185. sequuntur aliquo modo *partem negantẽ*, quia quãuis admittãt, posse gratiã habitualem diuidi in ordine ad prædictos effectus, & respectu vnius appellari *operantem*, & respectu alterius *cooperantem*: tamẽ dicunt, non esse id consentaneũ menti AVGVSTINI, cum ex Paulo colligit diuisionem gratiæ in operantem & cooperantem.

Et probatur hæc pars. PRIMO quia AVGVSTINVS non tribuit gratiæ operanti, *facere nos iustos & gratos*, sed *facere vt velimus*: ergo, iuxta mentẽ AVGVSTINI, gratia, vt facit hominem gratum, nõ dicitur *operãs*: *consequentia* patet, quia sunt distincti effectus, *nos esse volentes*, & *esse iustos & gratos*; & *antecedens* probatur, quia theologi passim de sumpserunt diuisionem hanc ex AVGVSTINO to. 7. lib. de gratia & libero arbitrio. c. 17. & DIVVS THOMAS in argumento *sed contra*, solum adducit ex illo loco eius doctrinã; ibi autem AVGVSTINVS de Deo loquẽs, sic ait, *cooperando perficit, quod operando incipit, quoniam vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*: & rursum, *vt ergo velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus, & sic volumus, vt faciamus, nobiscum cooperatur*; & paulò inferius, vt diuisionem hanc ostendat colligi ex scriptura, ita inquit, *de operante illo vt velimus, dictum est ad Philip. 2. Deus est enim, qui operatur in nobis velle, & perficere; de cooperante illo cum iam volumus, & volendo facimus, dicit ad Romanos octauo, scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.*

Confirmatur, quoniam AVGVSTINVS, & patres eam solum gratiam diuidunt in *operantem & cooperantem*, de qua cum Pelagio fuit controuersia, de gratia autẽ habituali, quam patres appellant *gratiam remissionis peccatorum*, nulla fuit cum eo concertatio, vt constat ex AVGVSTINO, tomo secundo epist. 105. non ergo est consentaneũ eorũ doctrinæ, adaptare diuisionem hanc gratiæ habituali.

SECVNDO, gratia habitualis non dat animæ illud esse sine cooperatione liberi arbitrij: ergo, si gratia quatenus est causa illius esse, pertinet ad aliquod membrum huius diuisionis, potius pertinet ad gratiam *cooperantem*, quàm ad *operantem*; *consequentia* patet, quia (vt retuli ex sententia DIVI THOMÆ,) gratia dicitur *cooperans* respectu effectus, ad quem mens nostra nõ solũ mouetur à Deo sed etiã mouet seipsam; & in cooperatione liberi arbitrij mẽs nostra mouet seipsam, quia huiusmodi cooperatio est libera & *antecedẽs* probatur, quia homo per liberũ arbitriũ concurrit efficienter, & mouẽdo seipsũ ad vltimã dispositionem, quæ præsupponitur ad esse iustũ: ergo eodem modo cõcurrit ad ipsum esse iustũ: patet *hæc consequẽtia*, quia in naturalibus eo modo, quo aliquod agens cõcurrit ad vltimam dispositionẽ requisitã ad aliquã formã, cõcurrit etiã ad vnionem eiusdẽ formæ cũ subiecto; & ex cõsequẽti ad esse, quod talis forma dat ipsi subiecto.

TERTIO, gratia habitualis respectu operis meritorij nõ est principiũ effectiuũ, ergo neq; est dicenda respectu eius gratia cooperãs: *consequẽtia* patet, quia iuxta explicationẽ huius diuisionis positã in notabili ante hoc dubiũ, gratia habitualis dicitur cooperãs respectu effectus, cuius est principiũ in genere causæ efficientis; & *antecedens* probatur, quia *vel* gratia est principiũ actus meritorij quoad eius substantiã, *vel* quoad valorẽ meriti. PRIMVM inter *nõ potest*, quia in tribus casibus actus meritorius nõ procedit quoad suã substantiã efficiẽter à gratia, neq; à virtutibus infusis: *Primus* est, quando operatur in infusione gratiã & virtutes, quia alias tũc nõ seruaretur proportio inter vim actiuã causæ, & effectũ. *Secundus est*, quando est vltima dispositio ad gratiã, & virtutes, quia alias actus ille haberet causalitatem dispositionis, & ex consequenti haberet esse ante suam causam efficientem; & suppono, tunc actum illum esse meritorium gloriæ. TERTIVS, quando actus bonus moraliter, & non

supernaturalis

supernaturalis fit ab homine existente in gratia: quia talis actus potest esse meritorius, & tamen nõ producitur quoad suam substantiam à gratia, neq; à virtutibus infusis, NEQVE ETIAM POTEST DICI SECVNDVM, *tum quia* in gratia vis quasi moralis ad communicandum actui valorem meriti nõ excedit in intensione vim physicam ad producendũ substantiam actus: ergo si in primo casu nunc posito vis physica non est proportionata ad producendum substantiam actus, neque vis moralis erit proportionata ad communicandum ei valorẽ meriti; *tum etiam quia*, gratia immediatè per seipsam, & sine dependentia à virtutibus infusis, communicat actui valorem meriti: ergo non in genere causę efficiẽtis, sed formalis; *Antecedens hoc* patet, quia gratia immediatè per seipsam dat homini esse filium Dei adoptiuum, & acceptum ad vitam æternam; *& consequentia* probatur, quia gratia habitualis non est habitus operatiuus.

Confirmatur, quia vltima dispositio ad gratiam est meritoria gloriæ: ergo respectu eius, gratia habitualis non est cooperans *patet consequentia*, quia alias eadem gratia erit simul, & in eodem instanti operans, & cooperans.

§. 2.

PRima conclusio, *hæc diuisio gratiæ in operantem & cooperantem potest rectè accommodari gratiæ habituali, ita vt in quantum dat animæ esse iustam, & gratam, dicatur operans, & in quantum est principium operis meritorij, dicatur cooperans*. In hac conclusione præter authores citatos in principio huius dubij pro parte negante, conueniunt ALEXANDER 3.p.q.69.memb.3. art. & 3. B. RICARD. in 2. d.26.q.6. DVRAN. q.3.n.5. GABRI. q.1.art.1.notab.2. MARSIL in 2.q.17 art.1.notab.2. CASALIA lib.1.quadripartitæ iustitię c. 5. & VALENTIA to. 2. commentariorum theologicorum disputatione 8.q.3.puncto 5 §. *iuxta quam explicationem*, & probatur *primo* authoritate DIVI THOMÆ in hoc articulo & in 2.d.16 art.5.& de veritate. q.27. art. 5. ad primum & secundum.

Confirmatur authoritate CONCILII COLONIENSIS, in institutione doctrinæ christianæ, tractatu de sacramẽtis noui testamenti, c. de sacramento pœnitentiæ. §. *sed interim impy*, versiculo septimo, *retinendum est*, vbi ita inquit: *operans gratia est, quæ præuenit ac præparat voluntatem, non vt fiat voluntas, quia & ante hanc gratiam voluntas erat: sed vt volũtas bona fiat; & quæ prius erat serua peccati, liberetur*; & continuo de gratia cooperante: *cooperans vero gratia voluntatem iam bonam factam subsequitur, vt, quod iam vult bonum perficere possit*; & apertius §. *dicitur autem*, sic ait, *dicitur autem hæc gratia subsequens, seu cooperans, comitari voluntatem nostram, quod voluntas nostra sanata per gratiam iustificãtem iam nacta sit aliquam libertatem repugnandi infirmitati suæ, & bene operandi, non quidem iam timore pœnæ sed amore Dei, & iustitiæ: cum iam adiuuetur à spiritu sancto, quem in iustificatione Deus nobis impertit, & per eundem charitatem in cordibus nostris infundit*. Vbi aperte explicat, quid in verbis præcedentibus intellexerit per, *fieri voluntatem bonã & liberari à seruitute peccati* & totum hoc tribuit gratiæ, qua formaliter iustificamur.

SECVNDO probatur ratione DIVI THOMÆ in hoc articulo, quæ potest ad hanc formam reduci: hæc duo scilicet, *esse animam iustam* aut gratam, & *opus esse meritorium*, sunt effectus gratię habitualis, & *in priori* mens nostra est mota, & non mouens: & *in posteriori* est mouens, & non solum mota: ergo gratia habitualis respectu prioris effectus est operans, & respectu posterioris cooperans: *Antecedens* satis superius est explicatum, & *consequentia* probatur, quia effectus gratiæ, in quo mens nostra est mota, & non mouẽs, tribuitur soli Deo vt operanti, & ex consequenti est effectus gratiæ operantis; & econtra effectus gratiæ, in quo mens nostra est mouens, & non solum mota, non tribuitur soli Deo, sed Deo & animæ nostræ simul, & ex consequenti est effectus gratię cooperantis; & ratio vtriusque partis est, quia (vt inquit DIVVS THOMAS) operatio, quæ est productio effectus, non tribuitur mobili, sed mouenti: & ideo iuxta modum, quo gratia habitualis fuerit mouens respectu alicuius effectus, scilicet, aut *sola*, aut *simul cum anima*, erit etiam respectu eiusdem effectus, aut *sola operans*, aut *cooperans simul cum ipsa voluntate*.

SED OBIICIES: gratia habitualis respectu prioris effectus non operatur, quia sola informatione dat subiecto esse illud, in quo talis effectus consistit: sicut albedo informando parietem dat esse album; ergo respectu illius effectus non est dicenda operans. RESPONDETVR, concedẽdo *antecedes*, & negando *consequentiam*, quia quamuis gratia nõ concurrat efficienter, atque adeo neque propriè operando, ad illum effectum: potest appellari operans respectu eius, vel *ratione operationis*, qua Deus eam producendo in anima est causa eiusdẽ effectus; vel *ratione propriæ causalitatis formalis*, quæ late appellatur operatio. Et idem argumentum fieri potest de motione actuali, quia hæc etiã considerata vt recipitur in potentia, & constituit eam in actu antecedenter ad productionem alicuius actus liberi, nihil operatur propriè, sed solum informat ipsam potentiam: & tamen appellatur gratia operans, vt in fine huius quęstionis explicabo.

EX HAC conclusione *sequitur*, quid sit dicẽdum ad dubium, quod circa hanc diuisionem solet proponi, scilicet *an gratia operans & cooperans distinguantur inter se realiter?* quia constat, gratiam habitualem esse vnam & eandem respectu vtriusq; effectus.

SECVNDA CONCLVSIO, *diuisionem hanc accommodari hoc modo gratiæ habituali, est consentaneum doctrinæ & menti Augustini*. In hac conueniunt ex authoribus citatis pro præcedenti. MARSIL. CASAL. & VALENTIA & probatur, PRIMO, quia DIVVS THOMAS locis supra citatis ita intellexit AVGVSTINVM.

SECVNDO probatur tribus testimonijs AVGVSTINI PRIMVM habetur tomo septimo libro de natura & gratia c. 31. vbi sic ait, *operamur & nos, sed illo operante; cooperamur, quia misericordia eius præuenit nos, præuenit autem vt sanemur, quia & subsequitur vt etiam sanati vegetemur*, in quibus verbis gratiam *sanantem* nos à peccatis, atque adeo habitualem, appellat *operantem*, quatenus nos sanat, & *cooperantem* quatenus nos ei cooperando vegetamur. SECVNDVM habetur eodem tomo. libro de gratia & libero arbitrio. c.17. ex quo loco desumpta sunt verba in primo argumento relata: nam

sensus

sensus illorum verborum pendet ex antecedentibus, in quibus AVGVSTINVS docuerat, non *posse hominem velle facere Dei mandatum*, hoc est obseruare legem Dei, *nisi prius habeat voluntatem bonam; & non habere hanc voluntatem bonam, nisi per charitatem, aut magnam & robustam, qualis est illa, de qua dicitur 1. Ioan. 4. perfecta charitas foras mittit timorem; aut paruam & inualidam atque imperfectam, qualem habebat Petrus, qui cum Ioan. 13. dixisset christo, animam meam pro te ponam, tamen timore ipsum negauit*; & postea de hac *parua* charitate dixerat; *& quis istam, & si paruam dare cœperat charitatem, nisi ille, qui præparat voluntatem?* & continuo subiunxit verba in argumento posita: *& cooperando perficit, quod operando incepit: quoniam ipse, vt velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*; quare sicut in verbis prioribus *per voluntatem bonam* intelligit AVGVSTINVS voluntatem habentem charitatem, & per *præparare voluntatem*, dare ei charitatẽ; sic etiam in verbis posterioribus, quæ illis immediate succedunt, dicendum est, eum per *incipere operando*, intelligere primam infusionem charitatis; & per *perficere cooperando*, adiuuare voluntatem, vt ex charitate operetur; & ita in toto illo capite vsque in finem agit de viribus, quas voluntas accepit à charitate habituali à Domino, ad obseruandum Dei præcepta *& potest confirmari*, esse hunc sensum illorum verborum, ex duobus capitibus præcedentibus: quia c. 15. sic habetur, *gratia Dei semper est bona, & per hanc fit, vt sit homo bonæ voluntatis, qui prius fuit voluntatis malæ; per hãc etiam fit, vt ipsa bona voluntas, quæ iam esse cœpit, augeatur, & tam magna fiat, vt possit implere diuina mandata, quæ voluerit, cum valde, perfecteq́, voluerit* & capite sequenti, ita inquit, *certum est nos velle, cũ volumus, sed ille facit, vt velimus bonum, de quo dictũ* est, quod paulo ante posui, *præparatur voluntas à Domino* prouerb. 8. vt explicet quomodo præparetur voluntas à Domino, paucis interpositis subiũgit: *certum est nos facere, cum facimus: sed ille facit vt faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit Ezech. 36 faciam vt in iustificationibus meis ambuletis, & iudicia mea obseruetis, & faciatis; cum dixit faciam vt faciatis: quid aliud dicit nisi, auferam à vobis cor lapideum, vnde non faciebatis; & dabo cor carneũ, vnde faciatis* &c. quæ omnia de magna copia charitatis & gratiæ sunt intelligẽda. TERTIVM TESTIMONIVM habetur etiam eodem tomo libro tertio hypognosticon. c. 5, vbi hanc doctrinam late explicat, & postea sic ait: *cum dicit per prophetam Dominus Ezech. 36. & dabo in vos cor carneum, & spiritum nouum, quid aliud significat, nisi voluntatem hominum lapsam prauaricatione veteris hominis, per Christum nouum hominem reparari, & præparari ad Dei voluntatem; sic ut scriptum est Prouerb. 8. præparatur voluntas à Domino: Iterum Apostolus Paulus, Deus est, inquit, qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate; ea vtique, quæ est in eis, vt dixi, à Domino tam reparata, quam præparata, vt esset bona* &c.

TERTIO PROBATVR ratione desumpta ex doctrina AVGVSTINI in his testimonijs, & potissimũ in secundo: pro qua *supponendum* est, AVGVSTINVM distinguere hæc duo, scilicet *velle & perficere*; ita vt per *velle* non intelligat quamcumque actualem volitionem, sed *ipsam voluntatem bonam*, aut *bene affectam* ad obseruandum præcepta; & per *perficere* intelligat *obseruationem præceptorum*, siue consistat in solo actu interno voluntatis, siue etiã in actu externo, & vt primum horum tribuat gratiæ operanti, & secundum gratiæ cooperanti; & AVGVSTINVM intelligere hæc duo per *velle & perficere*, patet; & *in primis* quantum *ad velle*, quia expressè dicit, nos *velle cum habemus voluntatem bonam* hoc est, sanatã à corruptione peccati, & præparatam, atque confortatam à Deo, ad habendum propositum seruandi mandata; & *deinde* quantum *ad perficere*, quia in obseruatione præceptorum consistit perfectio, & consummatio operis; & tribuere *primum* horum gratiæ operanti, & *secundum* cooperanti, probatur, *tum quia sanitatem* tribuit gratiæ præuenienti, & *vegetationem* in sanitate accepta gratiæ subsequenti: *tum etiam quia* dicit, Deum *operando incipere*, quod est conferre sanitatem, à qua sumit initium opus bonum; & *cooperando perficere*, quod est dare complementum boni operis; & *hoc supposito* sic argumentor: gratia habitualis & charitas, quatenus dat animę esse iustam, & gratam, dat ei esse bonam & sanam, vt constat ex verbis AVGVSTINI in illo testimonio relatis; & præterea, quia sanat ipsam à morbo peccati, & emundat ab eius sordibus: ergo quatenus dat illud esse, pertinet ad gratiam cooperantem; & similiter quatenus dat animæ cooperari meritoriè, dat ei perficere suum opus: ergo quatenus principium cooperandi meritoriè pertinet ad gratiam cooperantem.

Confirmatur primo, quia anima per *esse*, quod accipit à gratia habituali & suis virtutibus, præparatur ad volẽdum adimplere præcepta: ergo gratia, quatenus dat illud esse animę est gratia operans. Et rursum, anima per eandem gratiam cum suis virtutibus, & auxilio proportionato, habet vim ad operandum meritoriè, & adimplendum præcepta: ergo gratia habitualis secundum hanc rationẽ pertinet ad gratiam cooperantem.

Confirmatur secundo, quia consentaneum est intentioni AVGVSTINI in eo libro de gratia & libero arbitrio, nomine gratiæ significari gratiam habitualẽ: quia AVG. vult impugnare errorẽ quorũdã Pelagianorũ qui existimãtes ex defensione gratiæ sequi esse negandum liberum arbitrium vt vitarent hoc inconueniens, dicebant, gratiam dari propter merita, quæ possumus habere per vires liberi arbitrij: & huiusmodi merita consistere in eo, quod est, accedere ad Deum, & habere propositũ placendi ei, & seruandi sua mandata; vt constat ex capite primo illius libri adiuncto capite 5. & ex libro secundo retractat. capite 66. vt autem impugnet hanc errorem, ostendit in capitibus superius citatis, non posse nos per vires nostræ voluntatis accedere ad Deum, & habere perfectum propositũ seruandi sua mandata, nisi prius ipsa voluntas reddatur in se bona, & sana, & ita præparetur à Deo per suam gratiam, & hoc necessario est intelligendum de gratia habituali.

§. 3.

AD PRIMVM respondetur, negando antecedẽs, & ad probationem, concedendo theologos desumpsisse diuisionem hanc gratiæ potissimũ ex AVGVSTINO loco ibidem citato; & ad verba, quę ex illo referũtur, dico, AVG. *per velle* ibi nõ intelligere solam actualem volitionem, sed sanitatem & præ-

parationem voluntatis; & hanc esse effectum gratiæ habitualis, quatenus dat animæ esse iustam & gratam. Et similiter ad testimonium Pauli, quod ibidem adducit AVGVSTINVS, scilicet, *Deus est qui cooperatur in nobis velle & perficere*, dicendum est, Paulum accipere *velle* pro habere voluntatem bonam, & sanatam, atque præparatam ad volendum seruare mandata, & per *perficere*, mandatorum impletionem quod & insinuauit CHRYSOSTO. qui exponens hæc verba, per *velle* intelligit propensionē habitualem ad bene operādū, sic enim ait: *& propensionem voluntatis ipse nobis dat, & operationem.*

Ad confirmationem respondetur cum MOLINA in concordia ad articulum 13. quæstionis 14. disputatione quarta. §. *solutio autem*, & disputatione 19. memb. 5. §. *quo loco*, patres, cum aduersus Pelagianos desiniebant, hominem indigere auxilio gratiæ, nomine *auxilij* comprehendere id omne, quod superadditur viribus liberi arbitrij ad aliquid præstandum, siue sit habitus supernaturalis concurrēs cum potentia, siue actualis motio sine habitu. *Et ad id quod obijcitur* ex AVGVSTINO scilicet, nullā fuisse catholicis cum Pelagianis concertationem de gratia remissionis peccatorum, respondetur hoc non colligi ex illa epistola: quia AVGVSTINVS in ea, tria dicit de hac re, *Primū* est, Pelagium in ecclesiastico iudicio Palestino anathematizasse eos, qui dicunt gratiam Dei secundum merita dari; *Secūdum* est, discipulos eius rogatos, quam gratiam intelligeret Pelagius sine vllis meritis præcedentibus dari, Respondisse, intelligere ipsam humanam naturam, in qua conditi sumus; *Tertium est*, potuisse dicere, remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur, vbi AVG. nihil affirmat de hac gratia ex Pelagianorum sententia. Imo addo, colligi oppositū ex AVGVSTINO in alijs locis. Nam lib. de gratia & libero arbitrio cap. 10. dicit, se in libris suis disputasse *contra eos, qui gratiam qua à nostris malis meritis liberamur, & per quam bona merita comparamus, quibus ad vitam perueniamus æternam, negare ausi sunt*; & cap. 60. eiusdem libri, inquit, *Pelagianos aliquando dixisse, hanc solam esse, non secundum merita nostra gratiam, qua homini peccata dimittuntur, vbi aperte significat non id semper fuisse confessos.*

AD SECVNDVM respondetur, distinguendo *antecedens, aut* enim intelligitur de cooperatione liberi arbitrij cōcurrente *dispositiue, aut* de cōcurrēte *efficiēter* ad ipsam gratiā habitualem; si intelligatur *priori modo*, debet concedi, quia (vt dicemus quæstione sequenti) homo per actus liberi arbitrij disponitur ad gratiam habitualem, ceterum neganda est *consequentia*, quia non posset valere, nisi *antecedens* sit verum in *posteriori sensu*, & ad eius probationem dicendum est, cum D. THOMA docet, eum effectum pertinere ad gratiam cooperantem, ad quem mēs nostra mouet seipsam; debere intelligi de motione, qua mens nostra non solum dispositiue, sed etiam efficienter attingat talem effectum, & ad probationem *antecedentis*, quatenus applicatur ei, sumpto in *secundo sensu*, concedendum est antecedens, & neganda consequentia; ad cuius probationem dico, doctrinam illam in naturalibus esse veram, quia in eis dispositiones ex natura rei disponunt ad vnionē formę cū subiecto, & propter oppositā rationem non esse veram in supernaturalibus, quia scilicet in eis dispositiones solū ex diuina institutione fundata in quadam proportione ex connaturalitate, habeat rationem dispositionum, vt in citata quæstione sequenti est explicandum.

AD TERTIVM nego antecedens, & ad probationem respondetur, vt gratia habitualis dicatur cooperans, hoc est simul operans cum libero arbitrio respectu operis meritorij, satis esse, eam esse principiū talis operis secundo ex illis duobus modis, scilicet *quoad valorem meriti*, quamuis non sit eius principiū primo modo, scilicet *quoad eius substantiā*. Et ita ad casus ibi relatos, omissa solutione eorum, qui defendūt, in omnibus actum quoad substantiā procedere efficienter à gratia habituali medijs virtutibus infusis (de qua agendum est inf. q. 113. & 114.) dico in eis actū meritorium procedere à gratia habituali quoad valorem meriti; & ad primam probationem oppositi nego antecedens, quia vis moralis in gratia non proportionatur quoad intēsionem virtutis phisicæ; sed quicumq; gradus gratiæ sufficit ad cōmunicandū valorē meriti cuicūq; operi, & quantumcumq; intenso, vt explicandum est inf. q. 114. & ad 2. probationem dico, *imprimis* causalitatem formalē posse appellari late cooperationem, sicut in obiectione posita contra primā conclusionem dixi de gratia operāte, & cōceditur à D. THOMA in solutione ad primum huius argumenti; & *deinde* dico, causalitatem gratiæ quoad hunc valorem meriti, posse reduci ad genus causæ efficientis, secundum quandam resultantiam quasi moralem, in quantum dignitas filij Dei, & iusti atq; amici, quam ipsa gratia habitualis dat formaliter supposito operāti, redondat in eius operationem, & dat ei dignitatem siue valorem meriti in ordine ad æternam beatitudinem.

Ad confirmationē respōdetur, cōcedendo *antecedēs*, si intelligatur de vltima dispositione vt subsequitur gratiā habitualē, & supponit eā in anima: & negādo *consequentiā* & ad probationē, dicendū est cū D. THOMA in solutione ad vltimū huius articuli nō esse incōueniēs, eandē gratiā simul & in eodē instanti esse operantē & cooperātem, respectu diuersorū effectuū, & ita in hoc casu gratiā habitualē dici *operantē*, quatenus dat animæ esse iustam, & gratā & *cooperantem*, quatenus dat illi dispositioni dignitatem siue valorem meriti.

Circa secundam conclusionem notandū, nō posse negari, AVG. magis ex professo noluisse explicare diuisionē hanc gratiæ in operātem & cooperātem in auxilio motionis gratuitæ, quam in gratia habituali, vt cōstat ex eius verbis adductis in primo argumento dubij præcedentis: quod etiā dicendum est de DIVO THOMA, sed de explicatione huius diuisionis sic intellectę agemus in fine huius quæstionis.

ARTICVLVS III.

Vtrum gratia conuenienter diuidatur in praeuenientem & subsequentem.

PRIMA CONCLVSIO, *gratia qualitercumque accipiatur, hoc est, siue sumatur pro gratia habituali, siue pro motione gratuita, recte diuiditur in praeuenientem & subsequentem, secundum diuersos effectus.*

SECVNDA CONCLVSIO, *quinque sunt effectus gratia in anima, quod ad propositum spectat, primus sanare eam, secundus velle bonum, tertius efficienter operari bonum quod vult, quartus perseuerare in bono, quintus peruenire in gloriam.*

TERTIA CONCLVSIO, *gratia respectu diuersorum effectuum dicitur praeueniens, vt est causa prioris effectus, & subsequens vt est causa posterioris; & respectu eiusdem effectus dicitur praeueniens, quatenus talis effectus comparatur ad alterum posteriorem: & subsequens, quatenus idem effectus comparatur ad alterum priorem.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM NOTANDVM, DIVISVM huius diuisionis esse gratiã gratũ facientem, sumptã in tota ea latitudine, quę in diuisione explicata art. primo cõdistinguitur à gratia gratis data: ita vt hęc diuisio sit subdiuisio illius quoad hoc membrũ, & nulla sit gratia gratũ faciẽs sumpta in tota latitudine, quæ non sit præueniẽs, aut subsequens, iuxta sensum tertiæ conclusionis; an vero hæc diuisio sit eadem cum diuisione gratię in operantem & cooperantem de qua egimus art. pręcedenti, constabit ex eius explicatione.

CIRCA CONCLVSIONEM NOTANDVM PRIMO, effectus gratię, (qui in secunda conclusione afferuntur, & in ordine ad quos in tertia explicatur, quid sit gratia pręueniens & subsequẽs,) posse attribui gratiæ habituali, & actuali: non quidem tanquam causæ completæ, & totali quoad omnes; sed saltem vt causæ requisitæ. Quod imprimis de gratia habituali posset facile explicari: nam iuxta doctrinam D. THOMÆ art. præcedenti, quam nos ibidem explicauimus, hæc gratia habet duos effectus in homine, scilicet, reddere ipsum iustum & sanctum, & dare suis operibus valorem & dignitatem meriti: & in horum *priori* includitur primus ex contentis in secunda conclusione, quia non posset homo nunc fieri iustus, nisi sanetur à peccato; & *in posteriori* tertius, quia habitualis dicitur principium boni operis, saltem quantum ad hunc valorem. *Et non* obstat, D. THOMAM ibi tantum meminisse horum

A duorum effectuum gratiæ habitualis, *quia* loquebatur de effectibus eius in via, & quorum ipsa per se est causa totalis & completa; & ideo possumus addere, tertium effectum pro statu beatitudinis, qui appellatur gratiæ consummatio; quia (vt inquit D. THOMAS in solutione ad secundum huius articuli) sicut charitas viæ, quia in sua ratione non importat imperfectionem, manet eadem numero, sed magis perfecta, in patria: ita etiam gratia habitualis, quæ est in via, quia in sua propria ratione nullam includit imperfectionem, potest eadem numero manere in patria, cum maiori perfectione, non solum quoad intensionem, sed etiam quoad vim sanandi naturam humanam: quia non solum sanat eam secundum mentem, sicut in via, vt docet DIVVS THOMAS supra quæst. 109. art. 8. sed etiam secundum appetitum carnalem, vt etiam docet DIVVS THOMAS in eadem q. art. 9. ad 1. siue id pręstet ipsa gratia sola, siue cum alijs donis habitualibus quæ ad illam pertineant in illo statu, & similiter possumus addere duos alios effectus, pro statu vię, scilicet velle bonum, & perseuerare in bono; quia

B velle bonum, si sumatur pro *habituali propensione* ad bonum, est ipsa sanitas animæ, vt ex AVGVSTINO explicui art. præcedenti; si vero sumatur pro *actuali proposito* recte viuendi, & seruandi præcepta, præsupponit eandem sanitatem, ita vt sine ea haberi non possit, vt ibidem dixi; Et hæc ratio habet etiam vim respectu perseuerantiæ, quia quamuis ad eam requiratur speciale auxilium, distinctum à gratia habituali: tamen huiusmodi auxilium non datur, nisi præsupposita ipsa gratia habituali, vt explicui supra quæst. 109. art. 4. 9. & 10. Quare manet explicatum, qua ratione ex his quinque effectibus gratiæ, tres, scilicet primus; tertius, & quintus, sint effectus gratiæ habitualis, tanquam propriæ causæ: & reliqui duo, tanquam conditionis necessario requisitæ ex Dei institutione.

Et deinde etiam potest explicari, quo modo prædicti quinque effectus tribuantur gratiæ motionis actualis, Nam solum potest esse quantum

C ad hoc difficultas de primo, tertio, & vltimo: de quibus diximus, esse effectus gratiæ habitualis tanquam propriæ causæ; & ex his *primus*, si sumatur pro sanitate à peccato (vt de eo nunc loquimur) tribuitur quoad suam inchoationem ei, scilicet, quia Deus instituit, nullum adultum sanare à peccato, nisi supposita ex parte eius libera conuersione ad ipsam, quæ est effectus gratiæ actualis quoad conseruationem, & permanentiam, tanquam causę propriæ, vt docet D. THOMAS sup. q. 109. art. 9. in corp. & ad 1. & art. 10. & hoc modo tribuitur ei tertius effectus, non solum quia in multis casibus actus meritorius quoad suam substantiam non procedit efficienter ab habitibus supernaturalibus, vt explicui in solutione secundi argumenti dubij propositi in art. præcedenti sed etiam, quia, quando est supernaturalis, procedit à concursu actuali supernaturali, qui habet modum auxilij actualis; & tandem vltimus tribuitur ei tanquam causæ propriæ, quantum ad multa necessaria, vel ad conseruationem, vel ad perfectionem illius status, vt expresse docet D. THOMAS sup. q. 109.

art. 9. ad 1. vbi sic ait *in statu gratiæ, quando gratia erit omnino perfecta homo diuino auxilio indigebit.*

SECVNDO NOTANDVM, D. THOMAM adaptare diuisionem hanc vtrique gratiæ, hoc est habituali, & actuali, in ordine ad prædictos effectus duobus modis: scilicet, *aut* in ordine ad distinctos effectus, *aut* in ordine ad eundem effectum comparatum ad diuersos effectus, quorum aliqui sint ipso priores, & alij posteriores, vt satis est explicatum in vltima conclusione. Verum quia de hac diuisione, vt adaptatur gratiæ actuali, agemus in fine huius quæstionis, nunc solum est aduertendum circa eam, vt accommodatur gratiæ habituali, interdum eius membra ita sumi, vt gratia viæ, quantum ad primũ effectum, dicatur *præueniens*, & quantum ad secundum, vel alium posteriorẽ, dicatur *subsequens*; & interdum ita vt tota gratia viæ, etiã quoad vltimum effectum, dicatur *præueniens*, & sola gratia patriæ, dicatur *subsequens*; & vtroque modo (vt D. THO. in art. aduertit) videtur eam sumpsisse AVGVSTINVS to. 7. lib. de natura & gratia cap. 31. *priori* quidem, cum ita inquit, *præuenit autem vt sanemur, quia & subsequetur vt etiam sanati vegetemur*; *Posteriori* vero, cum statim subiungit *præuenit vt vocemur, subsequetur vt glorificemur, præuenit vt piè viuamus, subsequetur vt cũ illo semper viuamus*; de quo etiam videndus est D. THO. in solutione ad secundum huius articuli, & de veritate q. 27. art. 5. peculiariter in solutione ad sextum.

SED CONTRA diuisionem hanc sic explicatam de gratia habituali, VASQVEZ. to. 1. in primam partẽ, disputatione 88. cap. 10. & to. 2. in primam secundæ, disputatione 185. cap. 10. dicit, eam posse esse veram, & apud scholasticos valde vsitatam: nõ tamen esse iuxta mentem AVGVSTINI, & discipulorum eius; idque probat, *tum, quia* AVG. (vt constat ex eius epistola 105.) non disputauit contra Pelagium de gratia remissionis peccatorum, quæ est habitualis: sed de auxilio gratiæ Dei mouentis; ergo cum eam gratiam, de qua cum Pelagio contendit, diuiserit in præuenientem & subsequentem: sequitur, non esse secundum eius mentem diuisionem gratiæ habitualis in præuenientem & subsequentem, *tum etiam quia* verba ex AVGVSTINO adducta pro hac diuisione alium sensum habent, nam cum dicit, *præuenit vt sanemur*, non intelligit, ipsam sanationem à peccato esse effectũ formalem gratiæ præuenientis, sed auxilium gratiæ præueniẽs, vt ad iustificationem vel sanationem præparemur; & propterea non dixit, *præuenit sanando, sed præuenit vt sanemur*; Quare in omnibus illis verbis per gratiam *præuenientem* intelligitur gratia actualis præcedens iustificationem; & per *subsequentem* alia gratia etiam actualis, quę subsequatur iustificationem; & de hac gratia debent hæc exponi: *præuenit* scilicet iustificationem, *vt ad eam præparemur, subsequitur*, scilicet, ipsam iustificationem, vt bonis operibus in ea *vegetemur, præuenit vt vocemur* scilicet ad iustificationem, *subsequitur* scilicet *vt* in ea perseuerantes *glorificemur; præuenit vt piè viuamus* scilicet vsquequo iustificemur, *subsequitur*, scilicet iam iustificatos, *vt cum illo semper viuamus*; hoc est, vt in ea iustitia perseuerantes ad vitam perueniamus æternam.

VERVM QVAMVIS negari non possit, AVGVSTINVM in aliquibus locis explicuisse, diuisionem hanc de gratia actuali: tamen simul est etiam concedendum, ipsum in alijs locis accommodasse eam gratiæ habituali; ita vt hæc diuisio de vtraque gratia sit intelligenda ex AVGVSTINI sententia sicut articulo præcedenti dixi de diuisione gratiæ in operantem & cooperantem.

Et non obstat prima probatio partis oppositæ, *quia* (vt dixi in solutione confirmationis primi argumenti dubij in illo articulo, positi) non constat ex AVGVSTINI epistola 105. ipsam non habuisse controuersiam cum Pelagianis de gratia remissionis peccatorum: & tunc addo ex STAPLETONO li. 5. de iustificatione cap. 4. Pelagianos non concessisse gratiam habitualem qua interne iustificamur, sed omnino eam negasse, vt constat ex AVGVSTINO tom. 7. lib. de gratia Christi cap. 30. 36. & 47. & tom. 1. libr. 1. retractat cap. 42. quare si aliquando concesserunt gratiam remissionis peccatorum, non intellexerunt hoc nomine gratiam habitualem, sed solam remissionem peccatorum sine interna renouatione, quæ fit per infusionem gratiæ & virtutum supernaturalium; quod etiam videtur significare AVGVSTINVS to. 6. li. de heresibus c. vlt.

Neque etiam obstat secunda probatio, *quia* falsum est, verba illa AVGVSTINI non habere eum sensum, quem ex D. THOMA retulimus; nam in verbo *præuenit* intelligitur misericordia Dei, siue Deus vtens nobiscum misericordia; quoniam præcesserant hæc verba, *misericordia eius*, scilicet, Dei, *præuenit nos*, & statim sequitur, *præuenit autem vt sanemur* &c. & ita sensus est, *misericordia Dei præuenit nos* hoc est, dat nobis gratiam præuenientem, *vt sanemur* scilicet per eam, tanquam per causam formalem sanationis; quia hoc verbo significatur, finem, ob quem datur nobis gratia præueniens, esse, vt participemus suum effectum formalẽ, qui est sanari à peccato: vt, si diceretur, infundi animã corpori, vt viuificetur; non significaretur, finẽ, ob quem anima infunditur, esse vt corpus participet effectum alterius formæ, sed vt participet effectum formalem eiusdem animæ, qui est viuificari, aut esse viuum; & hoc sensu est intelligendum quod ex AVGVSTINO lib. de gratia & libero arbitrio cap. 17. retuli in argumento primo dubij positi art. præcedenti, *vt velimus, operatur incipiens* & postea *vt ergo velimus sine nobis operatur* hoc est, Deus dat nobis gratiam operantem in hunc finem, vt per eam, tanquam per formam, sanetur nostra voluntas: ita vt possimus habere propositũ seruandi præcepta; & eodem modo possunt exponi reliqua verba.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia gratis data conuenienter diuidatur ab Apostolo.

COMMENTARIVS.

CONCLVSIO *est affirmatiua quæ*, simul cũ titulo, intelligitur de diuisione gratiæ gratis datæ posita ab APOSTOLO 1. Cori. 12. & eius probatio cõsistit in ratione, propter quam Paulus illo loco has gratias, & nõ plures, neq; pauciores enumerauerit: quam D. THO. satis aperte explicat in litera, & in commentario ad illum locum lectione secunda & 2. 2. q. 171. in procemio.

Li.... id, quod solet obijci, de potestate ordinis ad conficiendum Sacramentum Eucharistiæ, vel conferendum absolutionem à peccatis, aut sacramentum ordinis: quoniam hæc potestas pertinet ad ministeria & officia ecclesiastica; & præterea quamuis fundetur in charactere, qui est qualitas supernaturalis infusa animæ à Deo supernaturaliter secundum rationem potentiæ: forte non importat vim aliquam physicè effectiuam, sed quasi designationem quandam moralem, quæ posset appellari potentia moralis ad exercendum hoc ministerium; & ideo non pertinet ad gratias gratis datas. Et omitto alias rationes, quas referunt BELLARMI. tom. 3. libr. 2. de gratia & libero arbitrio cap. 10 §. Quinto quæritur; & VALENTIA. 1. 2. disputatione 8. q. 3. puncto primo, in fine; apud quos etiam possunt videri alia, quæ contra sufficientiam huius diuisionis possunt obijci.

Solet etiam hic disputari, an gratia gratis datæ sint habitus vel auxilia actualia? sed hoc non posset accommodè explicari, nisi prius constet, quæ sit vna quæque earum in particulari, de quo non est nunc agendum, sed apud DIVVM THOMAM 2. 2. à quæstione 171. vsque ad 17.. vbi ipse agit de aliquibus earum & explicat difficultatem hanc: ex quo posset facile colligi, quid sit dicendum de reliquis.

ARTICVLVS V.

Vtrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

CONCLVSIO *gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.*

art. 9. ad 1. vbi sic ait *in statu gratiæ, quando gratia erit omnino perfecta homo diuino auxilio indigebit.*

SECVNDO NOTANDVM, D. THOMAM adaptare diuisionem hanc vtrique gratiæ, hoc est habituali, & actuali, in ordine ad prædictos effectus duobus modis: scilicet, *aut* in ordine ad distinctos effectus, *aut* in ordine ad eundem effectum comparatum ad diuersos effectus, quorum aliqui sint ipso priores, & alij posteriores, vt satis est explicatum in vltima conclusione. Verum quia de hac diuisione, vt adaptatur gratiæ actuali, agemus in fine huius quæstionis, nunc solum est aduertendum circa eam, vt accommodatur gratiæ habituali, interdum eius membra ita sumi, vt gratia viæ, quantum ad primũ effectum, dicatur *præueniens*, & quantum ad secundum, vel alium posteriorẽ, dicatur *subsequens*; & interdum ita vt tota gratia viæ, etiã quoad vltimum effectum, dicatur *præueniens*, & sola gratia patriæ, dicatur *subsequens*; & vtroque modo (vt D. THO. in art. aduertit) videtur eam sumpsisse AVGVSTINVS to. 7. lib. de natura & gratia cap. 31. *priori* quidem, cùm ita inquit, *præuenit autem vt sanemur, quia & subsequetur vt etiam sanati vegetemur; Posteriori* vero, cum statim subiungit *præuenit vt vocemur, subsequetur vt glorificemur, præuenit vt piè viuamus, subsequetur vt cũ illo semper viuamus*; de quo etiam videndus est D. THO. in solutione ad secundum huius articuli, & de veritate q. 27. art. 5. peculiariter in solutione ad sextum.

SED CONTRA diuisionem hanc sic explicatam de gratia habituali, VASQVEZ. to. 1. in primam partẽ, disputatione 88. cap. 10. & to. 2. in primam secundę, disputatione 185. cap. 10. dicit, eam posse esse veram, & apud scholasticos valde vsitatam: nõ tamen esse iuxta mentem AVGVSTINI, & discipulorum eius; idque probat, *tum, quia* AVG. (vt constat ex eius epistola 105.) non disputauit contra Pelagium de gratia remissionis peccatorum, quæ est habitualis: sed de auxilio gratiæ Dei mouentis; ergo cum eam gratiam, de qua cum Pelagio contendit, diuiserit in præuenientem & subsequentem: sequitur, non esse secundum eius mentem diuisionem gratiæ habitualis in pręuenientem & subsequentem, *tum etiam quia* verba ex AVGVSTINO adducta pro hac diuisione alium sensum habent, nam cum dicit, *præuenit vt sanemur*, non intelligit, ipsam sanationem à peccato esse effectũ formalem gratiæ præuenientis, sed auxilium gratiæ præueniẽs, vt ad iustificationem vel sanationem præparemur; & propterea non dixit, *præuenit sanando, sed præuenit vt sanemur*; Quare in omnibus illis verbis per gratiam *præuenientem* intelligitur gratia actualis præcedens iustificationem; & per *subsequentem* alia gratia etiam actualis, quę subsequatur iustificationem; & de hac gratia debent hæc exponi: *præuenit* scilicet iustificationem, *vt ad eam præparemur, subsequitur*, scilicet, ipsam iustificationem, vt bonis operibus in ea *vegetemur, præuenit vt vocemur* scilicet ad iustificationem, *subsequitur* scilicet *vt* in ea perseuerantes *glorificemur; præuenit vt piè viuamus* scilicet vsquequo iustificemur, *subsequitur*, scilicet iam iustificatos, *vt cum illo semper viuamus*; hoc est, vt in ea iustitia perseuerantes ad vitam perueniamus æternam.

VERVM QVAMVIS negari non possit, AVGVSTINVM in aliquibus locis explicuisse, diuisionem hanc de gratia actuali: tamen simul est etiam concedendum, ipsum in alijs locis accommodasse eam gratiæ habituali; ita vt hæc diuisio de vtraque gratia sit intelligenda ex AVGVSTINI sententia sicut articulo præcedenti dixi de diuisione gratiæ in operantem & cooperantem.

Et non obstat prima probatio partis oppositæ, *quia* (vt dixi in solutione confirmationis primi argumenti dubij in illo articulo, positi) non constat ex AVGVSTINI epistola 105. ipsam non habuisse controuersiam cum Pelagianis de gratia remissionis peccatorum: & tunc addo ex STAPLETONO li. 5. de iustificatioñe cap. 4. Pelagianos non concessisse gratiam habitualem qua interne iustificamur, sed omnino eam negasse; vt constat ex AVGVSTINO tom. 7. lib. de gratia Christi cap. 30. 36 & 47. & tom. 1. libr. 2. retractat cap. 42. quare si aliquando concesserunt gratiam remissionis peccatorum, non intellexerunt hoc nomine gratiam habitualem, sed solam remissionem peccatorum sine interna renouatione, quæ fit per infusionem gratiæ & virtutum supernaturalium; quod etiam videtur significare AVGVSTINVS to. 6. li. de heresibus c. vlt.

Neque etiam obstat secunda probatio, *quia* falsum est, verba illa AVGVSTINI non habere eum sensum, quem ex D. THOMA retulimus; nam in verbo *præuenit* intelligitur misericordia Dei, siue Deus vtens nobiscum misericordia; quoniam pręcesserant hæc verba, *misericordia eius*, scilicet, Dei, *præuenit nos*, & statim sequitur, *præuenit autem vt sanemur* &c. & ita sensus est, *misericordia Dei præuenit nos* hoc est, dat nobis gratiam præuenientem, *vt sanemur* scilicet per eam, tanquam per causam formalem sanationis; quia hoc verbo significatur, finem, ob quem datur nobis gratia præueniens, esse, vt participemus suum effectum formalẽ, qui est sanari à peccato: vt, si diceretur, infundi animã corpori, vt viuificetur; non significaretur, finẽ, ob quem anima infunditur, esse vt corpus participet effectum alterius formæ, sed vt participet effectum formalem eiusdem animæ, qui est viuificari, aut esse viuum; & hoc sensu est intelligendum quod ex AVGVSTINO lib. de gratia & libero arbitrio cap. 17. retuli in argumento primo dubij positi art. pręcedenti, *vt velimus, operatur incipiens* & postea *vt ergo velimus sine nobis operatur* hoc est, Deus dat nobis gratiam operantem in hunc finem, vt per eam, tanquam per formam, sanetur nostra voluntas: ita vt possimus habere propositũ seruandi præcepta; & eodem modo possunt exponi reliqua verba.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia gratis data conuenienter diuidatur ab Apostolo.

COMMENTARIVS.

CONCLVSIO *est affirmatiua quæ*, simul cũ titulo, intelligitur de diuisione gratię gratis datę posita ab APOSTOLO 1. Cori. 12. & eius probatio cõsistit in ratione, propter quam Paulus illo loco has gratias, & nõ plures, neq; pauciores enumerauerit: quam D. THO. satis aperte explicat in litera, & in commentario ad illum locum lectione secunda & 2. 2. q. 171. in proœmio.

Ex quo etiam patet ad id, quod solet obijci, de potestate ordinis, ad conficiendum Sacramentum Eucharistiæ, vel conferendum absolutionem à peccatis, aut sacramentum ordinis: quoniam hæc potestas pertinet ad ministeria & officia ecclesiastica; & præterea quamuis fundetur in charactere, qui est qualitas supernaturalis infusa animæ à Deo supernaturaliter secundum rationem potentiæ: forte non importat vim aliquam physicè effectiuam, sed quasi designationem quandam moralem, quæ posset appellari potentia moralis ad exercendum hoc ministerium; & ideo non pertinet ad gratias gratis datas. Et omitto alias rationes, quas referunt BELLARMI. tom. 3. libr. 1. de gratia & libero arbitrio cap. 10. §. Quinto quæritur; & VALENTIA. 1. 2. disputatione 8. q. 3. puncto primo, in fine; apud quos etiam possunt videri alia, quæ contra sufficientiam huius diuisionis possunt obijci.

Solet etiam hic disputari, *an gratiæ gratis datæ sint habitus vel auxilia actualia?* sed hoc non potest accommodè explicari, nisi prius constet, quid sit vna quæque earum in particulari, de quo non est nunc agendum, sed apud DIVVM THOMAM 2. 2. à quæstione 171. vsque ad 178 vbi ipse agit de aliquibus earum & explicat difficultatem hanc: ex quo posset facile colligi, quid sit dicendum de reliquis.

ARTICVLVS V.

Vtrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

CONCLVSIO *gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.*

TRACTATVS

DE GRATIA ACTVALI PERTINENTE AD GRATIAM GRATVM FACIENTEM.

PROÆMIOLVM.

QVoniam diuisio gratiæ in habitualem & actualem est communis gratiæ gratum facienti & gratiæ gratis datæ; vt de priori constat ex 2. & 3. artic. huius quæstionis, vbi cum D. THOMA diximus, diuisiones gratiæ gratum facientis ibidem explicatas posse indifferenter adaptari & gratiæ habituali & actuali; & de posteriori, ex art. 4. vbi à nobis est suppositum vt certum gratiam gratis datam posse habere rationem habitus & auxilij actualis: ideo in hoc titulo proponitur agendum determinatè de gratia actuali pertinente ad gratiam gratum facientem, vt excludatur gratia actualis, quæ pertinet ad gratias gratis datas & est valde distincta ab ea, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. De hac autem tria sumus explicaturi scilicet, quæ sit eius propria ratio & natura quas habeat species siue partes, & quomodo, huiusmodi partes comparantur inter se: & quamuis vt hæc exactè explicarentur oporteret plura dubia disputare; nos tamen breuitati consulentes, reducemus ad quatuor dubia præcipuas difficultates huius materię.

PRIMVM DVBIVM.

Quid sit gratia actualis.

§. 1. *Explicatio & sensus tituli.*

AD TITVLI explicationem, *Nota primò*, nomine gratiæ intelligi id, quod sine vllo debito aut meriti, aut connaturalitatis datur naturæ humanę ad rectè viuendum, sicut oportet ad consequendum finem supernaturalem, qui est æterna beatitudo: hoc est, ad resistendum tentationibus, & vitandum peccata, & adimplendum præcepta. Et quamuis hoc possit intelligi de omnibus simul, aut per longum tempus, siue vsque ad finem vitæ; hoc est, de vitatione peccatorum mortalium, aut omnium collectiuè, aut per longum tẽpus, aut per totam vitam: nos tamen solum agimus de eo, quod datur in ordine ad singulos actus, vel ad vitandum singula peccata; quia de eo, quod datur ad vitandum omnia peccata mortalia collectiuè sumpta, vel per longum tempus, vel vsque ad finem vitæ, iam explicuimus in quo consistat, suprà. q.109. art. 4. 8. 9. & 10. Neque solum agimus de hac gratia in ordine ad actus supernaturales virtutum infusarum, & ad vitandum peccata

A contra præcepta supernaturalia. Sed etiam in ordine ad actus bonos moraliter, & ad vitandũ peccata contra præcepta purè naturalia; siue requiratur ad singulos ex his actibus & ad vitandum singula peccata, & ad vincendũ singulas tentationes, vt aliqui volunt: siue (quod probabilius existimo) non requiratur quidem, sed detur tamen ex Dei benignitate & misericordia.

B SECVNDO NOTANDVM, cum hæc gratia appellatur actualis, significari, eam non habere modum essendi permanentem, & instar habitus sed facile mobilem, & transeuntem: quare sensus tituli est, *in qua posita sit & consistat hæc gratia, quæ sine vllo debito datur, aut potest dari transeunter ad vitandum singula peccata cõtra præcepta siue supernaturalia siue purè naturalia, & exercẽdum singulos actus, siue supernaturales, siue bonos tantum moraliter.*

C IN QVA RE certum est apud omnes, dari hãc gratiam actualem, distinctam ab habitibus virtutũ infusarum, qui solum (inter habitus huius status) habent rationem gratiæ: quia habitus acquisiti sunt debiti titulo cõnaturalitatis actibus, (per quos acquiruntur) aut tanquã suis causis efficientibus aut tanquã dispositionibus, & probatur esse cõcedendam hãc gratiã, quia in scriptura sæpe dicitur, nos moueri actu à Deo specialiter ad huiusmodi opera, vt Ioan. 6. *nemo potest venire ad me, nisi pater, (qui misit*

misit me, traxerit eum Threnor. 5. *conuerte nos Domine ad te, & conuertemur,* Ezechiel. 36. *faciā vt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis, & operemini*, & ad hoc pertinēt omnia loca, ex quibus colligitur, nostra opera bona, præsertim illa, quæ conducunt aliquo modo ad pietatē, & ad cōsequēdū ęternam vitā, fieri virtute diuinæ gratiæ: vt Ioā. 15. *sine me nihil potestis facere*, Item illa, quibus significatur, actum alicuius virtutis esse in nobis à Deo, vt de fide dicitur ad Philip. 1. *vobis datum est, nō solū vt in eum credatis, sed etiam vt pro illo patiamini*; & de pœnitentia Actor. 11. *ergo & gentibus dedit Deus pœnitentiam ad vitam*. Probatur etiam ratione desumpta ex D. Tho. sup. q. 109 art. 1. res aliæ creatæ respectu suorum finium naturalium, non solum habent à Deo formas, & perfectiones permanentes, quæ sint principia operationum, quibus tendant in tales fines: sed etiā mouētur ab ipso ad huiusmodi operationes; ergo similiter creatura rationalis in ordine ad finē supernaturalē æternæ beatitudinis, non solū habet à Deo virtutes habituales, quæ sint principia operationū, quibus tēdant in eū finē; sed etiā mouētur ab ipso ad huiusmodi operationes, atque adeo recipiunt gratiam actualem; quia hæc motio habet rationem gratiæ actualis.

§. 2. *Variæ sententiæ Theologorum proponuntur.*

SED QVAMVIS in hoc cōueniant omnes Theologi: tamē de eo, in quo hæc gratia actualis cōsistat, variæ sunt eorū sententiæ. PRIMA est eorum, qui dicunt, eā consistere in speciali Dei concursu, quo Deus est causa in nobis prędictarum actionū: & hi appellant hunc concursū *specialem*, vt distinguant eum à *generali*, qui nō pertinet ad ordinem gratiæ, cum sit aliquo modo debitus causis creatis, scilicet ex suppositione diuinæ prouidentiæ. Hanc sententiam sequuntur CAPRE. in 2. d. 25. q. vnica art. 1. conclusione secūda & art. 3. in solutionibus ad argumenta contra eandē conclusionem; CONRARD. 1. 2. q. 109. art. 1. & 6. CASALIA prima parte de iustitia quadruparti c. 7. §. *hac de huiusmodi re* & SOTVS lib. 1. de natura & gratia cap. 2. & 16. & probatur hæc sententia authoritate D. THO. qui 1. 2. q. 109. art. 1. dicit, creaturam intellectualem, & quodcumque agens creatum in sua actione depēdere à Deo, quantum ad duo: scilicet, quantum ad perfectionē, siue formam, per quam agit, quia habet eam à Deo, vt à causa efficiente & conseruāte; & quantum ad *motionem* ad agendum, quia ab ipso mouetur ad agendum; & ex hac doctrina dicunt hi authores, colligi hanc sententiam: quia *imprimis* D. THO. *per hanc motionem* intelligit actualem cōcursum Dei, ad ipsam actionem, *tum quia* alias omnino pretermisisset eum, atq; adeo non explicuisset sufficiēter dependentiā agentis creati in sua actione à Deo, *tum etiā quia* non apparet, quid aliud potuerit intelligere; & *tandem, quia* comparat eam cū concursu corporis cœlestis ad motus corporū inferiorum; Et *deinde*, per hunc concursum intelligit *auxilium Dei*, quia in hoc articulo & in sequenti appellat ipsum *auxilium diuinū*, quo Deus mouet intellectum, & hominē ad agendum. Et art. 3. & 4. appellat *auxilium Dei mouentis* ad diligendum Deū naturaliter supra omnia, & ad mandata implenda *& tandem* hoc auxilium Dei mouētis appellat *auxilium gratuitū*, vel gratiæ articulo sexto respectu

A præparationis ad gratiā habitualem: quia hæc pręparatio excedit vires naturæ humanæ; & art. 9. respectu hominis in statu naturæ corruptæ, sanati per gratiam habitualem; vbi expresse assignat duplicem huius rei rationem: *vnam generalē*, scilicet, quia nulla res creata potest in quemcumq; actum prodire, nisi virtute motionis diuinæ; & *alterā specialē*, scilicet, quia homo in statu naturæ corruptæ, quamuis per gratiam sanetur quoad mentem, non sanatur quoad corruptionem carnis. Quare cū D. THOM. hunc concursum Dei specialem, qui est ad actus excedentes facultatem naturæ humanæ, appellet *auxilium gratiæ*, sequitur iuxta ipsius sententiam gratiā actualem Dei consistere in huiusmodi concursu speciali.

Et confir. quia quæstione 110. art. 2. referens doctrinam hanc de duplici gratia Dei, adiuuante hominem, scilicet habituali, & habente modū motionis, qua anima hominis à Deo mouetur ad aliquod cognoscendum, vel volendum, vel agendum, dicit hanc non esse qualitatem, sed motum quendā animæ, quia *actus mouentis in moto, est motus*, vt dicitur

B in 3. phisic. constat autem hunc motum, vt tenet se ex parte Dei, non esse aliud quā specialē & gratuitū concursum Dei ad eundem motum siue actum.

SECVNDA SENTENTIA est aliorū, qui dicūt, gratiam actualem, siue auxilium speciale, vt distinguitur à gratia habituali, esse motionē Dei, qua homo ad operationes, quæ naturā suam aliquo modo superant, adiuuatur: hāc sequitur BELLARMI. to. 7. li. 1. de gratia, & libero arbitrio, c. 30. §. *tertia partitio*, & videtur cum eo consentire VALENTIA in primā secundę disputatione 8. q. 3. pūcto secūdo, in principio; & quāuis hæc sentētia quoad voces differat à præcedenti, quia nomē *motionis* differt à nomine *concursus*: tamē quoad res significatas, vt explicantur ab his authoribus, nō satis differt, quia BELLA. hanc *motionē*, appellat *auxilium speciale*, & cōparat ipsum cū auxilio generali, quo Deus concurrit ad operationes omnium causarū secundarū & constituit duplex discrimen inter hæc duo auxilia, quæ nos postea referemus; & VALENT. probat suā sententiam ex doctrina D. THO. quam pro præcedenti sententia adduximus, ex q. 109. art. 1.

C *Et fundamentum* eorum est, quia gratia actualis differt ab habituali, & non potest explicari in quo differat, nisi quia hæc consistit in habitu, & illa in motione actuali.

Confirm. ex illo modo loquendi, *Deus facit vt faciamus, & vt velimus*, qui colligitur ex AVG. to. 4. li. 1. ad Simplician. q. 2. to. 7. lib. de gratia & libero arbitrio, cap. 6. & 17. quia ex hoc videtur sequi, initium gratiæ debere constitui in motione, qua Deus nos moueat ad operandum.

TERTIA SENTENTIA est, quā sequitur VASQVEZ. to. 1. in primā partē, disputatione 88. c. 6. & 9. & to. 2. in primam secundæ, disputatione 185. in eisdē capitibus, vbi dicit, gratiā actualem consistere in sancta, & pia cogitatione, & in affectu, siue motu voluntatis ad bonū, orto ex eadem cogitatione, antecedenter ad omnem nostram deliberationem: & propterea motum voluntatis appellat *subitum & indeliberatum*; addit tamen in fine capitis 7. cogitationem quam appellat *illustrationem*, ex parte intellectus, solere naturaliter excitare affectum ante deliberationem, licet id nō semper accidat: quare in eo casu videtur constituere gratiam actualem in

sola

sola illustratione intellectus Dei in hac sententia, A licet non tam explicata conueniunt ALF. DE CASTRO li. 7. aduersus hæreses verbo *gratia*, hæresi 1. assertione 3. vbi dicit, speciale auxilium, quod ipse arbitratur requiri, vt nostrum liberum arbitriũ possit bonũ aliquod operari, consistere in *præcedente aliqua monitione, aut attractione, aut inspiratione, quam Deus mere gratis, quibus ipsi placet donat*. & inferius in solutione ad secundam obiectionem Pelagianorum, dicit, consistere *in monitione, præuentione & excitatione, aut exhortatione, qua Deus monet voluntatẽ nostram*. Dæcanus art. 7 §. *& potest homo per liberũ arbitrium*, vbi gratiam, quam ipse appellat *semẽ sanctæ vitæ & operum pietatis*, dicit consistere *in quibusdam actibus primis intellectus & voluntatis, qui sũt cogitatio salutaris & complacẽtia siue affectio boni & placendi Deo*; & postea, hos actus dicit *antecedere nostram deliberationem & consultationem tanquam eius principia* DRIEDO. lib. 1. de gratia & libero arbitrio tract. 2 cap. 2. parte prima, parum ante finem, vbi dixit *gratiam hanc esse internam motionem, vocationẽ Dei, suasionem, inspirationem & id* genus alia. Molina in concord. ad art. 13 quæstionis 14. disp. 8. 40. & 45. B & Cunerus li. de gratia Christi c. 11 & 13. & omitto VEGAM, quia (vt dicã dubio sequenti) male explicat, quales sint huiusmodi actus indeliberati intellectus, & voluntatis, in quibus etiam dicit consistere gratiam actualem.

Fundamentum huius sententiæ est, quia gratia actualis est, sine qua non possumus recte vouere, neque operari, sicut oportet ad consequendum æternam beatitudinem, vt dixi in primo notabili, posito ad explicationem tituli: ergo consistit in prædictis illustrationibus intellectus, & inspirationibus, siue motibus voluntatis; probatur *hac consequentia* testimonijs sanctorum, & peculiariter in quibus dicitur, non posse hominem operari, sicut oportet ad cõsequendum remissionem peccatorum, & æternã vitam, nisi à Deo præueniatur per hos motus intellectus, & voluntatis, nam Prosper lib. 1. de vocatione gentium, cap. 26 aut secundum aliam diuisionem cap. 9. vt doceat, gratiam Dei in iustificatione præminere, hoc est præuenire, & primum bonum tenere, sic ait: *gratia quidem Dei in omnibus iustificationibus principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque illuminando, & fidei affectionibus imbuendo.* C Vbi nullũ aliud principium bonarum operationum, pertinẽs ad gratiam, constituit; præter illustrationes intellectus & affectus voluntatis & hoc principium docet esse ante omnem iustificationem, & consensum volũtatis, & paulo inferius in eodẽ capite ita inquit: *Ipsa gratia hoc omni genere medendi atque auxiliandi agit, in eo quẽ vocat, primam sibi receptricem & famulam donorum suorum praparet voluntatem, vbi* etiam primũ auxilium gratiæ constituit in gratia vocante, per quam dicit præparari volũtatem ad cõsentiendum; & in principio capitis 22. aut secundum aliam diuisionem, paucis interpositis in eodem cap. 90. explicat gratiã, ex qua generatur liber cõsensus volũtatis, his verbis: *Hũc antẽ cõsẽsum nõ solũ cohortatio prædicãtiũ, & incitamenta doctrinæ: sed & metus gignit; propter quod scriptũ est. principiũ sapiẽtiæ timor Domini, quantuslibet terroribus inferatur, non aliud agit, quam vt, quem fecerit timentem, faciat & volentem*: nec solum volentem, sed etiam sapientem. vbi per *incitamenta doctrinæ*, intelligit etiam illustrationes internas intellectus, & per *timorem*, affectum voluntatis, qui sequitur ex eisdẽ illustrationibus, & BERNAR. tract. de gratia & libero arbitrio fol. vlt. explicans simul hæc duo testimonia 2. ad Corin. 3. *non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*; ad Philip. 2. *Deus est, qui operatur in vobis, & velle, & perficere*; sic ait: *Si ergo Deus tria hæc* (hoc est, bonum cogitare, velle, perficere) *operatur in nobis, primum profecto sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos facit; siquidem immittendo bonam cogitationem nos præuenit; immutando etiam malam voluntatem, sibi per consensum iungit; ministrando etiam consensui facultatem foris per apertum opus nostrum internus opifex innotescit*. & inferius, *ipsa* (scilicet gratia Dei) *liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum: sanat, cum immutat affectum; roborat, vt producat ad actũ; seruat ne sentiant defectum*. vbi BERNARDVS totam gratiam actualem, qua Deus nos præuenit, vt possimus consentire, & bene operari constituit in cogitatione, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Et AVG. to. 3. lib. de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 21, ita inquit, *manet itaque ad quærendam salutem arbitrij libertas, id est, rationalis voluntas: sed admonẽte prius Deo, & inuitante ad salutem, vt vel eligat, vel sequatur, vel agat occasione salutis*. hoc est, inspiratione Dei & cap. 26. *præparatur voluntas à Domino: &, vt boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda filiorum* & cap. 27. *ita Deus in cordibus hominum, atque in ipso libero operatur arbitrio; vt sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit*. Vbi AVG. eam gratiam, qua præuenti possumus bene operari, constituit solum in diuina inspiratione, & in sancta cogitatione. *Di*ces librum illum, (vt constat ex censura Theologorum Louaniensium ei apposita,) non esse AVG. sed GENNADII, qui cũ Semipelagianis sensit. *Sed contra*, quia idem dicit AVG. tom. 3. lib. de spiritu & littera ca. 34. Vbi sic ait: *Visorum suasionibus agit Deus vt velimus, & vt credamus siue extrinsecus per euangelicas exhortationes, siue intrinsecus, vbi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem: sed consentire, vel dissentire propriæ voluntatis est. His ergo modis, Deus agit cum anima rationali, vt ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio, vel vocatio cui credat &c.*

Confirmatur, quia verba, quæ retulimus ex c. 26. & 27. habẽtur in epistola CÆLESINI primi ad Galliarũ episcopos, quæ est octaua, aut secũdum aliam diuisionem 1. c. 8. & 9. vbi referuntur ex ZOZIMO Papa in epistola ad totius orbis episcopos: & ex ipso additur, omnia bona opera nostra referenda esse in Deum, vt in auctorem suum, quia procedunt ex eius instinctu; fuisseq; hoc tanta veneratione susceptum ab Afris episcopis vt ad eũdem rescripserint, *se ex eo intellexisse, illos, qui contra Dei adiutorium extollunt liberi arbitrij libertatem, tãquam districto gladio amputari*; vbi satis aperte significatur, gratiam, quæ necessaria est ad bene operandum consistere in instinctu hoc est in inspiratione Dei.

§. 3. *Gratiam actualem non consistere in concursu speciali tantum.*

PRIMA CONCLVSIO. *Gratia actualis, quæ ex parte principij, hoc est liberi arbitrij, datur nobis ad nostras operationes, non consistit in concursu actuali Dei ad easdem operationes, siue generali, siue speciali & pertinente*

tinere ad ordinẽ gratiæ. Ad huius cõclusionis explicationẽ & probationẽ NOTANDVM PRIMO, distingui à Theologis duplicis generis actus nostri liberi arbitrij: quia *quidã sunt supernaturales ex proprio genere*, qui ideo ita vocantur, quia ex proprio genere excedũt vires naturæ humanæ, ita vt per eas solas, etiãsi considerentur in natura sana & integra, sine eleuatione ad finẽ supernaturalẽ, non possint fieri; quales sunt actus virtutũ Theologicarum, scilicet fidei, spei & charitatis; neq; modo disputo, an huiusmodi actibus conueniat, esse supernaturales secundũ suam substantiã & speciem primã, & substãtialẽ; vel potius secundum aliquẽ modũ, aut speciẽ quasi secundariã: quamuis mihi primũ horum videatur nõ solũ probabilius, sed etiã valde certum. *Alij vero sũt ex proprio genere naturales*, qui ideo ita appellantur, quia quantum est ex propria natura non excedũt vires naturæ humanæ, sed posũt fieri per eas consideratas sine vlla eleuatione ad finem supernaturalem.

SECVNDO NOTANDVM, nullũ ex his actibus posse fieri sine immediato Dei cõcursu & influxu in eius entitatẽ: quia cũ quicumq; actus noster sit ens per participationem, necesse est, vt habeat esse ab ente per essentiam, quod est, accipere esse depẽdens ab eius concursu & influxu actuali. Verum in hoc cõcursu respectu horum actuum est duplex discrimẽ *vnum* secundum rem & *vnum* quoad nomẽ, quia *respectu actuum supernaturalium*, concursus etiã est supernaturalis, & gratia, & appellatur *specialis*; & *respectu naturalium* est naturalis, & non habet rationem gratiæ (saltem quando tales actus nõ excedũt vires connaturales liberi arbitrij) & appellatur *generalis*; & ratio vtriusq; discriminis *secundũ* rem est, quia concursus Dei ad actus nostri liberi arbitrij, si sumatur *passiuè*, non est aliud, quàm ipsa entitas actus, vt depẽdens, & data à Deo: & ideo debet esse eiusdẽ ordinis cũ ea; si vero sumatur *actiuè*, est actio, qua Deus eisdẽ actibus, vt procedũt à libero arbitrio, dat esse; & hęc actio, etiamsi sit formaliter immanens in Deo, (vt vult D. THO.) debet esse proportionata entitati actuũ, & virtuti, secundum quam liberum arbitrium eos efficit, & ideo debet esse eiusdem ordinis quoad naturalitatẽ, vel supernaturalitatem, cum entitate actuum, & cum virtute, secũdum quam liberum arbitrium est eorum causa: & eodem modo habet rationẽ gratiæ, aut debiti respectu eiusdem liberi arbitrij: dico autẽ hunc concursum *non habere rationẽ gratiæ* respectu actuũ naturaliũ, quãdo tales actus nõ excedũt proprias & connaturales vires liberi arbitrij: quia eo modo, quo excedũt eas, scilicet aut simpliciter, (vt quidã dicunt de quocũq; actu bono moraliter) aut saltẽ quoad maiorẽ facilitatem, est etiam ipse cõcursus nõ debitus libero arbitrio; & excõsequẽti habet rationẽ gratiæ. Et ex his patet ratio discriminis *quoad appellationem*, seu nomen; quia *prior modus cõcurrẽdi* cõuenit Deo, & est absolute prima causa totius entitatis creatę, & ideo appellatur *generalis*, scilicet ad totã latitudinẽ entis creati; *posterior* tamẽ cõuenit ipsi vt est speciali modo prima causa, hoc est, vt est causa effectuũ supernaturaliũ, & pertinentium ad ordinem gratiæ, & ideo appellatur *specialis*, scilicet respectu particularis ordinis horum effectuum.

TERTIO NOTANDVM, præter hũc cõcursũ Dei, qui est immediatus influxus in entitatem alicuius

A actus; requiri virtutẽ, quæ à Deo superaddatur gratuitò, & sine vllo debito (tã meriti, quã connaturalitatis) ipso libero arbitrio ad omnẽ actũ excedẽtẽ ipsius vires naturales; Potest autẽ aliqua singularis operatio duobus modis superare vires naturales liberi arbitrij: *primo simpliciter & absolute*, vt si operatio ex genere suo sit altioris ordinis, quàm sint vires naturales liberi arbitrij; quales (vt dixi in primo notabili) sunt operationes, quæ ex suo genere sunt supernaturales, & iuxta aliquorũ sententiam, etiã, sunt huius generis quęcũq; operationes bonæ moraliter, vel quæ nõ possunt fieri sine victoria alicuius tẽtationis, vel saltẽ quæ insignẽ cõtinent difficultatẽ: quia quãuis huiusmodi operationes non sint ordinis supernaturalis, superãt omnino (iuxta suã sẽtẽtiã) vires naturales liberi arbitrij; & ideo ipsi cẽsent, ad tales operationes requiri ex parte liberi arbitrij virtutẽ, quæ quamuis nõ sit supernaturalis secundũ substantiã, habet tamen rationem gratiæ, in quantũ nõ est debita ipsi libero arbitrio; *secundo nõ simpliciter, sed quoad facultatẽ*, quales (iuxta magis cõmunem sententiã) sunt operationes bonę moraliter, quæ insignem cõtinent difficultatem saltem

B respectu hominis existentis in statu naturæ corruptæ; & ratio huius est, quia in vtroq; casu deest libero arbitrio considerato quoad ea, quę habet ex sua natura, virtus actiua proportionata, effectui.

ET EX HIS CONSTAT, sensum huius conclusionis esse, gratiã actualem sũptã pro virtute actiua, quæ superadditur libero arbitrio, vt est principium nostrarũ operationum; non consistere in cõcursu, & influxu immediato Dei, siue generali, siue speciali ad entitatem earumdem operationum; & in hoc sensu debent eam concedere authores citati pro tertia sententia: quia certum est, illustrationes & inspirationes internas distingui ab actuali concursu Dei ad operationes, ad quas ipsæ inspirationes ordinantur; & expresse eam concedunt CVNERVS tractatu citato de gratia Christi cap. 7. parum à principio, & SVAREZ in opusculis libr. 3. de auxilijs diuinæ gratiæ cap. 3. & probatur, quia concursus ita sumptus non dat virtutem libero arbitrio, per quam possit

C elicere suas operationes: ergo neque est gratia actualis, quæ ex parte liberi arbitrij datur nobis in ordine ad nostras operationes; *consequentia* patet, quia non potest explicari, quem effectum habeat in libero arbitrio gratia, quæ ponitur ex parte eius, nisi dare ipsi virtutem ad operandum, quam secundum se non habet; & *antecedens* probatur, quia concursus hic consistit in influxu immediato in operationem, vt cõstat ex secundo notabili; ergo non dat libero, arbitrio virtutem ad operandum.

Confirmatur; quia vel concursus Dei sumitur *actiue* vel *passiue*, si sumatu r*actiue*, est actio, qua Deus producit operationem liberi arbitrij; & hæc, *si sit formaliter immanens* in Deo, (vt vult DIVVS THOMAS) non potest habere rationem gratiæ creatæ, de qua sola nunc loquimur: imo quamuis consideretur vt terminata per effectum vel quoad habitudinem rationis ad ipsum, non datur libero arbitrio vt virtus, per quam agit: *si tamen* (vt alij volunt) *sit formaliter transiens*, identificabitur cum passione, & cum operatione producta, atque

adeo

Deo non poterit præsupponi ex parte sui princi- A pij, tanquam virtus eius; & propter hanc ratio nem non potest dici, concursum Dei in hoc casu *sumi passiuè*; quia cõcursus ita sumptus nõ est aliud, quam dependentia effectus à principio efficienti, & ex consequenti, non potest præsupponi vt virtus effectiua ex parte alicuius principij sui.

Ad hoc solet responderi duobus modis: nam primo dicunt aliqui hunc Dei concursum posse vtrumque præstare, scilicet, & dare per modum actionis entitatem operationi, & per modum formæ dare libero arbitrio virtutem ad exercendũ eandem operationem, sicut idem calor, qui est in ferro, producit efficienter calorem in alio subiecto; & in genere causæ formalis dat ipsi ferro virtutem ad producendum eundem calorem.

Sed contra, quia quamuis hoc admittatur in forma, quę est principium actionis: nõ potest defendi in actione quę est productio effectus; quod sic probo; calor prius tempore, aut saltẽ natura, informat suum subiectum, quam producat calorem in alio subiecto: ergo datur sufficiẽs prioritas, inter caloris informationẽ & efficientiam, ad hoc, vt possit calor B informare prius suũ subiectum, atque adeo dare ei virtutem ad calefaciendum, quæ simul cũ eo producat efficienter alium calorem; At vero productio alicuius effectus non informat prius, neque tempore, neque natura, suum subiectum, quam producat effectum: cum negare intelligi possit productio, secũdum propriã rationem productionis, sine termino producto; ergo nõ datur sufficiẽs prioritas inter huiusmodi productionis informationẽ, & efficientiã, ad hoc, vt productio prius informet suũ subiectum, atque adeo det ei virtutem actiuam, quæ cõcurrit efficienter ad effectum.

Cõfirm. primo, quia actio vt productio sui effectus, nõ potest prius natura suum subiectum informare, quam concurrat efficienter ad talem effectũ: ergo non potest dare suo subiecto virtutẽ ad producẽdũ eundem effectum; *antecedens* patet; quia productio non potest intelligi sine termino producto, & ex consequẽti nullo genere prioritatis, etiã naturę, potest præsupponi ex parte principij productiui talis effectus; & *consequentia* probatur, quia virtus actiua ex parte principij debet præsupponi saltem ordine C naturæ, ad effectum,

Confir. secundo, quia influxus immediatus in operationem transeuntem alicuius causæ creatæ non præsupponitur ex parte ipsius causæ, tanquam virtus eius ad operandum: ergo neque influxus immediatus in actionem immanentem liberi arbitrij præsupponitur ex parte eiusdem liberi arbitrij, vt est principium eiusdem actionis; patet *consequentia*, quia in vtroque casu est eadem ratio, propter quam influxus in actionem non possit præsupponi tanquam virtus actiua in suo principio: scilicet, quia huiusmodi influxus, sicut & suus effectus, est posterior principio completo quoad totam suam virtutem actiuam.

§ 4. *An cõcursus specialis Dei detur in ipsam potentiam; aut in eius actionem tantum.*

Secundo respondent *alij*, supponi falsum in hoc argumento, scilicet, concursum Dei esse solum influxum immediatum in operationem liberi arbitrij: quia antecedenter saltem ordine naturæ ad operationem, est influxus in ipsum liberum arbitrium, quo mouetur & applicatur, & ex consequenti redditur potentius ad agendum.

Sed neque hæc solutio est sufficiens & contra eius fundamentum de hoc influxu in liberum arbitrium disputant late Molina in concordia ad artic 13. quæstionis 14. disputatione 26. & quatuor sequentibus Bellarmi. to. 5. libr. 4. de gratia & libero arbitrio cap. 14. Svarez in opusculis libr. 1. de concursu Dei, à capite 5. vsque ad 11. Vasquez tom. 1. in 1. 2. disputatione 185. cap. 4. & Fonseca libr. 6. methaph. cap. 2. q. 5. sectione 8. 9. & 10. & 13. Ergo hoc vnico argumento ipsum impugno: *vel* hic influxus in liberum arbitrium, vt præsupponitur tanquam principium ad suas operationes, requiritur ratione gratiæ actualis, quæ datur antecedenter ad easdem operationes, scilicet quia hæc gratia consistit adæquate in tali influxu aut saltem non est completa sine eo, *vel* ratione propriæ causalitatis primæ causæ, & subordinationis secundarum causarum ad eam, scilicet, quia ea est dignitas primæ causæ, vt non possit concurrere cum secundis, nisi mouendo, & applicando eas mediante hoc influxu; & tanta est dependentia secundarum causarum à prima, vt non possint operari, nisi ita motæ & applicatæ à prima; *vel tandem* ratione indifferentiæ, quam liberum arbitrium, vt principium suarum operationum, habet ad vtramque partem; scilicet, quia principium operandi, quod secundum se est indifferens, & indeterminatum ad vtramque partem, nõ habet vim sufficientem ad determinandum seipsum ad vnam partem potius quam ad aliam, & ideo debet determinari ab agente extrinseco, quod est Deus. Primum horum dici nõ potest, quia ex eo sequuntur tria incõuenientia. Primvm, nullum hominũ, qui nõ operatur ex gratia, habere, neq; posse habere gratiã sufficientem ad operandũ; probatur sequela, quia quicũq; accipit à Deo hũc influxum, operatur actu; & sine eo nõ habet quis virtutẽ sufficientem ex parte principij, & nemo potest præstare aliquid ex parte sua, neq; viribus naturæ, neq; gratiæ, cũ quo habeat certã cõnexionem, dandum esse ipsi à Deo huiusmodi influxũ: cũ Deus pro suo beneplacito det eũ, cui vult, sine vllo respectu ad actus nostros antecedẽtes, aut subsequẽtes; quod tamen videtur incõueniẽs, quia ex eo sequeretur, omnes, qui violãt aliquod præceptũ, ad cuius adimpletionem sit necessarium auxilium gratiæ, esse à Deo destitutos huiusmodi auxilio.

Secvndvm inconveniens est, nõ sufficere gratiã internæ vocationis & inspirationis sine hoc influxu vt, liberũ arbitriũ possit, cooperando eidẽ vocationi, conuerti & operari. Probatur sequela, quia (vt in ipsa ratione, quam impugnamus, supponitur) nulla gratia interna sine hoc influxu in liberũ arbitriũ est sufficiens, & cõpleta ad actualẽ cõuersionẽ, & operationẽ: quod tamẽ videtur esse contra multa testimonia sanctorũ, quæ ab authoribus supra citatis referũtur, & peculiariter cõtra Conc. Trid sess. 6. decreto de iustificatione ca. 5. vbi in principio dicit, *initiũ iustificationis esse sumendũ à gratia præueniẽti*, hoc est à gratia, qua Deus nos præuenit ex parte liberi arbitrij, vt est principium actionum, quibus disponimur ad iustificationem; & statim explicans, quæ sit hæc gratia præueniens, inquit, *hoc est ab eius vocatione*, & nihil aliud dicit pertinere ad

gratiam præuenientem; & postea loquens de hac vocatione docet expresse, *hominem excitatum diuina vocatione posse eidem gratia cooperando disponere se ad iustificationem.* DICES concilium virtualiter includere ibi hunc influxum, tanquam necessarium ad cooperationem liberi arbitrij; *sed contra*, quia, si huiusmodi influxus requiratur ad complementum gratiæ, debuisset concilium facere expressam eius mentionem, vt perfectam & absolutam nobis traderet doctrinam gratiæ requisitæ, vt possumus elicere actus, quibus conuertimur in Deum & disponimur ad iustificationem; *item*, quia concilium ibi loquitur de vocatione seu inspiratione, qua posita, & in sensu composito, manet arbitrium nostrum liberum ad consentiendum *vel* non consentiendum ei: quod tamen non posset dici de vocatione includente hunc influxum, vt statim ostendam.

TERTIVM INCONVENIENS EST id, quod nunc proponebam, scilicet, per gratiam quæ includit influxum in arbitrium nostrum, vt præsupponitur suis operationibus, tanquam earum principium, tolli omnino libertatem, sumptam pro indifferentia eiusdem arbitrij ad vtramque partem; & probatur sequela, quia huiusmodi influxus est secundum se determinatus ad semen, scilicet ad operationem, ad quam mouet liberum arbitrium, & non subiacet iudicio rationis, siue nostræ libertati, neque quantum ad hoc quod est incipere esse, aut permanere in nobis: ergo auferret à nostro libero arbitrio libertatem, aut indifferentiam ad vtramque partem; *antecedens* quoad omnia, quæ continet, patet ex ijs quæ supra diximus de propria ratione huius influxus; *& consequentia probatur, tum quia* forma actiua cum determinatione ad vnum, si recipiatur in aliquo subiecto, determinat ipsum ad eandem partem alias simul idem subiectum esset intrinsece determinatum, & indeterminatum respectu eiusdem operationis; Quæ omnia fiunt satis manifesta exemplo caloris, qui, quoniam est formæ determinata ad calefaciendum, non potest recipi in aliquo subiecto, quin iuxta gradum suum determinet ipsum etiam ad calefaciendum; *tum etiam* ex doctrina D. THO. q... 1. p. q. 8, art. 1. ad 5. vt explicet quare inclinationes; quæ nobis conueniunt ad aliquid eligendū vel repudiandū ex qualitatibus corporeis, vel passionibus appetitus, vel habitibus tam acquisitis quam infusis, non præiudicant libertati arbitrij: dicit, rationem adæquatam esse; quia huiusmodi inclinationes subiacent iudicio rationis duobus modis scilicet, quantum ad exercitium mouendi voluntatem; &, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter, vel dispositiue, vel à nobis excludere. Nā ex opposita ratione, scilicet quia inclinatio, quæ ex hoc influxu conuenit nobis ad operandum, non subiacet aliquo ex his duobus modis iudicio rationis, poterimus colligere, talem inclinationem præiudicare libertati arbitrij, & tollere eam; & ratio huius doctrinæ est ea, quæ proponitur in corpore illius articuli, scilicet, quia radix libertatis est indifferentia obiectiua iudicij rationis circa eligēda aut repudiāda: ergo iuxta modum, quo aliqua inclinatio tollit hāc indifferētiā iudicij, vel subijcitur ei, dicetur tollere, aut nō tollere libertatē volūtatis. *Dices*, inclinationem quæ prouenit ex hoc influxu, aut quæ est ipse influxus, non tollere indifferentiam iudicij, quia neque determinat intellectum, neque impedit, ne cum eadem indifferentia iudicet de obiecto, ac si ipsa non adesset. *Sed contra*, quia hæc inclinatio seu influxus non subijcitur indifferentiæ iudicij ita, vt per eam possit impediri ne habeat suum effectum, qui est consensus voluntatis: ergo non satis est indifferentia iudicij, vt inclinatio influxus non auferat à voluntate in hoc casu indifferentiam ad vtramque partem; patet *consequentia*, quia indifferentia iudicij nihil facit, neque potest facere ad hoc, vt voluntas possit resistere motioni influxus non consentiendo ei: & ita per accidens se habet quantum ad libertatem & indifferentiam iudicij. Et præterea D. THOMAS non dixit, illas inclinationes non derogare libertati arbitrij, quia non impediunt indifferentiam iudicij: Sed quia subijciuntur ei, hoc est, possunt ab ea impediri, ne moueant voluntatem. Imo mihi videtur, hunc modum mouendi voluntatem determinate ad alteram partem, esse præter naturam ipsius voluntatis, nisi etiam simul determinetur iudicium rationis ad eandem partem; quia sicut naturale est voluntati, moueri per iudiciū rationis, ita etiam est ei naturale, moueri determinate per iudiciū determinatū rationis; esse autē incōueniens, auferri à volūtate indifferentiam ad vtramque partem, patet *imprimis*, quia gratia non destruit sed perficit naturam: ergo non est concedendum de influxu Dei, qui aliquo modo pertineat ad gratiam actualem destruere libertatem, quæ tam propria & connaturalis est homini; *& præterea*, quia CONC. TRID. loco superius citato sic ait, *ita vt tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam, & abijcere posset*; vbi concilium *per illuminationem & inspirationem* intelligit vocationem, de qua in principio capitis fuerat loquutum: & per verbum *abijcere*, significat etiam immissa homini à Deo hac inspiratione, aut vocatione, atque adeo in sensu composito, esse liberum homini, *aut eam recipere*, scilicet per consensum, *aut eam abijcere* scilicet per dissensum; quare etiam per *nihil agere* circa inspirationem, non intelligit non elicere eam actiue, tanquam actum suum: sed *nihil agere libere*, aut mouendo se, vt patet ex subiuncta particula declaratiua, *quippe*, quæ hanc vim habet, vt importet creationem, propter quam non sit dicendum, hominem nihil tunc agere, quasi CONCILIVM diceret, ideo tunc hominem aliquid agere, quia libere potest inspirationem aut recipere, aut intelligere.

Plures alias solutiones, quæ ab authoribus oppositæ sententiæ solent adhiberi huic testimonio, refert & impugnat late BELLAR. to. 3. lib. 6. de gratia & libero arbitrio cap. 15.

ET PROPTER HOC TERTIVM inconueniens non potest DICI SECVNDVM, quia quomodocunque ponatur hic influxus in voluntatem, prout ordine naturæ præsupponitur ad suas operationes, tanquā earum principium, sequitur, auferri ab ipsa voluntate libertatem sumptam pro indifferentia ad vtramque partem; & huic potest adiungi aliud, scilicet ponendum esse eundem influxum in voluntatem respectu actus, qui appellatur materiale peccati, imo & respectu eius, quod habet rationem formalis, in eodem peccato, si admittatur sententia eorum, qui dicunt, hoc consistere in aliquo

A reali positiuo & phisico: ita vt concedendum sit, Deum mediante hoc influxu mouere determinate voluntatem creatam, quatenus est principiũ suorum actuum, ad eliciendum actum, v.g. consensus in fornicationem, aut simul cum suo formali, aut saltem secundum se; probatur sequela, qui etiam ad hunc effectum Deus concurrit vt causa prima, & voluntas creata vt causa ei subordinata: atque adeò in eius operatione debent reperiri omnia, quæ ad vtramque causalitatem requiruntur; & esse hoc inconueniens, probatur *imprimis* quia, quamuis non sequatur ex eo, Deum esse causam peccati (vt multi obijciunt) saltem sequitur supposito priori inconuenienti, actum peccati non posse imputari volũtati creatæ, quia nulli imputatur ad laudem aut vituperationem id, quod non est ipsi liberum libertate sumpta pro indifferentia ad vtramque partem; & præterea, quia est aperte contra D. THO. 1.2 q. 9. art. 6. ad tertium; nam cum in primo argumento probasset, voluntatem nõ moueri ad malum, cum Deus non sit causa nisi bonorum: respondet his verbis, *Deus mouet voluntatem hominis, sicut vniuersalis motor ad vniuersale obiectũ* B *voluntatis, quod est bonum: & sine hac vniuersali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.* Vbi D. THO. distinguit duos actus volũtatis, *vnum* qui sit volitio boni in communi siue boni vt bonum est, vel beatitudinis vt beatitudo est, siue vt est summum bonũ nostrum formale; & *alterum*, qui sit volitio huius vel illius boni particu[illegible]is, siue veri, vt cũ volitio est bona ex parte ob[illegible]cti; siue apparentis, vt cũ est mala; & ad hos actus dicit, voluntatem ita se habere, vt ad *priorem* moueatur à Deo, & ad *posteriorem* ipsa se determinet per iudicium rationis, non tamẽ nisi præsupposito *priori*, nec sine immediato Dei concursu in *posteriorem*, quare *summa solutionis est*, negandum esse, moueri voluntatem nostram immediate à Deo ad volitionẽ boni particularis, apparentis, quæ est actus peccati, siue materiale peccati: & ita constat, errare contra expressam sententiam D. THOMÆ, eos, qui dicunt, moueri voluntatem nostram immediatè à Deo ad materiale peccati, dico autem *immediate*, quia D. THO. nõ negat moueri *mediate*, scilicet mediante volitione boni in communi, sine qua dicit, non posse hominem velle aliquid in particulari.

§. 5. *Quid intelligat* D. THO. *per motionem primæ causæ.*

ET EX DOCTRINA huius solutionis potest facile intelligi, quo sensu dixerit D. THO. 1. p q. 105. art. 4. & 5. in alijs locis, volũtatẽ nostrã in omnibus suis actibus, sicut & quamcũq; causam, *operari vt motã à prima causa*: quia per *motionẽ*, qua voluntas, aut alia causa creata dicitur mota, nõ intelligit solũ concursum actualem, quẽ diximus esse influxũ immediatũ in operationẽ, vt SVAREZ. lib. 1. de cõcursu Dei cap. 6 n. 2. ipsam exponit; neque motionem aliquam in ea receptam in ordine ad particularem operationem, vt multi ex recẽtioribus Thomistis dicũt: sed *inclinationem vnicuiq; datã à Deo*, vt est author suæ naturæ; est autem hæc inclinatio in causis naturalibus propria vniuscuiusque naturæ, vt secundum se est inclinata & propensa ad suas operationes: & in voluntate actualis volitio boni in communi, quæ etiam est à Deo, in quãtum est author inclinationis, quam ipsa voluntas habet secundum suam naturam ad bonum, *verùm quia* hæc inclinatio in causis naturalibus est determinata ad vnum: ideo D. THOMAS art. 5. supra citato comparat eam motioni, qua artifex applicat serram ad scindẽdum; *& econtra, quia* eadem inclinatio in voluntate non est determinata ad vnũ respectu bonorum particulariũ: ideo art. 4. præcedẽti, vbi explicat, qua ratione Deus moueat voluntatem ad agẽdum, non est vsus illo exemplo. *Et non obstat* D. THO. & omnes dicere, voluntatẽ *moueri à Deo*, quo verbo significatur motio actualis, & non inclinatio, quæ habet modum habitus, & potentiæ; *quia etiam* inclinatio potest appellari *motio*, & dicitur *mouere nos ad operationes*, sicut propensio ad eas; sicut grauitas dicitur mouere lapidẽ, iuxta illud AVG. *amor meus pondus meũ, illo feror quocumq; feror*: & hoc sensu D. THO. in verbis relatis ex hac solutione, volitionem boni in communi appellat *vniuersalẽ motionẽ*. Imò & authores oppositæ sententiæ debent idẽ docere de influxu in liberũ arbi- B triũ: quia per talẽ influxũ aliqua entitas producitur in libero arbitrio, & cũ hæc entitas non sit actus, neque habitus, erit qualitas aliqua imperfecta habens modum inclinationis.

SED OBIICIES, sequi ex hac explicatione sententiæ D. THOMÆ, Deũ non mouere voluntatẽ ad volitiones bonorũ particulariũ, nisi quatenus dat ei volitionẽ boni in cõmuni, quæ est propẽsio ad volendũ particularia bona: & tamẽ hoc cõsequẽs esse contra D. THO. & contra cõmunem omnium sententiã; probatur, quia hæc propositio est cõmuniter recepta *posita Dei motione & in sensu cõposito voluntas non potest non operari*, aut *necesse est voluntatẽ operari*, & D. THO. supra q. 10. art. 4. ad 5. sic ait si *Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moueatur*. & hæc propositio nõ potest intelligi de motione, quæ cõsistit in volitione boni in cõmuni, quia hac posita in voluntate, & in sensu composito, stat voluntatem non habere actum volendi bonum in particulari.

Respondetur concedendo sequelã, si *consequens* intelligatur de motione, quæ pertinet ad ordinem naturæ, vt distinguitur ab ordine gratiæ, & quæ C præsupponatur ex parte volũtatis, vt est principiũ suarum operationum; & ad id, quod obijcitur cõtra *consequens*, dico, propositionem illam, & verba D. THO., intelligi de motione, quæ consistit, in volitione boni in communi, sumpta nõ præcise secũdum se, sed vt est completa per actualem influxum in actum volendi bonum particulare, vel (quod idem est) per actualem cooperationem ad hunc actum; ratio vero, propter quã dixi, *consequens* esse intelligendum de motione, quæ pertinet ad ordinẽ naturæ, quæ distinguitur ab ordine gratiæ, est, quia DIVVS THOMAS supra q. 9. art. 6. ad. 3. post verba superius relata, ita inquit, *sed tamen interdum specialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinate volẽdum, quod est bonum, sicut in his, quos mouet per gratiã*, vbi aperte significat, motionem, quæ in ordine gratiæ præsupponitur ex parte voluntatis antecedẽter ad suum liberum consensum, esse ad volendum determinate, & in particulari aliquod bon[illegible]m; de quo qua ratione sit intelligendum dicemus dubio

sequenti, vbi etiam explicabimus, an prædicta motio ordinis gratiæ habeat certam & infallibilem connexionem cum libero consensu voluntatis.

Ex his *sequitur ratio*, propter quã etiã nõ potest dici TERTIUM, ea vero est, quia per volitionẽ boni in communi est voluntas sufficienter constituta in actu, vt possit seipsam determinare ad alterã partẽ per iudicium rationis respectu boni particularis, vt ex D. THOMA ostendimus; quod CAIETANUS in commentario illius art. 6. explicat exemplo intellectus, qui per assensum principiorũ cõstituitur in actu, vt possit seipsum determinare ad assensum conclusionis; *& huic rationi addo*, sequi ex eo incõueniens, quod deduximus contra secundum, scilicet, etiam ad materiale peccati nõ posse voluntatẽ determinare seipsam, & ideo necessariũ esse influxum in ipsam voluntatem, quo à Deo immediate moueatur ad actũ peccati: probatur *sequela*, quia tota ratio, propter quã est necesse, determinari voluntatẽ per hũc influxũ Dei, est indifferentia ipsius volũtatis ad vtraq; partẽ: & hęc indifferẽtia ęqualis est respectu vtriusq; extremi, scilicet boni & mali.

SED ADHUC *aliqui* obijciunt contra id, quod negauimus, scilicet, cõcursum Dei importare influxũ in liberum arbitrium, quo infallibiliter applicetur & moueatur ad operandum: quia ex eo sequitur, prouidentiam Dei circa actus liberi arbitrij nõ esse infallibilẽ, & certam, ante visionẽ eorũdem actuũ; probatur *sequela*, qui à antecedẽter ad ipsos actus nullus effectus est diuinæ prouidẽtię ex quo sequatur certo & infallibiliter eos esse futuros: ergo ex vi diuinæ prouidẽtiæ, & sine visione actuũ, aut negationis oppositæ, nõ est certum & infallibile, eos esse futuros, aut non futuros,

Ad hoc variè solet respõderi, sed mihi videtur negandã esse sequelã, de quo dicã dubio sequenti vbi similem difficultatem circa gratiam operantem & cooperantem aut præuenientem & adiuuantem dissoluemus.

§. 6. *Gratiam actualem consistere in inspirationibus internis, & simul in eleuatione potentiæ.*

SECUNDA CONCLUSIO *hæc gratia actualis, quæ ex parte liberi arbitrij datur ad eius operationes, cõsistit partim in illustrationibus, quibus à Deo interne mouemur ad bonũ; & partim in eleuatione intellectus & voluntatis ad aliquos actus supernaturales, quæ eis cõmunicatur, per immediatã & intimã vnionem Dei cũ ipsis, sine vlla imperfectione, & sine medio aliquo dono creato eis inhærẽte.* In hac cõclusione cõueniunt authores citati pro tertia sentẽtia, quia quamuis expresse solũ loquãtur, de illustrationibus & inspirationibus, nõ negãt requiri eleuationẽ intellectus, & voluntatis ad eliciendum actus supernaturales, & hanc fieri, saltem quoad aliquos ex his actibus, per aliquid distinctum ab ipsis illustrationibus, & inspirationibus; imo SUAREZ lib. 3. de auxilijs diuinæ gratiæ cap. 4. n. 6. asserit, eã quoad omnes actus supernaturales fieri per prædictam vnionẽ Dei cũ potentijs animæ nostræ: & probatur PRIMA PARS argumẽto facto pro tertia sẽtẽtia, quia ex eo vt minimum colligitur, prædictas illustrationes & inspirationes esse dicendas gratiam actualem, in eo sensu, quo nunc loquimur de ea, scilicet, in quantum per eas dantur vires nostro libero ar-A bitrio ad recte viuendum, & SECUNDA PARS probatur, quia potentię nostrę saltem ad eliciẽdũ actus, in quibus huiusmodi illustrationes & inspirationes consistunt, quãdo sũt supernaturales quoad substantiã, indigẽt virtute actiua supernaturali sibi superaddita, quaten⁹ sũt principia taliũ actuũ: ergo in hac virtute actiua, & non solum in illustrationibus & inspirationibus internis, consistit gratia actualis, de qua nunc agimus; *hac consequentia* patet, quia ipsæ illustrationes & inspirationes non possũt esse huiusmodi virtus superaddita potẽtijs, alias idem respectu suipsius esset virtus actiua; *& vlterius*, hæc virtus respectu illorum actuum, *non est habitus*, cum etiam actus ipsi præsupponantur ad actus liberos, quibus disponimur ad recipiendum habitus; *neque actus*, quia alias daretur processus in infinitum in huiusmodi actibus; *neque aliqua qualitas imperfecta*, quæ in eo differat ab habitu, quia non habet esse permanens, ne, cum hęc qualitas non habeat ex sua natura efficere illos actus, cogamur concedere, eam indigere alia virtute superaddita, & ita dare processum in infinitum;

B *quare à sufficienti partium enumeratione* sequitur, virtutem hanc esse Deum vt per se ipsum immediate & intime vnitum nostris potentijs, sine vlla imperfectione & eleuãtẽ eas ad eliciẽdos actus illos. Sed hæc omnia magis sunt explicanda dubio sequenti, vbi etiam ostendemus, id, quod nunc supponimus, scilicet, illustrationes, & inspirationes internas esse actus efficienter productos à nostris potentijs; & simul disputabimus, an Deus hoc modo etiam eleuet ipsas potentias ad eliciendum actus liberos, qui tanquam dispositiones præsupponuntur infusioni habituum.

§. 7. *Soluuntur argumenta aliarum opinionum.*

AD ARGUMENTUM PRIMÆ SENTENTIÆ vt respondeamus, oportet explicare, quo modo colligantur ex doctrina D. THOMÆ in articulis citatis ex quæstione 109. hęc tria, scilicet *per*

C *motionem ad agendum* intelligi in articulo primo actualem concursum Dei ad actionem creaturæ intellectualis; & *hunc concursum tam* in eodem articulo, quàm in tertio & quarto, appellari *auxilium Dei*; & *tandem* in art. 6. & 9. appellari *auxilium gratuitum*, siue gratiæ; Et de PRIMO, dico esse certum; quia aperte distinguit D. THO. illam motionem à virtute, quæ est principium effectiuum actionis: quamuis censeam addendum, cum concursus ille appellatur motio ad agendum, debere intelligi de ipso, *non ratione sui*, quia est influxus in actionem & non in potentiam, quatenus est eius principiũ, *sed ratione inclinationis*, quã complet intra ordinẽ proportionatum, aut naturæ, aut gratiæ, vt superius explicui; & de SECUNDO dico, appellari hũc concursum *auxilium Dei*, non quia addat libero arbitrio nostro virtutem ad eliciẽdum suos actus, neque intra ordinem naturæ, neque intra ordinem gratiæ: sed quia adiuuat ipsum, coagendo cũ eo, ita vt sine hoc concursu non esset liberum arbitrium potens simpliciter ad operandum: sicut cum vnus homo simul cum altero defert pondus, quod alter solus non posset deferre, dicitur præ-

bere ei auxilium, non quia addit ei vires ad portãdum pondus, sed quia adiuuat ipsum coagendo cum eo ad effectum, quem solus non posset præstare; & DE TERTIO dico, prædictũ concursum in eodem sensu appellari *auxilium*, & *auxilium gratiæ* siue *gratuitum*, scilicet, non quia addat libero arbitrio vires gratiæ, quibus in seipso reddatur potens ad operãdum: sed quia sine vllo debito adiuuat ipsum ad effectum, ad quem ipsum arbitrium solum non sufficeret.

Verum quamuis hæc tria in sensu nunc explicato sint concedenda, non probatur ex eis, quod asseritur in illa opinione, scilicet, gratiam actualẽ, de qua nunc agimus, constitui à D. THO. in actuali cõcursu Dei ad nostras operationes, quia (vt dixi in explicatione tituli huius dubij) gratia actualis in eo sumitur pro virtute superaddita libero arbitrio in seipso, vt per eam maiores vires habeat ad exercendum suas operationes; & hanc D. THOM. in omnibus articulis ibi citatis distinguit à concursu actuali Dei ad easdem operationes, etiamsi sit concursus specialis, hoc est distinctus à generali; quod de articulo primo, qui quantum ad hanc doctrinam est fundamentum reliquorum, est satis manifestum ex illis verbis; *sic igitur dicendum est, quod ad agnitionem cuiusque veri, homo indiget auxilio diuino vt intellectus ex Deo moueatur ad suum actum: non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus noua illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem*, vbi DIVVS THOMAS aperte distinguit *illustrationem* superadditam lumini naturali intellectus à *motione* ad actum intellectus, in qua constituit concursum generalẽ, aut specialem, iuxta naturam ipsius actus; & idem potest facile ostendi in reliquis articulis, peculiariter in 6. nam ibi DIVVS THOMAS loquens de auxilio gratiæ requisito ad dispositionem ad suscipiendum gratiam habitualem, sic ait, *oportet præsupponi aliquod auxiliũ gratuitum Dei interius animam mouentis, siue inspirantis bonum propositum his enim duobus indigemus auxilio diuino vt supra dictum est*. Et in his verbis distinguit hos duos modos auxilij à gratia habituali, quia neuter est habitus; & inter se, quia vnus est motio, & alter inspiratio: quo nihil apertius dici potuit ad significandum, motionem, quæ est concursus actualis, distingui ab inspiratione, quæ est gratia actualis.

Ad confirmationem respondetur D. THO. ibi nomine *motus* comprehendisse, quicquid non est qualitas habitualis, *siue sit* cõcursus actualis, qui tamen (quatenus sumptus, passiuè, identificatur cum actu, qui est motus, aut mutatio) potuit etiã hoc nomine appellari; *siue sit* interna inspiratio, quam, (vt habet rationem inclinationis & propensionis) dixi superius posse appellari motionem.

AD FVNDAMENTVM SECVNDÆ sententiæ, respõdetur, etiam inspirationem, vt distinguitur ab habitu, posse appellari motionem actualem, propter rationem nunc assignatam.

Ad confir. respondetur illum modum loquendi AVG. debere intelligi de gratia, quæ præsupponitur ex parte liberi arbitrij antecedenter ad suas operationes, de quo plura dicenda sunt in dubijs sequẽtibus.

AD FVNDAMENTVM TERTIÆ sententiæ respõdetur, solum probare priorẽ partem nostræ tertiæ conclusionis, & *si obijcias*, in omnibus illis testimonijs solum cõstitui gratiam requisitam in illustrationibus & inspirationibus internis, nulla facta mẽtione alterius eleuationis, quam nos in illa conclusione diximus pertinere ad gratiam actualem: *Respondetur*, sanctos non meminisse illius eleuationis, quia noluerunt rigorosè examinare, an dentur actus nostri supernaturales quoad substantiam; sed solum voluerunt ostendere id, quod erat cum Pelagianis controuersum, scilicet, vires ad rectè viuendum in ordine ad finem supernaturalem non conuenire nobis ex natura, sed ex gratia Dei, & ad hoc satis erat, probare nos habere has vires per prædictas inspirationes & illuminationes, superadditas ex gratia Dei.

SECVNDVM DVBIVM EST,

Vtrum gratia actualis rectè diuidatur in gratiam operantem & cooperantem.

§. 1. *Diuisionem gratiæ propositã fundari in scriptura & concilijs & patribus.*

IN QVA RE aliquid est certum, & aliquid dubium; nam certum est apud Catholicos, hanc diuisionem gratiæ in operantem & cooperantem, non fuisse voluntarie confictam à scholasticis, sed habere fundamentum in scriptura, cõcilijs & sãctis; & probatur IMPRIMIS EX SCRIPTVRA, nam ad gratiam operantem videtur pertinere illud 1. ad Cori. 12. *idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus* & postea, *hæc autem omnia operatur vnus atque idem spiritus*. Et illud ad Philip. 2. *Deus est enim, qui operatur in vobis & velle & perficere*; & ad cooperantem pertinet illud ad Romanos 8. *scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* & illud. 1. ad corin. 15. *abundantius illis omnibus laboraui, nõ ego autem sed gratia Dei mecum*; & ad vtramque illud ad Philip. 1. *confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet vsque in diem Christi* IESV; vbi verbum *perficiet* idem valet, atque *cooperabitur* nobis libere operantibus & consentientibus, vt exponunt CHRYSOST. ibidem & AVG. to. 7. lib. de gratia & libero arbitrio cap. 17. & DEINDE PROBATVR EX CONCILIIS, nam in CONCILIO ARAVSICANO. 2. can. 9. sic dicitur, *quoties enim bona operamur, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operatur*. Vbi verbũ, *operatur* si coniungatur parti, *in nobis*, denotat gratiam operãtẽ; si vero coniungatur parti, *nobiscum vt operemur*, indicat gratiam cooperantem; & can. 20. *multa in homine bona sunt quæ nõ facit homo*, vbi notatur gratia operans; & continuo, *nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus, vt faciat homo*; vbi significatur gratia cooperans, & CONC. TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 5. sic ait, *declarat præterea ipsius iustificationis exordiũ in adultis, à Dei per Christum Iesum præueniente gratia sumendum esse*.

Et tandem colligitur ex sanctis patribus, nam GREGORIVS li. 16. Moral. cap. 11. ita inquit, *superna pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, vt subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum*, quod

quædam appetimus, agat nobiscum. Et li. 2 4. c. 12. exponens illa verba Iob. 33. *Liberauit animam suam ne pergeret in interitum;* ita inquit; *Quia praeueniente diuina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequimur, nosmetipsos liberare dicimur, qui liberanti nos domino consentimus.* Et statim explicat in eodem sensu testimonium supra adductum ex Paulo 1. Cor. 15. Et idem dicunt ANSELMVS in eadē verba. BERNARDVS li. de gratia & libero arbitrio, in principio: & PROSPER li. de vocatione gentiū. c. 9. & AMBROSIVS libr. 2. in Lucam. c. 12. vbi inquit, *virtus, Dei studijs cooperatur humanis;* & COELESTINVS primus in epistola prima ad Episcopos Galliæ, ca. 12. appellat eos *cooperatores gratiæ* Dei.

SED DVBIVM est, & valde cōtrouersū inter scholasticos, quid sit gratia actualis operās, & quid gratia cooperans, & cur sic vnaquæuis earum appelletur, & *potissima ratio dubitandi* sumitur ex verbis, quibus AVG. est vsus ad explicandum quid sit vnaquæque earū; & ex verbis Pauli ex quibus AVG. videtur accepisse diuisionem hanc; nam verba Pauli sunt ad Philip. 2. *Deus est enim qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate* & AVG. vt explicet hęc verba to. 3. li. de gratia & libero arbitrio c. 17. ita inquit, *cooperando perficit* (scilicet Deus) *quod operando incipit; quoniam ipse vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens;* & rursum inferius, *vt ergo velimus, sine nobis operatur: cum autem volumus, & sic volumus, vt faciamus, nobiscum operatur;* & in his verbis non solum est difficile explicare, quid intelligatur per *velle*, quod tribuitur Deo operanti, & quid per *perficere*, quod tribuitur Deo cooperāti: sed etiā est apparēs quędam contradictio; quia *velle* est actus elicitus à voluntate nostra, & ex consequenti repugnat esse à Deo operante sine nobis efficienter cōcurrentibus ad eundem actum; & ad explicandū difficultatem hanc scholastici varios excogitarunt modos.

§. 2. Sententia Durandi reijcitur.

PRIMVS EST DVRANDI in 2. d. 26. q. 3. n. 4. vbi inquit, *gratiam operantem esse in actu interiori* voluntatis, qui est velle, præcipue quando volūtas incipit velle bonum, quæ antea malum volebat: & *gratiam cooperantem in actu exteriori*, qui subiacet imperio voluntatis.

Fundamentum eius est, quia AVG. actum volendi sumptum absolute dicit esse à gratia operante, & actum volendi, *quo sic volumus vt faciamus*, scilicet, opere externo, dicit esse à gratia cooperante; & aliqui ex recentioribus tribuunt hanc sententiam D. THO. art. 2. huius quęstionis, nec sine fundamento, vt patet ex secunda conclusione illius articuli, quæ eadem omnino verba cōtinet, quæ retulimus ex DVRANDO.

SED HÆC sententia neque est AVGVSTINI, neque D. THO. neque vera; nam IMPRIMIS AVGVSTINVS non omnem actum internum voluntatis, qui sit *velle*, tribuit gratiæ operanti: sed aliquem etiam tribuit gratiæ cooperanti; quoniam in verbis, quæ DVRANDVS pro se adducit, non solum dicit, actū externum pertinere ad gratiam cooperantem, sed etiam actum internum voluntatis, *quo sic volumus vt faciamus;* & in verbis pręcedentibus, quæ nos priori loco retulimus, dicit, Deum etiam *cooperari nobis volentibus;* & DEINDE D. THOMAS in solutione ad tertium illius art. dicit, præsupposita intentione finis, gratiam cooperari nobis ad actus ex consequentes: & constat, ex intentione finis non solum cōsequi actus externos, sed etiam internos. ET TANDEM ipsa sententia in se est falsa, quia ad actus internos voluntatis, qui procedunt ex perfecta deliberatione, nō minus perfecte mouet se homo, neque cum minus perfecto dominio, quam ad actus externos; & DIVVS THOMAS in eodem articulo docet, vniuersaliter illos actus pertinere ad gratiam cooperantem, in quibus voluntas ita adiuuatur à Deo, vt etiam ipsa se moueat. *Item*, quia actus bonus externus procedit ab actu interno voluntatis: ergo Deus non aliter cooperatur actui externo, quam cooperando interno, à quo procedit; quo modo autem sint intelligenda verba D. THO. dicemus postea.

§. 3. Sententia Caietani & Scoti refutatur.

SECVNDVS MODVS explicandi hanc difficultatē est CAIETANI in commentario ad articulum secundum huius quæstionis §. *ad hoc dicitur dupliciter*, in priori solutione; & SCOTI lib. 1. de natura & gratia c. 16. §. *At præter testimonia hæc;* qui dicunt, gratiam operantem non esse in quocumque actu interno, sed solum *in eo, qui est intentio & volitio finis*, non tantum in principio totius vitæ, sed etiam in principio cuiusque deliberationis, aut consultationis, etiamsi talis actus sit liber; & gratiam cooperātem esse *in actu, qui est electio mediorum* in ordine ad finem intentum; dicunt autem, *in priori actu* voluntatē habere se *vt motam à Deo*, & non vt mouentem seipsam, quia quamuis ipsa concurrat efficienter, imo & libere ad talem actum, atque adeo simpliciter mouēdo seipsam; non se mouet ex deliberatione, aut virtute prioris actus præcedentis; & propter oppositam rationem dicunt, *in posteriori actu* eam habere se non solum vt motam à Deo, sed *etiam vt mouentem seipsam;* & eodem modo explicat CAIET. duo, quæ diximus habere difficultatem in hoc dubio iuxta sententiam AVGVSTINI: nam quantum *ad primum* dicit, per *velle* intelligi actum, quo volumus pręcise vt moti à Deo, & nō mouendo nosipsos: cum quo stat, vt etiam aliquis actus volendi sit effectus gratiæ cooperantis, scilicet ille, quo volumus mouendo ipsos; & similiter *quantum ad secundum*, dicit, hunc actum fieri à Deo sine nobis mouentibus nos ipsos virtute alterius prioris actus.

Fundamentum eorum est, quia hoc modo recte explicātur omnia, quæ AVG. dixit de hac diuisione, & quia D. THO. volens explicare eius mentem, quā melius reliquis omnibus est assequutus, non dixit vniuersaliter, omnem actum internum voluntatis esse effectum gratiæ operātis: sed indefinite, actum internum, quod reliquit intelligendum iuxta doctrinam à se traditam supra q. 9. art. 4. vbi dixerat, *respectu prioris actus*, voluntatem habere se tantum vt motam, & Deum vt mouentem, & ad hoc denotādum addidit art. 2. huius quęstionis, *& præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat.*

Et non obstat, D. THO. in eodem art. absolute dixisse, gratiam cooperantem dari ad actus externos; quia sæpe D. THOMAS ipsam electionem volunta-

tis appellat actum externum, comperando eam ad intentionem, à qua procedit, vt patet supra q. 16. art. 4. & q. 18. art. 6.

Hanc explicationem vt falsam continentem doctrinam impugnat VEGA lib. 6. in Trid. c. 5. Et VASQVEZ to. 2. in primam secundæ, disputatione 185. c. 5. n. 12. quamuis concedat eam continere veram doctrinam, dicit tamen esse parum consentaneam verbis & intentioni AVG. quia ad primum consensum voluntatis liberum, etiamsi sit intentio finis, concurrit non solum gratia operans, sed etiã cooperans; *Et mihi* hoc solum argumentum videtur efficax contra hanc solutionem: In quocũque libero consensu voluntas operatur, non solũ physicè, hoc est eliciendo talem consensum, sed etiam moraliter, aut humano modo, hoc est cũ dominio circa talem actum sufficienti, quantum est ex parte sua, ad meritum & peccatum: ergo gratia ad huiusmodi cõsensum non concurrit præcise vt operans, sed etiam vt cooperans voluntati. *Dico autem hoc solum argumentum videri mihi efficax*, quia aliquando refutaui hanc solutionẽ argumento, quod inter alia adducit VEGA loco citato, scilicet, quia motus, quo Deus incipit conuertere ad se peccatorẽ, pertinet ad gratiam operantem, & tamen iste motus non semper est intentio finis, sed sæpe est timor diuinæ iustitiæ, aut spes obtinendi veniam à diuina misericordia, vt constat ex CONCIL. TRID. sessione 6. decreto de iustificatione ca. 6. *Sed ad hoc argumentum* respõderi posset, hos affectus timoris aut spei in hoc casu habere rationem intentionis finis, ex qua mouetur homo ad apponendum medium pænitentiæ, & contritionis vt Tridentinum docet cap. nunc citato & can. 8.

§. 4. *Sententia recentiorum insufficiens.*

TERTIVS MODVS respondendi est BELLARMI. to. 3. lib. 1. de gratia & libero arbitrio cap 1. & VALENTIA in primam secundæ disputatione 8. quæstione 3. puncto 5. §. *& quidem*, qui dicunt, *gratiam operantem esse auxilium speciale, quo Deus efficit primam conuersionem deliberatam* hominis in Deũ, siue per liberam susceptionem fidei, siue per pænitentiam de peccatis; & *gratiam cooperantem esse auxilium speciale quo Deus efficit actus liberos consequẽtes hanc conuersionem*, v. g. velle orare, velle quærere sacerdotem, velle bona opera facere, & alios similes, *Et si obijcias*, AVGVSTINVM in his verbis superius relatis docere, effectum gratiæ operantis *fieri à Deo* per auxilium gratiæ; & *à nobis* mouentibus nos ipsos cum plena deliberatione: *Respondent* Deum duobus modis esse causam illius conuersionis, scilicet *physice* hoc est concurrendo ad eius entitatem, & *moraliter*, hoc est suadendo, exhortando & consulendo; & *priori modo*, etiam voluntatem nostram deliberatam esse causam illius conuersionis; non tamen *posteriori modo*, quia voluntas concurrit quidem deliberate ad entitatem illius conuersionis; at non suadet, neque consulit sibijpsi, neque exhortatur seipsam ad eliciendum actum, qui est hæc conuersio; & ideo vtrumq; potest dici, scilicet, hunc actum *fieri à Deo non sine nobis*, scilicet concurrentibus ad eum physice, cum plena libertate, & deliberatione; & *fieri à Deo sine*

A *nobis*, scilicet concurrentibus ad eum illo speciali modo, quem diximus esse proprium Dei, hoc est suadendo, exhortando & consulendo; Et propter rationem oppositam dicunt, actus consequentes esse effectus gratiæ cooperantis, scilicet, quia voluntas post illam primam conuersionem non solum concurrit physice, ad eos, sed etiam moraliter, in quantum per eam potest seipsam incitare, & impellere ad eos, Quare auxilium proprium gratiæ operantis dicunt consistere in illustrationibus & inspirationibus internis, quibus Deus voluntatem nostram mouet, excitat, & quasi exhortatur vt se cõuertat; An vero requiratur aliud auxilium distinctum ad causalitatem physicam, quæ conuenit voluntati respectu liberæ conuersionis, & in quo consistat auxilium ad actus consequentes cõuersionem, non explicatur ab his authoribus in locis citatis, sed in alijs de quo dicam postea. Et meo iudicio hæc explicatio gratiæ operãtis desumpta est ex CONRARDO in commentario articuli secundi super illa verba textus, est autem in nobis duplex actus &c. vbi ex D. THO. in 2. d. 26. art. 5. ad tertium inquit.

B

HVcusque processerat in hac quæstione sapientissimus Magister CVRIEL; *sed quia tum mandatũ summi pontificis in Hispania promulgatum fuit. quo silentiũ aliquantisper imponebatur disputationi de auxilijs:* CVRIEL *pro sua in sedem Apostolicam pietate & obedientia, ita abrupit filũ lecturæ suæ, vt non solum in schola amplius de hac materia nihil dictauerit, sed ne in priuatis quidem schedis aliquid scriptũ reliquerit, quod quidem à nobis potuerit inueniri; quæ autem sequuntur, dictauerat antea idem sapientissimus Magister in prima lectura super hac quæstione, quæ propterea noluimus omittere, Sed huic quæstioni adaptare, nulla prorsus ad eius verba additione facta.*

§. 5. *Notationes pro decisione dubij propositi.*

C

AD HVIVS REI explicationem SVPPONENDVM est, quod (vt aduertunt SOTVS & VEGA locis citatis DRIEDO libr. 1. de gratia & libero arbitrio tract. 2. c. 6. & lib. 2. tractat. 1. c. 2. & 3. & in libr. de concordia liberi arbitrij & prædestinationis 2. parte c. 3. in fine solutionis primi argumẽti contra liberum arbitrium, & STAPLETONIVS lib. 4. de iustificatione c. 7.) ad tria genera reducuntur ea, quibus homo perducitur in finem supernaturalem. PRIMI GENERIS sunt ea, quæ antecedunt omnem deliberationem, & nullo modo pẽdent ex nostri arbitrij libertate, & hæc *interdum sunt extrinseca* potentijs, quibus conuertimur in Deũ, cuiusmodi sunt, externa admonitio, prædicatio verbi Dei, & multæ occasiones, quæ speciali Dei prouidentia nobis occurrunt, vt faciamus bona, & vitemus mala; & *interdum sunt intrinseca* ipsis potentijs, hoc est intra eas recepta, cuiusmodi sunt illustrationes & inspirationes, quas Deus nobis, nihil de eis cogitãtibus immittit ad eundẽ finẽ, quæ recipiuntur in nostro intellectu & voluntate; quoniam illustrationes illę nihil aliud sunt, quam subitæ quædã cogitationes, quibus nobis repræsentatur malitia peccati; aut

periculum

periculũ æternæ dãnationis in quo versemur, vel diuina bonitas, & alia similia; Inspirationes autẽ sũt imperfecti quidã & nõ absoluti actus, quibus subito amamus diuinã bonitatẽ, aut bonũ virtutis, vel desideramus bona æterna, aut etiã odio habemus fœditatẽ peccati, vel timemus damnationẽ æternã, aut alij similes affectus in voluntate. Quod autem illi actus sint subiti & indeliberati, atq; proinde necessarij, potest facile intelligi exemplo affectuum, quos vnusquisq; experitur in seipso circa obiecta bona subito, & quando nihil de eis deliberauerat, aut cogitauerat; & exẽplo motuum circa obiecta mala, quos solemus appellare *primoprimos*, & iuxta cõmunem sententiã sunt etiã actus voluntatis. SECVNDI GENERIS sunt illa bona, quæ recipiuntur in anima & potẽtijs ipsius hominis, sine aliqua efficiẽtia eius in ipsa, nõ tamẽ sine libera dispositione: cuiusmodi sũt habitus supernaturales, scilicet gratiã gratũ faciẽs & virtutes supernaturales tã theologales, quam morales. TERTII GENERIS sunt alia bona, quæ pendẽt ex libertate nostri arbitrij, quia procedũt ab ipso efficiẽter: cuiusmodi sunt actus liberi, quibus *vel* disponimur ad suscipiendũ gratiam & habitus supernaturales, *vel* post susceptos istos habitus, meremur vitam æternam.

SECVNDO SVPPONENDVM est, quod omnes isti effectus procedũt à diuina gratia, tanquã ab eorum causa, sed nõ eodem modo: Nã effectus primi & secũdi generis procedũt ab ea vt operante sine nobis, quia procedũt sine efficiẽtia aut cõcursu in genere causæ efficiẽtis nostri liberi arbitrij, siquidẽ nos vt agẽtes libere ad nullũ eorũ cõcurrimus efficienter, (quãuis ad effectus secũdi generis cõcurramus dispositiue) & ideo huiusmodi effectus dicũtur procedere à gratia vt efficiẽte præcise. At vero effectus tertij generis non procedũt à gratia sine nobis cõcurrẽtibus libertate nostra ad eos efficiẽter, sed ita procedũt ab ea, vt etiã procedãt efficiẽter à nostro libero arbitrio; & ideo dicũtur procedere à gratia vt cooperãte nobis, & vt cõcurrẽte nobiscũ ad eos. Ex quo fit gratiam operantẽ esse id, quo Deus est causa effectuũ primi & secundi generis; & gratiam cooperãtẽ esse id quo est causa effectuũ tertij generis; quãuis ab aliquibus etiam ipsi effectus appellentur gratiæ operantis & cooperantis, sicut nomina causarum sæpe solent tribui suis effectibus.

TERTIO SVPPONENDVM est, vt hoc magis in particulari explicetur, quod effectus, quos diximus procedere à gratia operante, nõ eodem modo cõmunicantur nobis à Deo; nam effectus secũdi generis fiunt à Deo sine efficientia nostrarum potentiarum, tamen recipiuntur in eis; & ex effectibus primi generis, quidam sunt omnino extrinseci potentijs eorũ, quibus conceduntur; & alij sunt actus procedentes efficienter ab ipsis potentijs, quamuis sine libertate: & ideo non potest eodem modo explicari, quid sit gratia operans respectu istorum omnium effectuum. Nam respectu effectuũ, qui nõ procedunt effectiue à potentijs, gratia operans non est aliquod auxilium collatum aut concessum in ordine ad huiusmodi effectus, sed est vel voluntas diuina efficiendi aut ordinandi istos effectus ad vtilitatem eorum, quibus communicantur; *vel* si effectus isti dent *aliquod esse* potentijs & animæ, vt cõtingit in effectibus secũdi generis, erit forma, vel habitus qui est principiũ formale istius esse, vt cũ D. THO. dixi art. 2 huius quæstionis, quãuis priori

A modo magis propriè explicetur vis nominis *gratiæ operantis*. At vero respectu effectuũ, qui procedũt effectiue à potentijs, dicendum est auxiliũ aliquod eis collatũ, vt valeat concurrere ad eos efficiẽter. Et de gratia operante in ordine ad istos effectus agendũ est nunc in particulari: quoniam de ea, quatenus ad reliquos effectus comparatur, sufficiunt quæ dicta sunt.

§. 6. Resolutio quæstionis; in quo constituatur gratia operans, & in quo gratia cooperans.

HIS SVPPOSITIS RESPONDETVR, *Gratiam operantem sumptam hoc modo, esse auxilium speciale, quo potentiæ nostræ subleuantur & constituuntur in actu primo ad eliciendum actus illos subitos & indeliberatos, qui appellãtur illustrationes & inspirationes immissa nobis à Deo; Et gratiam cooperãtem esse auxiliũ supernaturale quo nostrum liberum arbitriũ, quatenus per modum actus primi antecedit saltem ordine naturæ suas operationes, subleuatur ad eliciẽdum actus liberos, quibus Dei inspirationibus & vocationibus libere consentit.*

B QVOD SI VLTERIVS QVÆRAS, quid sint in particulari vnũquodq; istorũ auxiliorũ: RESPONDETVR, AVXILIVM PRIMVM, *consistere in subordinatione nostrarum potentiarum ad Deum ipsis vnitum immediate in ratione mouentis & applicantis ipsas efficaciter ad eliciendos illos actus*; Ad quod non est necesse, Deũ efficienter producere in ipsis potentijs aliquid eis inhærens distinctũ ab illis actibus, quo moueãtur & inclinentur ad eliciẽdum eos; (*siue* hoc sit aliqua forma vel qualitas habẽs modum transeuntis, *siue* vera passio aut mutatio;) neq; per seipsum inhærere potẽtijs, aut eas informare: sed satis est, velle efficaciter & absolutè, quod potentiæ eliciant illos actus. *Quod enim Deus sola voluntate efficaci possit mouere & applicare nostras potentias ad agendum*, negari non potest, quia sicut nos per motũ corporalẽ applicamus physicè agentia corporalia ad operandũ, vt calamũ ad scribendũ; & per imperiũ mouemus moraliter agentia libera ad agendũ: ita, & multo melius Deus sola voluntate aut imperio efficaci potest mouere & applicare physicè omnes C creaturas, & ex consequenti nostras potentias ad eliciẽdum proprias operationes. *Quod antẽ ratione huius vnionis & subordinationis nostrarũ potentiarũ ad Deum possint istæ potentiæ subleuari ad agendũ*, quãuis neq; Deus, neq; aliquid ab ipso productum inhæreat eis, aut eas informet, potest explicari duobus exemplis; Nam *imprimis* iuxta sententiam D. THO. dicentis accidentia non virtute propria, sed virtute substantiæ posse producere substantiã, concedendum est quod calor naturalis vt subordinatus & vnitus formæ substantiali viuentis, producit substantiam: & tamen forma substantialis *neq;* per seipsam informat calorem aut inhæret ei, vt constat; *neque* per aliquid à se productum; quoniã hoc *neque est aliquid antecedens actionem* productiuã caloris, quia hoc deberet produci immediatè à forma substantiali, & tamen iuxta sententiam D. THO. forma substantialis non est proximum principium operandi; *neque est ipsa actio* productiua caloris *tum quoniam* hæc est posterior subleuatione caloris ad concurrendum ad eam, & est eius effectus, *tũ etiam*

quia est actio transiens, & non recipitur in ipso calore. Et præterea iuxta sentẽtiã à Theologis magis receptam intellectus beati nõ constituitur in actu primo ad videndum Deum per aliquam speciem accidentalem sibi inhærentem, sed per essentiam diuinam sibi vnitã in ratione speciei intelligibilis sine imperfectione inhæsionis aut informationis.

At vero AVXILIVM SECVNDVM, quod Deus dat nostris potentijs ad actus liberos *consistit in actibus subitis & necessarijs, ita quod per eos nostra potentia subleuantur & constituuntur in actu primo ad eliciendum actus liberos supernaturales*. Quod tamen intelligendum est in casu, quo potentiæ nostræ non habent habitus proportionatos actibus liberis: nam quando habent huiusmodi habitus, non est necesse quod præcedant illi actus indeliberati, vt potentiæ constituantur in actu primo ad eliciẽdum actus liberos sibi proportionatos, quoniam per habitus sunt sufficienter constitutæ in actũ; quamuis propter alias rationes posset aliquando esse necessarium, vt dicemus postea, cum agemus de necessitate gratiæ excitantis. Neque est peculiare in hac materia, quod potentia per vnum actũ constituatur in actu primo ad eliciendum alium: sed in multis alijs casibus contingit; vt, intellectus per assensum principiorũ constituatur in actu ad assentiendum conclusioni, ita quod etiam assensus principiorum concurrat efficienter ad assensum conclusionis; & voluntas per intentionem finis cõstituitur eodem modo in actu ad eliciendum electionem mediorum.

§. 7. *Respondetur nonnullis difficultatibus contra doctrinam traditam.*

SED CONTRA hęc possunt obijci duo. PRIMVM est, quod *primum auxilium* adiuuat potentias ad eliciendũ illos actus indeliberatos: ergo debet dici gratia cooperãs, sicut *secundum auxilium*; patet cõsequentia, quia gratia cooperans appellatur diuinũ auxilium, quatenus adiuuat nos, & cooperatur nobis ad operandum.

ALTERVM est, quod actus illi *priores*, quos diximus esse indeliberatos, sint supernaturales, nõ minus quam actus *posteriores*, quos diximus esse liberos: ergo sicut ad actus *posteriores* requiritur auxilium aliquod inhærens potentijs, ita etiam requiritur ad *priores*; aut si ad *priores* non requiritur, neq; etiam ad *posteriores* erit necessarium. Patet consequentia, quia tota ratio propter quam est necessarium auxilium, est supernaturalitas actuum: ergo cum supernaturalitas sit eadem in omnibus istis actibus, etiam auxilium debet esse idem.

AD PRIMVM *illorum*, concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem dicẽdum est, quod gratia non dicitur *cooperans* quia quomodocumque adiuuat nos; sed quia adiuuat & dat virtutem ad actus respectu cuius operamur vt mouẽtes nosipsos, & non pręcise vt moti à Deo: & quia ad actus indeliberatos & subitos cõcurrimus vt moti, & nõ vt mouẽtes nosipsos, ideo isti actus tribuũtur soli Deo, quãuis producãtur efficiẽter à nostris potẽtiis; & auxiliũ, quod ad eos datur, appellatur gratia cooperans. Neq; vero, quãdo dicim⁹, quod ad actus indeliberatos cõcurrimus pręcise vt moti à Deo, & nõ vt mouẽtes nos; loquimur de motione physica, qua omnia viuentia dicuntur mouere se: sed de motione morali, qua peculiariter agẽtia libera dicũtur mouere seipsa, & agere propter finẽ, quatenus scilicet agũt ex propria deliberatione & perfecta cognitione. Et iuxta solutionẽ hãc possunt exponi verba D. TH. adducta pro sentẽtia DVRANDI, ita vt dicamus D. THO. per *actũ externũ* intellexisse omnẽ actũ, ad quẽ nos cõcurrim⁹ mouẽdo nos ipsos virtute propriæ deliberationis, & non præcise vt moti à Deo, siue huiusmodi actus sit ipsum velle voluntatis, siue sit actus elicitus ab alia potentia & imperatus à voluntate.

AD 2. Resp. solum probare, quod etiã requiratur auxiliũ supernaturale ad actus illos primos indeliberatos, & hoc solũ conuinci ex supernaturalitate ipsorũ: non tamẽ quod auxiliũ hoc debeat esse aliquid receptũ in nostris potẽtiis & inhærẽs eis, quale est auxiliũ, quod Deus nobis cõfert ad actus deliberatos. Et ratio discriminis est, quod Deus cõcedit hęc auxilia supernaturalia, seruata proportione ad naturalia; & ideo sicut in naturalibus, cũ operamur præcise vt moti, nõ agimus propter finẽ ex intrinseca directione, sed ex directione autoris naturæ; quãdo vero operamur mouẽdo nos ipsos, tunc virtute propriæ & intrinsecæ directionis agimus propter finẽ; ita etiam ad actus supernaturales, ad quos cõcurrimus præcise vt moti à Deo dat nobis Deus auxilium supernaturale quod cõsistat in motione & applicatione supra explicata, & non inhæreat nostris potentiis: at vero ad actus supernaturales, ad quos concurrimus mouendo nosipsos, dat auxilium inhærens nobis.

EX HIS SEQVITVR 1. cõtra CHEMNITIVM, & alios hereticos (cõtra quos disputat STAPL. li. 4 de iustificatione c. 1. & sequẽtibus) quod nõ solũ opera, quæ fiũt post acceptã sanitatẽ, quã gratia confert animę, nõ fiũt à Deo sine nobis libere cõcurrẽtibus ad ea, sed neque ipsa cõuersio actualis in Deũ (quæ præsupponitur gratiæ habituali) fit sine cooperatione nostri liberi arbitrij; ita quod huiusmodi cõuersio fit per actus, non solũ elicitos & productos efficiẽter à nobis, sed etiã libere productos, nõ quidẽ propriis virib⁹, sed cũ auxilio gratię cooperãtis.

Secũdo sequitur, quod nõ solũ sunt effectus gratiæ cooperãtis illi actus, qui præsupponũt in homine gratiã habitualẽ, & sũt ei proportionati: sed etiam omnes actus supernaturales, ad quos cõcurrit cooperatio nostri liberi arbitrij, ita quod libere à nobis fiãt, siue subsequãtur iustificationẽ, siue antecedãt eã, nõ solũ natura, sed etiã tẽpore. In quo deceptus est CAIET. qui dicit, solũ illos actus esse effectus gratię cooperãtis, qui secũdũ suã entitatem procedũt à gratia habituali tanquã effectus ei proportionati, nõ tamẽ hoc dicit, quia sẽtiat cũ hæreticis, reliquos actus esse à Deo sine cooperatione nostri liberi arbitrij sicut dicitur de effectibus gratię actualis operãtis: sed quia existimat quod solũ operamur mouendo nos ipsos, quando habemus formam, cuius virtute operamur.

SED RESTAT OBIECTIO, quoniã AVG. to. 7. li. de gratia & lib. arbit. c. 17. multa dicit in quibus videtur significare, ad gratiã operantẽ pertinere ipsam gratiã habitualẽ cũ omnibus actibus supernaturalibus præcedentibus eã & cũ vltima dispositione, etiã quatenus, vt subsequitur eã, est meritoria gloriæ; & ad cooperantem, reliqua auxilia gratiæ, quæ Deus nobis cõfert; vt mereamur vitã æternam adimplẽdo legẽ, & superãdo occurrẽtes difficultates

Nam

Nã imprimis ita inquit: *Vt velimus operatur incipiẽs, qui volẽtibus cooperatur perficiẽs, propter quod ait Apostolus, certus sum quoniã qui operatur in vobis, opus bonũ perficiet vsq; in diẽ Christi* IESV. Vbi cũ per diẽ *Christi* significetur dies, quo vita cuiusq; consummãda est (quia tũc Christus vnũquẽq; nostrũ iudicaturus est particulari iudicio, & pro meritis cuiusq; redditur⁹) videtur sequi, quod quãdo AVG. dicit, quod Deus *cooperatur perficiens*, significet quod cooperetur adiuuãdo ad operãdũ meritorie, quod fit post acceptã gratiã iustificãtẽ, quia Paulus in isto sẽtu videtur accipere verbum *perficiet*. Et postea ita inquit: *vt ergo velimus, sine nobis operatur Deus, cum autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum cooperatur*, vbi AVG. per *velle* quod dicit fieri à Deo sine nobis, nõ intelligit illud *velle*, quo disponimur ad iustificationẽ, quoniã hoc certũ est secũdũ fidẽ nõ esse à Deo sine nobis, scilicet libere cooperantibus, neq; etiã intelligit omne *velle* pure internũ, quasi asserat, *omne velle* esse à Deo sine nobis, & solũ actũ externũ, qui à volũtate imperatur, esse à Deo nobis cooperãte: quoniam hoc esset aperte contra fidẽ. Quare restat quod intelligat potestatẽ volẽdi bonũ, quã accipimus, cũ per gratiã iustificãtẽ sanatur nostra volũtas; siue cõuersionẽ & ordinationẽ ad Deũ, vt in finẽ vltimũ, quã per ipsã gratiã habitualẽ participat nostra volũtas; quia ista ordinatio potest appellari *velle*, quatenus, quia per eã subijcitur voluntas Deo vt fini vltimo, continet quoddã virtuale propositũ placẽdi Deo in omnib⁹ & super omnia. Atq; ita sensus illorũ verborũ erit, quod bonum illius potentiæ & sanitatis, aut illius propositi virtualis, est à solo Deo per gratiã operãtẽ. Quod tamẽ postea reipsa exequamur ea, quę tũc statuimus (quod est perficere id, quod Deus per iustificationẽ in nobis incæpit) est simul à nobis & à Deo per gratiam cooperantem.

Cõfirmatur, quoniã conciliũ prouinciale COLONIENSE videtur ita intelligere diuisionẽ hanc, nã in tract. de sacramẽtis noui testamẽti, c. de sacramẽto pœnitẽtiæ. §. *sed interim impij*, ita inquit: *Operãs ergo gratia est, quæ præuenit, ac præparat volũtatẽ, nõ vt fiat voluntas (quia & ante hanc gratiã volũtas erat) sed vt volũtas bona fiat, &, quæ prius erat serua peccati, liberetur; Cooperãs vero gratia volũtatẽ iã bonã factã subsequitur, vt quod iã vult bonũ, perficere possit*. & §. *superest vt de gratia subsequẽte*, inquit, *quod postquã per gratiã iustificãtẽ volũtas hominis sanata & à captiuitate, qua facta est serua peccati, liberata est, indiget gratia Dei ad cõcupiscẽtias tẽtationesq; vitãdas, & ad operãdũ bonũ*; & hãc gratiã appellauerat prius cõciliũ *subsequẽtẽ & cooperãtẽ*. & §. *dicitur autẽ*, sic ait: *Dicitur autem hæc gratia subsequens seu cooperans comitari voluntatem nostram, quod voluntas nostra sanata per gratiam iustificantem, iam nacta sit aliquam libertatem repugnandi infirmitati suæ, & bene operandi non quidem iam timore pœnæ, sed amore Dei & iustitiæ*.

AD HANC OBIECTIONEM RESPONDETVR, quod quãuis propter hæc testimonia MOLINA in cõcordia liberi arbitrij cũ gratię donis disp. 40. ad art. 13. quæst. 14. 1. partis, existimauerit, AVG. & CONC. COLONIENSE fuisse illius sentẽtiæ: tamẽ mihi oppositũ videtur dicẽdũ; ne faueamus hæreticis; quoniã si dixerimus solos actus, qui fiunt post acceptã gratiã iustificantẽ, esse effectus gratiæ cooperantis; & omnes, qui eã præcedũt, esse effectus gratiæ operãtis; colligẽt hæretici, ex sẽtẽtia AVG. omnes

A actus, quibus disponimur ad gratiã, fieri à Deo sine nobis, hoc est, sine libera cooperatione nostra; (quoniam AVG. definit, effectũ gratiæ operantis esse, *quem Deus in nobis sine nobis operatur*) quod tamen est aperte hęreticũ, & cõtra definitionem CONC. TRID. sess. 6. decreto de iustific. c. 5. & can. 4. Neq; testimonia adducta id probãt. Nã imprimis priora verba AVG. potius fauẽt nostræ sentẽtiæ; quoniã in eis AVG. solũ tribuit gratiæ operãti *inchoationẽ*, siue *præparationẽ*, vt velimus; quæ nõ est aliud, quã actus illi indeliberati, quos supra explicuimus: tamẽ *quod volumus*, dicit esse effectũ gratiæ cooperãtis; Quod magis explicuit paulo inferius, cum ita inquit, *sine illo operãte vt velimus* (hoc est, per gratiã cooperãtẽ dante nobis dispositionẽ & præparationẽ quã possimus velle) *vel cooperãte cũ volumus* hoc est, per gratiã cooperãtẽ cõcurrẽte nobiscũ, & cooperãte nobis ad actũ quo volumus, *ad bona pietatis opera nihil valemus*, hoc est, non habemus vires ad exercẽdũ actus accommodatos & proportionatos ad iustificationẽ & finẽ supernaturalẽ. Et eodẽ modo exponẽda sunt posteriora verba, quæ ex eodẽ AVG. retulimus; nã per *velle*, quod

B dicit operari Deũ in nobis sine nobis, neq; intelligit vltimã dispositionẽ ad gratiã, neq; omne velle pure internũ, neq; illã sanitatẽ aut subiectionẽ volũtatis ad Deum vt ad vltimũ finẽ, quæ est effectus gratiæ iustificãtis: sed illud *velle indeliberatum* & necessariũ, quod diximus esse effectũ gratiæ operãtis; Et per *velle quo ita volumus vt faciamus*, intelligit *velle liberum*, & procedens ex nostra deliberatione, quod diximus esse effectum gratiæ cooperantis; vt contra DVRANDVM explicuimus.

Ad cõfirmationẽ respondetur, verũ esse, quod cõciliũ in illis locis explicuit distinctionẽ inter gratiã operãtẽ & cooperãtẽ, per ordinẽ ad effectus gratiæ habitualis: & appellauit gratiã operãtẽ, ipsam gratiã habitualẽ, quatenus est causa sanitatis in volũtate, & cooperãtem appellauit eãdem gratiã habitualem, quatenus cooperatur nobis ad operãdum meritorie, & ad resistendũ tentationibus & passionibus. Cæterum ex hoc nõ sequitur, quod senserit, omnes actus præcedentes gratiam habitualem esse

C effectus gratiæ operãtis; quoniã *in illis* distinctio inter gratiã operãtem & cooperantem explicatur per ordinem ad gratiam actualem; Et ita idem cõciliũ in eodem c. §. *Hãc autẽ gratiã*, dicit expresse, *quod à Deo præuenimur & excitamur*, vbi explicat effectũ gratiæ operantis, *& Deo excitanti & præuenienti consentimus libere, & tunc cooperamur ipsi*, vbi explicat effectum gratiæ cooperantis. Et est NOTANDVM quod testimonia ista non habentur inter canones huius cõcilij, sed in Enchiridio Christianæ institutionis in eodem concilio edito, & ita minorem habent autoritatem.

TERTIVM DVBIVM.

Vtrum gratia recte diuidatur in excitantem & adiuuantem.

HÆc diuisio nõ proponitur à D. THOM. in hac quęstione inter diuisiones gratiæ actualis: sed necessario est explicãda, vt meli⁹ intelligãtur ea, quę dici solẽt de necessitate gratiæ actualis, & insufficiẽtia liberi arbit. ad nostrã cõuersionẽ in Deũ. Et circa eam sunt tria explicãda, sc. An gratia actualis

rectè ita diuidatur; & quid sit vtrúque membrum huius diuisionis; & quomodo hæc diuisio se habeat ad præcedentem.

§. Circa primum

Respondetur affirmative, quoniam hæc diuisio colligitur ex scriptura, nã Apocalypsis 3. ita dicitur. *Ecce sto ad ostium & pulso*, quod est munus gratiæ excitantis; *si quis audierit vocem meam, & aperuerit mihi ianuam*, scilicet, libere consentiendo meis pulsationibus & vocationibus, quod est effectus gratiæ adiuuantis, *intrabo ad illũ, & cœnabo cũ illo, & ipse mecum*, scilicet, per gratiam iustificantem. Et Ioan. 6. *audire, discere, & venire* tribuuntur gratiç. Tandem *aperire aurem, loqui, & vocare* pertinent ad excitationem, & hæc omnia tribuuntur Deo Isaiç. 50. Psa. 54. & Actuũ 9. *Colligitur etiam ex concilijs*, nam in Trid. sess. 6. decreto de iustificat. cap. 5. ita dicitur: *Vt qui per peccata à Deo auersi erãt, per eius excitantem & adiuuantem gratiam ad cõuertendum se* &c. & cap. 6. *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum excitati diuina gratia & adiuti* &c. & can. 3. *Siquis dixerit, sine præueniente spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio* &c. Et can. 4. *Siquis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum* &c. Et in Arausicano secundo, cap. 25. dicitur, *quod Deus prius nobis inspirat & fidem & amorem sui, & vt baptismi sacramenta fideliter requiramus, & post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quæ ipsi sunt placita implere possimus*. Præterea Cœlestinus primus in epistola ad Episcopos Galliæ c. 8. & 9. meminit vtriusque auxilij, & in ecclesiæ oratione dicitur. *Actiones nostras quæsumus domine aspirando præueni & adiuuando prosequere*; *Et tandem colligitur ex sanctis*. Nam D. Avgvstinvs tom. 3. in Enchiridio cap. 32. sic ait, *qui*, scilicet Deus, *Hominis voluntatem bonam & præparat adiuuandam, & adiuuat præparatam* & tom. 7. lib. 2. contra duas epistolas Pelagianorum c. 9. ita inquit, *Hominis propositum bonum adiuuat quidem subsequens gratia, Sed nec ipsum esset, nisi præcederet gratia; studium quoque hominis, quod dicitur bonum, quamuis, cum esse cæperit, adiuuetur à gratia non tamen incipit sine gratia, sed ab illo inspiratur, de quo dicit Apostolus, gratia autem Deo, qui dedit idem studium pro vobis in corde Titi. Si studium quisque vt pro alijs habeat Deus dat: vt pro seipso habeat quis alius est daturus?* Et li. de prædestin. & gratia cap. 10. inquit, *à Deo homines nullis existentibus meritis vocari; & vocatos, vt boni aliquid operentur, Dei adminiculis indigere*. Et libr. 2. de peccatorum meritis & remiss. c. 18. *Quod ad Deum nos conuertimus, nisi ipso excitante & adiuuante, non possumus*. Ex Bernardo etiam lib. de gratia & li. arbit. referuntur ista verba: *conatus nostri cassi sunt, si non adiuuentur, & nulli si non excitentur*. Et hæc de primo.

§. 2. *Quid sit gratia excitans & quid adiuuans?*

Ad 2. *Respondetur*, gratiam excitantem *esse omne id, quo à Deo misericorditer excitamur & inducimur ad prosequutionem boni, et ad fugã mali*: hoc autem quo ita excitamur continet duo genera bonorum, *vnũ eorum*, quæ sunt nobis extrinseca, ad quod pertinent omnes occasiones externæ, quę speciali Dei prouidẽtia ordinantur ad hoc, A vt eis moueamur ad prosequendum bonum, & ad fugiẽdum malũ; cuiusmodi sunt externæ admonitiones vel prędicationes, & perfectio diuinæ prouidentiæ in conditione, conseruatione & gubernatione huius vniuersi, & multa etiã quæ vnusquisq; tam in seipso quam in alijs hominibus videt accidere siue prospera, siue aduersa: quoniã his omnibus possumus à Deo misericorditer excitari ad eundem finem. *Alterum genus* est eorũ bonorum, quæ sunt nobis intrinseca, hoc est in nobis recepta; ad quod genus pertinent illæ subitæ & indeliberatæ illustrationes seu illuminationes intellectus, & similes inspirationes voluntatis, de quibus egimus dubio præcedenti. Nam Deus immittendo nobis huiusmodi illuminationes & inspirationes excitat nos ad boni prosequutionem & ad fugam mali. Vtrumq; genus istorum bonorum explicuit Avg. to. 3. li. de spiritu & litera c. 34. vbi sic ait, *Visorum suasionibus agit Deus vt velimus, & vt credamus siue extrinsecus, per euangelicas exhortationes, vbi & mãdata legis aliquid agunt, siquidem ad hoc admonent hominem infirmitatis suæ, vt ad gratiam iustificãtem credendo confugiat: siue intrinsecus, vbi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire, vel dissentire propriæ voluntatis est*. Ex his autẽ duobus B generibus bonorũ, secundum est præcipuũ in gratia excitante, & de eo peculiariter nunc agemus.

De gratia vero adiuvante dicendum est, *esse id quo Deus nos adiuuat vt libere efficiamus actualẽ conuersionẽ ad ipsum, vel aliquid aliud operemur, quod viribus naturæ præstare non possumus*. Id autem, quo Deus sic nos adiuuat, continet duo, ex quibus *vnũ habet rationem principij per modum actus primi*, quod est ipsa inspiratio & illuminatio interna, quatenus informat nostras potẽtias, & constituit eas in actu primo supernaturali & proportionato, ad eliciẽdũ liberas operationes supernaturales; & *alterũ habet etiam rationem principij per modum actualis concursus supernaturalis*, quo Deus ad easdem operationes cõcurrit, & sine quo non possent produci à nostris potentijs, quantumcumq; haberent virtutem per modum actus primi. Et quod ista duo requirantur ad effectum gratiæ adiuuantis, patet; *Nam quoniam* iste effectus est supernaturalis, requiritur quod potentiæ nostræ, à quibus procedit, constituantur in C actu primo supernaturali ad opperandum, vt ita seruetur proportio inter causam efficientẽ & suũ effectum; *Et rursum*, quoniam nostræ potentiæ nõ cõcurrũt ad hunc effectũ vt præcise motæ, sed vt mouẽtes seipsas ex propria deliberatione, (siquidẽ supponimus cõcurrere libere) ideo nõ cõstituũtur in actu primo per solã subordinationẽ ad Deum, vt paratũ concurrere cũ ipsis ad operationẽ, ad quam excitauit eas: sed per aliquid receptũ in eis, & eis inhærens, cuius rationẽ assignaui dubio præcedenti, quando explicui rationem discriminis quantum ad hoc inter gratiã operantem & cooperantem. *Et tandem* quoniã nulla virtus aut causa creata potest operari sine cõcursu causæ primę, & iste cõcursus est naturalis aut supernaturalis iuxta naturã effectus; quoniam licet *actiue* sũptus sit actio Dei manẽs in ipso, iuxta sententiam D. Tho. tamẽ *si passiue* sumatur, nõ est aliud quam ipse effectus vt procedens à Deo: ideo etiam ad effectum huius gratiæ requiritur concursus actualis Dei; & quod iste cõcursus sit supernaturalis, quoniam iste effectus est operatio aliqua supernaturalis.

Qvod

A Quod vero id, quo nostræ potentiæ constituũtur in actu primo, & habent vim ad eliciendũ operationes, de quibus loquimur, consistat in internis inspirationibus & illuminationibus, patet *primo*, quoniã non potest facile explicari, quid aliud recipiatur in nostris potẽtijs, (quãdo carẽt habitibus) cui possit hoc tribui. Et *præterea*, quia hoc est cõsonũ naturis rerũ: nam in naturalibus per amorem boni accipit voluntas vires ad inquirendũ, & assumendũ media, quibus tale bonũ cõsequatur; Et intellectus per cognitionẽ principiorũ accipit vires ad colligendũ ex eis per discursũ cõclusiones: ergo similiter per cogitationes & affectus supernaturales accipimus vires ad progrediendum ad alios bonos motus supernaturales. *Et tandem*, quia D. Avg. vt explicet, qua ratione, quamuis consentire Deo vocanti, aut conuerti ad ipsũ, sit nobis liberũ, non tamẽ fiat nostris viribus solis, sed cum auxilio gratiæ, dicit, quod *præcedit vocatio Dei*, quæ (vt õnes fatẽtur) cõsistit in prædictis illuminationib[9] & inspirationibus; Et tamen hoc non sufficeret ad explicandũ hanc difficultatẽ, nisi vocatio ita præcederet, vt adiuuaret nos ad consentiendũ. Et ita hoc videtur cõcedere expresse to. 3. li. de gratia Christi c. 3. & lib. de spiritu & litera c. 34. & to. 4. lib. 83. qq. p. 68. & to. 7. li. de ecclesiasticis dogmatibus c. 21. Cuius verba refert Decanvs art. 7. parum ante propositiones, quibus explicat concordiam liberi arbitrij & gratiæ, qui etiã sequitur hanc sententiã.

Sed restant nonnullæ difficultates: quarum

§. 3. *Prima est. An illæ illuminationes & inspirationes, quas diximus esse ipsam gratiã excitantem, producantur efficienter a nostris potentijs.*

Ad hanc difficvltatem patet solutio ex ijs, quæ de istis illuminationibus & inspirationibus diximus dubio præcedẽti, vbi sequuti sumus partẽ affirmatiuã, & explicuimus qua ratione nostræ potentiæ subleuẽtur supernaturaliter ad producendũ eas. Et potest nunc *confirmari* hæc pars, quoniã isti motus sunt actus vitales nostri intellectus & nostræ volũtatis, ergo producũtur efficiẽter ab eisdẽ potentijs; *consequentia* patet; quoniam vel repugnat, actũ vitalem non procedere à principio intrinseco vitali; vel, si non repugnet, vt volunt nõnulli auctores, quos sequitur Vega loco statim citando, saltẽ est præter naturalem ordinem, atque adeo miraculũ, quod sine vlla necessitate admitteretur in isto casu; *& antecedẽs* probatur, *tũ quoniam* intellectũ illuminari in actu secũdo circa aliquam veritatem, non videtur esse aliud, quam habere cognitionem eiusdem veritatis; *tũ etiam quoniã* alias nõ possent istæ illuminationes & inspirationes sẽtiri, aut percipi à nobis, quod est contra rationem excitationis; non enim potest aliquis excitari per id, quod nullo modo percipit. Atq; ita de hoc sentiunt Driedo, Sotvs, et Stapletonivs locis citatis dubio præcedenti, Molina in cõcordia disp. 43. ad art. 13. quæstionis 14. primæ part. & Decanvs loco paulo superius citato.

Ex qvo patet, decipi Vegam li. 6. super Cõc. Tridẽt. c. 8. vbi inquit, immutationes istas, quibus Deus ad bonum nos excitat, produci effi ciẽter ab ipso Deo, & nostrum intellectũ atq; voluntatem solũ passiue concurrere recipiendo eas in se. Neq; obstant ea quæ Vega adducit pro sua sententia, nã duo sunt, quæ videntur habere aliquam vim.

Primvm est quod in cõc. Arausicano 2. c. 20. sic habeatur; *Multa in homine bona fiũt, quæ non facit homo.* Videtur autem quod conciliũ in priori parte huius definitionis loquatur de supernaturalibus actibus, sicut in posteriori, & non de alijs, quam de illis illustrationibus, & inspirationibus diuinis.

Respondetvr, *priorẽ partem* illius definitionis posse intelligi de virtutibus supernaturalibus infusis, ad quas solus Deus efficiẽter cõcurrit. Et quãuis etiã intelligatur de illis inspirationibus & illustrationibus, nihil inde colligitur contra nostram sententiam: quia conciliũ dicit, eas non fieri ab homine, nõ quia nullo modo fiãt ab ipso, sed quia nõ fiũt liberè; sunt enim quidã repentini motus instar naturaliũ coruscationũ, & antecedũt omnẽ deliberationẽ nostrã, & omnẽ nostræ libertatis consensum, sicut motus nostri naturales; qui dicũtur primoprimi. Neq; mirũ est, quod propter hanc rationẽ dicat conciliũ, *non fieri a nobis*, quoniã actus, qui non sunt liberi, non dicuntur humani, neq; solent tribui homini; neq; proprie in genere moris homo B dicitur facere, quod non ex libertate facit. Et propter hãc rationẽ dixi dubio præcedenti, auxilium, quod datur ad istos actus, appellari gratiam operantem & non cooperantem.

Quod vero immutationes istæ nõ sũt nobis liberæ, cõstat, *tũ* proprio experimẽto, nã vnusquisq; experitur se habere eos subito, & sine vlla prorsus deliberatione siue formali siue virtuali circa eas & earũ obiecta; Et *præterea* testimonio Avg. qui to. 7. li. de spiritu & lit. c. 34. vt retuli paulo antequã explicarẽ quid sit gratia adiuuãs, inquit, quod *Deus agit vt velimus*, etiã *intrinsecus*, & subdit, *vbi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem: sed consentire vel dissentire propriæ volũtatis est.* Quibus verbis aperte docet Avg. non esse in nostra potestate habere, aut non habere istas immutationes, sed solum consentire vel dissentire eis.

Et si quæras vnde proueniat, quod istæ immutationes sint necessariæ & non liberæ? Resp. prouenire ex eo, quod Deus mouet nos ad eos præueniendo omnẽ nostram deliberationem; quod posse ab ipso fieri, admittitur ab omnibus sine controuersia.

C *Quod si vlterius* qværas, *quomodo hoc faciat Deus*? Respondetvr quod intellectũ mouet & applicat per seipsũ ad sanctas & bonas cogitationes, & voluntatẽ mouet medijs istis cogitationibus, quoniã sicut ipsa ex sua natura est apta moueri medio intellectu, ita Deus eã mouet. Quod autẽ sufficiãt illæ cogitationes vt in volũtate insurgãt subito illi act[9], supposito auxilio requisito ex parte ipsius volũtatis quatenus est eorum principiũ, potest explicari exẽplo desũpto ex eo, quod in naturalibus accidit; nã appetitus sẽsitiuus media cognitione intellectus mouet voluntatẽ ad actus omnino naturales, quas appellamus motus *primo primos*; & ex eo quod intellectu apprehẽdamus rẽ aliquã vt multũ amabilẽ, statim insurgit in volũtate motus quidã, quo ad eã afficimur. Quare Avg. to. 1. li. 3. de li. arb. c. 25. sic ait: *volũtatẽ nõ allicit ad faciẽdũ quodlibet, nisi aliquod visum: quid autem quisque vel sumat, vel respuat est in potestate; sed quo viso tangatur, nulla potestas est.*

Quod si tandem qværas, *an iste motus, quo sic tangitur, vel afficitur voluntas, sit volitio*? Respondetvr *affirmatiue*, quia in voluntate nullus est actus, qui non habeat rationem

volitionis

volitionis aut nolitionis. Verum est, quod aliqui nolunt appellare eum, volitionem, quia non procedit ex propria hominis deliberatione: atque ita OECANVS loco citato appellat eum *placentiam* rei suasæ, & MOLINA *affectionem* ad rem cognitam.

SECVNDO *obijcit* VEGA, quod in scriptura, vbicumque fit sermo de his inspirationibus & vocationibus, tribuuntur soli Deo: & ad hoc probandum adducit nonnulla testimonia, ex quibus potissimũ est illud Apocalyp. 3. *Ecce sto ad ostiũ & pulso, siquis audierit vocem meam, & aperuerit mihi ianuam &c.* Vbi Deus & sibi soli ascribit pulsationem, siue excitationem cordis, & præterea comparat eã pulsationi ostij, ad quam constat solum pulsantem cõcurrere actiue, ipso ostio pulsato habente se mere passiue; imo & habitatore domus, qui solum habet libertatem & efficiẽtiam ad audiendum pulsationem, vel ad occludendum aures, ne eam percipiat, & ad aperiendum ostium, vel non aperiendum.

RESPONDETVR, non recte colligi, quod pulsatio cordis non fiat per actus elicitos à nostris potẽtijs, ex eo quod soli Deo tribuatur in scriptura: quia hoc potest fieri, *vel* propter rationem assignatam in solutione præcedẽtis obiectionis; *vel* quoniam, licet isti actus procedãt à nostris potentijs, scilicet ab intellectu & voluntate, tamen non vidẽtur habere rationem pulsationis, aut excitationis quatenus procedunt ab eis, sed quatenus sunt à Deo; Nõ enim intellectus & volũtas seipsa pulsant, sed pulsantur à Deo per huiusmodi actus. *Neque* etiam colligitur ex eo, quod pulsatio cordis comparetur pulsationi ostij materialis: *nam* ex similitudine nõ sumitur efficax argumentum quantum ad omnia, sed quantum ad id, quod Deus voluit per eam significare; per hanc autẽ similitudinem voluit Deus significare, quod non deserat nos, & quod ita excitet & vocet nos, vt non vi vlla aut coactione, sed nobis libere consentientibus ingrediatur ad inhabitandum corda nostra per gratiam. Quod autem noluerit significare, quod pulsatio cordis fiat sine nostra efficientia, sicut pulsatio ostij materialis fit sine efficientia tam ipsius ostij quàm habitatoris domus; colligitur ex eo, quod aliud postulant naturę rerum; nam pulsatio ad id ordinatur ex natura sua, vt is, qui pulsatur, percipiat eam, & inde moueatur ad faciendum id, ad quod inuitatur, scilicet ad respondendum, vel aperiendum; Est autẽ quantum ad hoc magnum discrimen, inter ostium materiale, & nostrum cor; nã vt percipiatur pulsatio ostij materialis, non est necesse quod fiat efficiẽter vel ab ipso ostio, vel ab habitatore domus; vt vero percipiatur pulsatio cordis nostri, necesse est quod fiat per actus efficienter productos ab ipso corde, hoc est, ab intellectu & voluntate; quia istæ potẽtiæ experiuntur suos actus eliciendo eos, & ita homo hoc experimento deprehendit eos in se, sicut etiam deprehendit operationes vitales reliquarum potentiarum, tam cognoscentium, quam appetẽtiũ. Si autem fieret hęc pulsatio per aliquid aliud, ad quod istæ potentiæ solum concurrant passiue, & recipiendo, non posset ita deprehendi, aut percipi ab homine, quia non posset haberi de eo experimentum.

A

§. 4. *Secunda difficultas, An gratia excitans & adiuuans distinguantur inter se?*

EX iis, quæ diximus, videtur colligi, quod gratia excitans & adiuuans non distinguantur inter se: quia diximus vtramque consistere in illis illustrationibus & inspirationibus mentis nostræ, quod tamen videtur esse contra testimonia supra adducta ex Cõcilio TRIDENTINO, & ex oratione ecclesiæ, & ex AVGVSTINO, in quibus aperte videtur significari, præter totam gratiam excitantem, requiri nouum genus gratiæ, vt perficiamus actus nostros supernaturales, quod appellatur gratia adiuuans.

RESPONDETVR, quod de gratia adiuuante possumus loqui duobus modis: scilicet, *vel quantum ad totum id, quod includit; vel præcise quantum ad id, quod inhæret potentiis*, quatenus antecedunt suos actus tanquam principium eorum, & dant ipsis potentijs virtutem vt efficienter concurrant ad eos; Et, si loquamur de *ea priori modo*, dicendum est, quod non includit solam gratiam excitantem, sed aliquid etiã amplius, scilicet concursum supernaturalem Dei ad eosdem actus, quo etiam adiuuantur nostræ potentiæ, quia pendent ab eo in operando, sicut intra ordinem naturæ omnes causæ secundæ pendent à concursu naturali causę primæ. Si tamen loquamur de ea *posteriori modo*, dicendum est, esse vnam & eandem rem cum gratia excitante, & solum distingui ab ea penes diuersum modum causandi. Et *imprimis quod sit idem realiter cum gratia excitante*, colligitur ex DIVO THOMA art. 2. huius quæstionis, in solutione ad 4. vbi ita inquit, *Gratia operans & cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diuersos effectus*; vbi per *gratiam operantem* intelligit eius effectum, qui consistit in istis illuminationibus & inspirationibus, quibus Deus excitat & tangit cor hominis; & per *gratiam cooperantem*, intellexit etiam adiuuantem; nam DIVVS THOMAS hoc loco non meminit huius diuisionis gratiæ in excitãtem & adiuuantem, sed comprehendit eam sub diuisione in operantem & cooperantem. Imo & videtur colligi ex CONC. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione c. 5. nam in illis verbis Threnorũ. 5. *Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur*, non est dubiũ quin petamus auxilium, quod requiritur ad actualem conuersionem: & tamen concilium inquit, quod quãdo respondemus, *conuerte nos Domine & conuertemur*, Dei nos gratia præueniri cõfitemur; quare videtur supponere, esse idem realiter, gratiã qua preuenimur, siue excitamur, ad conuersionem, & gratiam qua adiuuamur ad eã. *Quod vero gratia adiuuans distinguatur ab excitante penes diuersum modũ causandi*, poterit facile intelligi, si prius explicuerimus, respectu cuius effectus cõstituẽda sit ista diuersitas, in modo causãdi; pro quo *aduerte*, quod quãuis ad istos actus, in quib' cõsistit gratia excitãs, detur nobis auxiliũ supernaturale, vt explicui dubio pręcedẽte: tamẽ huiusmodi auxiliũ nõ appellatur gratia excitãs, quia non excitat nos, imo neq; potest excitare proprie, quia non potest percipi à nobis, neque etiam appellatur gratia adiuuans, quoniam adiuuari dicitur qui aliquid operatur, & nos non dicimur operari respectu illorum actuum, vt ex CONC. ARAVSICANO retuli; sed

B

C

ipsi actus dicuntur gratia excitans & adiuuans, non A quidem respectu sui, quia neq; excitatio inuitat & mouet ad seipsá, neq; auxiliú adiuuat ad seipsú; sed quatenus ordinátur ad aliud, scilicet ad alios actus liberos, quibus perficiatur libera cóuersio in Deú. Quare respectu istorú actuú debet explicari propria causalitas gratię excitátis & adiuuátis, & ex cósequéti etiá respectu ipsorú est constituéda diuersitas in modo causalitatis. Et hoc supposito dicédú est, esse potissimú duplex discrimen in modo causalitatis inter gratiá excitáté & adiuuanté. *Primum* est, quod gratia excitans concurrit ad actus illos liberos causalitate quadam morali, scilicet per modú consulentis & proponentis obiectú, atq; allicientis & attrahétis: gratia verò adiuuans cócurrit causalitate physica, scilicet cóstituédo nostras potétias in actu primo physico ad operádú, atq; adeo per modum virtutis efficiétis. *Alterú* est, quod (vt aduertit VEGA li. 6. super conc. c. 9.) gratia excitás potest propter libertaté nostram separari reipsa ab effectu, ad qué mouet, ita vt talis effectus propter nostrá resistentiá non sequatur: at verò gratia adiuuás semper est cú effectu, ad quem datur, vt. si Deus B nos adiuuat ad credendú, credimus; si ad diligédú, diligimus &c. Et ex hoc discrimine ipse VEGA colligit *aliud*, scilicet, quod nó séper, qui preueniútur maiori gratia excitáte, vt excitans est, conuertútur melius in ipsúDeú: tamen semper illi, quibus Deus magis fauet gratia adiuuante, cóuertútur melius.

SED OBIICIES *contra hoc secundú discrimé*, quia sequitur ex eo, quod non cooperemur liberè gratiæ adiuuanti, ita vt possimus ei resistere, siquidem hęc gratia nó potest separari à suo effectu: quod tamen videtur esse contra CONC. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione, c. 5. vbi sic habetur, *Vt qui per peccata à Deo auersi erát, per eius excitanté atq; adiuuantem gratiá ad conuertendú se ad suam ipsorum iustificationé, eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperádo disponantur.* & c. 6. sequéti, *Disponuntur autem ad ipsam iustitiá dú excitati diuina gratia & adiuti, fidé ex auditu cócipientes, libere mouétur in Deú.* Et can. 4. *Siquis dixerit, liberú hominis arbitriú à Deo motum & excitatum, nihil cooperari assentiédo Deo excitanti atque vocanti, neque posse dissentire, si velit; anathema sit.*

AD HOC VEGA loco citato quasi tacite respódens C inquit, quod libertas nostra respectu gratiæ adiuuantis saluatur in hoc, quòd, cum gratia adiuuans ordinetur ad omnes dispositiones, quæ præcedunt iustificationé, ex quibus quædam sunt præuiæ ad alias, possumus habere priores, & relinquere posteriores: vt siquis habitis per gratiam adiuuantem fide & spe, relinquat pœnitentiam & charitatem; & ita partim, hoc est quantum ad vnum effectú, consentire gratię adiuuáti, & partim, hoc est quantum ad alium effectum, dissentire ipsi.

Sed hæc solutio non videtur sufficiens, quoniá conciliú absolute loquitur de gratia adiuuante, & non magis respectu vnius effectus, quá respectu alteri[?]: & tamen inquit, quod liberè cooperamur & consentimus ipsi. Et *cófirmatur*, quoniam gratia adiuuans, eundem habet modum concurrendi respectu omniú effectuum suorú quantú ad hoc, quod est inferre nobis necessitatem ad cósentiendú ipsi, vel relinquere nos liberos ad cósentiendú vel dissentiendum: ergo dicendum est, quod respectu omnium effectuum gratiæ adiuuantis sumus liberi ad resistendum ipsi gratiæ, vel non sumus liberi sed necessario consentiamus.

STAPLETONIVS li. 4. de iustificatione c. 8. adhibet tres solutiones huic difficultati, PRIMA est, quia infallibilitas distinguitur à necessitate, & ad gratiá adiuuátem sequitur noster cósensus infallibiliter, nó tamé necessario, nisi ex suppositione: sicut quæ Deus præsciuit futura, & quæ nos videmus fieri, infallibiliter quidé fiút, nó tamé necessario, nisi ex suppositione. *Secúda* est, nó cóuenire cuicúq; gratiæ adiuuanti, quod infallibiliter coniúgatur cum effectu ad quem datur, sed magnę tantum & efficaci. *Tertia* est ea, quam ex VEGA retulimus.

SED DE istis solutionibus agemus dubio sequéti, núc consequenter ad ea, quæ dixi, RESPONDETVR, quod gratia adiuuás potest cósiderari duobus modis, *scilicet in actu primo*, hoc est, quatenus cóstituit nostras potentias in actu primo; *aut in actu secundo*, hoc est quatenus actu concurrit cú ipsis potentijs ad earú operationes; si *priori modo* consideretur, dicédú est, quod potest separari à suo effectu propter nostrá resistentiá, vel propter defectú nostræ cooperationis: quia, prout ita consideratur, est idé realiter cú gratia excitante, cui iuxta omnium sententiam possumus resistere, & sæpe resistimus, iuxta illud actorú 7. *vos semper spiritui sancto restitistis*, sicut & patres vestri. Si verò consideretur *secundo modo*, dicendú est quod in nobis est potentia vt separetur à suo effectu, quia suus effectus est nostra cooperatio, & ad hanc nos concurrimus libere, & cum potentia ad oppositú: tamen reipsa nunquam separatur, neq; separabitur, quia hæc gratia dicitur adiuuans in actu secundo, quatenus actu & exercitio adiuuat ad operandú, & ex consequéti nó est sic adiuuás sine suo effectu pręsenti, *Neque hoc derogat nostra libertati*, quia quod hæc gratia sic cósiderata nó separetur à suo effectu, nó prouenit ex eo, quod à nobis auferatur potétia ad nó consentiendú ipsi: sed ex efficacia ipsius gratiæ, tanquá ex ratione per se, & ex præsentia sui effectus, qui est noster consensus, tanquá ex conditione sine qua non esset adiuans in actu secundo. Atq; ita ex hoc non sequitur maior necessitas in nostro consensu, quam sit illa, quæ consistit in hoc, quod est ipsú consensum esse præsenté, de qua dixit ARIST. *omne quod est, quando est necesse est esse*; & huiusmodi necessitas est solum necessitas secundum quid, aut ex suppositione, respectu cuius est in nobis potentia ad oppositú, & ideo non repugnat libertati simpliciter. An vero pręter hanc gratiam adiuuantem, & pręter excitantem requiratur alia quasi media inter eas, qua nostra voluntas, quatenus in actu primo præcedit suam operationem, determinetur ad eliciendum eam, explicabitur dubio sequenti.

§. 5. *Tertia difficultas est, an vtraque gratia, hoc est excitans & adiuuans sit necessaria ad singulos actus supernaturales?*

RESPONDETVR quod *de adiuuáte* sine dubio admittitur ab omnibus, esse necessariam ad singulos actus: quoniá, vt constat ex ijs, quæ diximus, indigemus virtute supernaturali, qua nostræ potétiæ subleuentur, & præterea concursu actuali Dei, vt efficiamus huiusmodi actus. Et hęc duo cótinétur in gratia adiuuante. Tamen de gratia excitante

non sic

non sic admittitur ab omnibus: sed solēt distinguī tres hominum status. *Primus* est fidelium, qui sunt in gratia; *Secundus* fidelium qui sunt in peccato mortali, *Tertius* infidelium.

Et de hominibus primi status *dicendum est* quod si iustificati sunt per baptismum, & postea ita sunt instituti & educati, vt nullam omnino habeāt notitiam veritatum fidei, indigent gratia excitāte non minus, quam si non essent iustificati; quia indigent propositione istarū veritatum, & huiusmodi propositio est illustratio intellectus, quam diximus pertinere ad gratiam excitantem. Si tamen nō careant doctrina fidei, non indigent gratia excitāte ad actus proportionatos suis habitibus, sed solū ad excellentia opera, & ad ea quæ excedunt vim actiuam istorum habituū. Hoc sequitur aperte ex ijs, quæ diximus de hac gratia excitante: nā huiusmodi gratia datur, vt per eam excitemur & inuitemur ad operandum, & vt nostræ potentiæ subleuentur ad operandum supernaturaliter: ergo huiusmodi gratia non est necessaria ad actus proportionatos habitibus, sed solum ad improportionatos, quia ad istos non sunt nostræ potentiæ sufficienter subleuatæ per ipsos habitus.

Et si obiicias, quandoq; hominem iustum incipere de nouo operari supernaturaliter, vt cum excitatur à somno, vel cessat ab alijs operibus, quæ vel sunt peccata venialia, vel non pertinent ad ordinem supernaturalem, atque adeo tunc indigere gratia excitante, vt excitetur & applicetur ad operandum supernaturaliter; Respondetur, posse excitari à Deo, vel ab alijs occasionibus, quamuis nō habeat illos actus supernaturales necessarios, in quibus diximus consistere gratiam excitantem. verum est quidem, quod habere motiua & occasiones operandi supernaturaliter, est peculiaris gratia Dei, quę potest ad excitantem reduci.

Quod si rursus obiicias, esse multa testimonia, in quibus satis aperte significatur, nullum esse opus supernaturale, quod non proueniat à gratia excitante; Nam Avg. to. 7. lib. de gratia & lib. arbit. c. 16. ita inquit, *Certum est, nos velle, cum volumus: sed ille facit vt velimus bonum, de quo dictū est, quod paulo ante posui, præparatur voluntas à domino.* Et cap. 17. *fine illo* (scilicet Deo) *vel operante vt velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.* Et concil. Arausicanum 2. ca. 18. 20. & 23. dicit, *ad omne pietatis opus præueniri nostram voluntatem à Deo.* Et Conc. Trident. sess. 6. decreto de iustific. c. 16. inquit, *quod Christus in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quia virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur.* Respondetur *imprimis*, testimonia Avg. & Concilij Arausicani intelligi de operibus eorum, qui nondum sunt per gratiam sanati; Et *deinde* quamuis intelligātur etiam de operibus iustorum, dici potest, quod & istorum opera præueniantur à gratia excitante, aut quia quantum ad suum initium, scilicet primam conuersionem in Deum, præsupponāt huiusmodi gratiam; aut quia Deus multa motiua eis offert ad bene operandum, quæ, vt dixi, possunt reduci ad gratiam excitantē. Et ad testimonium Conc. Trident. respondetur, posse etiam exponi hoc posteriori modo; aut debere intelligi de gratia adiuuante, quæ dicitur antecedere iustorum opera, non solum quia est eorū causa, sed etiam *quia concursus Dei ad huiusmodi o-*

A *pera est prior ordine naturę quam noster.* Et in his conueniunt Decanus & Sotus locis citatis, & Driedo lib. de gratia & lib. arbitr. tractat. 2. c. 3. parte 2.

Quod si tandem obiicias, etiam iustum indigere gratia adiuuante ad singulos actus supernaturales; & gratiam adiuuantem quantum ad id, quod in ea habet rationē actus primi, & distinguitur ab actuali concursu, non esse aliud quā gratiam excitantem, vt superius dictum est. Respondetur, quod ibi loquebamur de gratia adiuuante in eo, qui nō habet habitum proportionatū actui, nam in habente habitum ita proportionatum, ipse habitus cum concursu supernaturali Dei est gratia adiuuans.

De hominibus vero secundi status *dicendum est* quod ad singulos actus fidei proportionatos suo habitui, non indigent gratia excitante propriè sumpta, hoc est, interna & supernaturali, quæ omnino antecedat nostram libertatē: ad reliquos tamen actus, qui requiruntur vt disponantur ad iustificationem, & vt iustificentur, indigent huiusmodi gratia excitante.

B In prima parte conueniunt Decanus art. 7. concl. 6. ex ijs, quas secundo loco proposuit, vbi inquit, quod, vt fidelis per lumen fidei credat ea, quę sunt fidei, non indiget alio auxilio, quam cōseruatione luminis & cooperatione Dei pertinēte ad ordinem gratiæ, hoc est, supernaturali, sicut effectus ipse est supernaturalis; & Cunerus in tractatu de gratia Christi. c. 12. vbi ad exercitium habitus fidei dicit sufficere conseruationem ipsius, & spiritus aspirationem & directionem; Et per *aspirationem* intelligit cooperationem actualem, & per *directionem*, prouidentiam externam, qua Deus curam hominis gerit contra pericula & tentationes, vt patet ex capite precedenti, vbi ista tria sic explicata dicit sufficere ad exercitium habituū infusorum in iustis. *Et probatur imprimis* argumento Decani, quia lumen fidei tam proportionatū principium est ad credendum ea, quę sunt fidei, sicut lumen rationis naturalis ad cognoscendum veritates naturales: ergo sicut lumen rationis naturalis ad hoc non indiget excitatione aliqua interna, ita neque lumen fidei ad illud.

C *Item*, quia ita se habet fidelis ad actus tantū fidei, sicut iustus ad actus iustitiæ: sed iustus non indiget gratia excitante ad singulos actus supernaturales virtutū; ergo neque fidelis ad singulos actus fidei.

Confirmatur primo, quia quamuis fides in peccatore sit mortua, hoc est, careat vita gratiæ; est tamen vera fides, & sufficiens ad eliciendum actus fidei sibi proportionatos.

Confirmatur secundo, quia si esset necessaria gratia excitans, maxime vt peccator inuitetur & applicetur ad cōsiderandum veritates fidei, & ad assentiendum eis: (quoniam non est necessaria vt potentiæ subleuētur, siquidem ad hoc sufficit virtus habitualis) sed constat experientia, quod postquam audiuimus has veritates, possumus ad hoc applicari & moueri alijs occasionibus; ergo nō est necessaria gratia excitans.

Contrarium videtur sentire Driedo lib. de captiuit. & redempt. generis humani tract. 5. c. 2. parte 2. vbi dicit, in Christiano lapso in peccatum requiri tractum & pulsum Dei, qui excitet fidem

dormien-

dormientem. SED FALLITVR, quia (vt modo dicebam) multis occasionibus externis potest fidelis excitari ad considerationem veritatum fidei, quamuis non adsint illi tractus & pulsus interni. *Neque oppositum conuincitur* ex eo quod fides in peccatore non solum sit dormiens, sed etiam mortua: *quoniam* non dicitur mortua in ordine ad proprios actus absolutè sumptos, sed in ordine ad actus meritorios & dignos vita æterna; sicut opera moraliter bona, quæ fiunt ab existente in peccato mortali, dicuntur mortua, quia carent vita gratiæ, & non sunt meritoria vitæ æternæ.

SED EST DIFFICILIS OBIECTIO, Quoniam in CONCILIO TRIDENTINO sess. 6. decreto de iustificat. cap. 6. sic habetur; *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum excitati diuina gratia & adiuti, fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum, credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata & promissa sunt*. Vbi aperte dicitur, quod gratia excitans præsupponitur ad actum fidei. Et Can. 3. *Siquis dixerit sine præueniente spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pænitere posse, sicut oportet vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit*. Vbi per *inspirationem* non intelligitur habitus fidei, sed ista excitatio interna, de qua nunc loquimur. Et idem videtur definitum in concilio ARAVSICANO 2. c. 6. vbi dicitur, *fieri per inspirationem sancti spiritus, vt credamus sicut oportet*.

RESPONDETVR quod CONCILIVM TRIDENTINVM in illo cap. 6. peculiariter loquitur de conuersione hominis infidelis, & de primo actu credendi, *vt patet* ex illis verbis, *fidem ex auditu concipientes*, nam non solent dici de ijs, qui iam antea receperunt fidem. *Et præterea*, quia loquitur de illis, qui nondum susceperunt baptismum, & ideo inter dispositiones requisitas ad conuersionem, refert eam *pænitentiam*, quam ante baptismum agi oportet; & *propositum* suscipiendi baptismum; Et non meminit propositi suscipiendi sacramentum pænitentiæ: atque ideo non est necesse extendere omnia, quæ ibi concilium docet, ad omnes, qui disponuntur ad iustitiam, sed solum ad eos, in quibus est eadem ratio. Quare sicut non intelligitur de illis, qui antea receperunt fidem, quod *fidem ex auditu concipientes* credunt, nisi habito respectu ad principium, quo receperunt fidem; neque de iam baptizatis, quod disponantur per eam pænitentiam, quæ præcedit baptismum, & per propositum suscipiendi batismum: ita neque intelligitur de illis, qui iam habent fidei habitum, & aliquando habuerunt assensum, & sufficientem doctrinam, quod indigeant excitatione illa interna, (de qua loquimur) vt habeant actum credendi proportionatum suo habitui; quia *neque vt possint credere* indigent huiusmodi excitatione, quoniam habitus confert eis hanc potentiam; *neque vt excitentur & applicentur actu ad credendum*, quia hoc potest fieri alijs modis, vt iam dixi. Et idem dicendum est ad canonem, qui proculdubio respondet doctrinæ illius capitis sexti; Et ad testimonium concilij ARAVSICANI; ex quo concilio etiam potest apertius colligi, quod, quando dicitur, requiri ad credendum, quod præcedat interna inspiratio, intelligatur de initio credendi: nam expresse in capite præcedenti, vbi definit, necessariam esse internam illustrationem & inspirationem ad credendum, loquitur de ijs, qui conuertuntur ab infidelitate ad fidem.

SECVNDA ETIAM PARS, (in qua conueniunt autores adducti pro præcedenti, & DRIEDO locis citatis) probatur *imprimis*, quoniam actus illi sunt supernaturales: ergo vt possimus elicere eos, requiritur, quod nostræ potentiæ, quatenus in actu primo præcedunt eos, subleuentur per virtutem aliquam actiuam supernaturalem: quoniam alias non erunt in actu, qui sit eiusdem ordinis cum ipsis actibus, atque adeo non habebunt proportionem principij efficientis respectu eorum; Sed huiusmodi virtus supernaturalis non potest esse aliud in isto casu, quam illuminationes & inspirationes, de quibus loquimur, quoniam nihil aliud recipitur in potentijs, quatenus præcedunt illos actus, quod possit esse causa efficiens eorū, aut virtus causæ efficientis, vt ex supradictis constat; quia supponimus, non procedere actus illos ab habitibus; ergo necesse est quod in isto casu præcedant huiusmodi inspirationes, (quæ intelliguntur nomine gratiæ excitantis) vt homo eliciat illos actus.

Deinde probatur testimonijs CONC. TRIDENT. Nam sess. citata cap. 5. inquit, *exordium iustificationis in adultis sumi à vocatione Dei*; Et *postea* explicans modum conuersionis, subijcit, *esse per excitantem atque adiuuantem gratiam*; & *tandem* docet, hanc excitantem gratiam esse internam illuminationem & inspirationem, qua Deus tangit cor hominis. *Item* ad hoc faciunt verba superius adducta ex cap. 6. & Can. 3. Et quamuis ibi peculiariter fiat sermo de conuersione infidelium: tamen quantum ad actus, de quibus loquimur, videtur esse eadem ratio indigentiæ gratiæ excitātis, saltem quantum ad munus subleuandi potentias, etiam in ijs, qui habent fidem. Et cap. 14. vbi expresse fit sermo de conuersione fidelium, sic habetur, *Qui vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum, excitante Deo per pænitentiæ sacramentum, merito Christi, amissam gratiam recuperare procurauerint*.

AB HAC SENTENTIA DISSENTIT VEGA lib. 6. super concil. Trident. cap. 7. vbi inquit, quod in ijs, qui sunt fideles, vel aliquando beneficio gratiæ excitantis ad fidem aut conuersionem suam sūt incitati, sufficiat gratia adiuuans sine excitante, vt perfecte se præparent ad suam iustificationem; Et sequuntur eum alij ex recentioribus saltem quantum ad fideles. Et ad testimonia concilij respondet *ipse* VEGA, intelligenda esse de trita & communi via cōuersionis peccatorum, & de illis, qui non sunt vel fide iam illuminati, vel aliqua excitante gratia præuenti; Et *alij* respondent, quod etiamsi homo in isto casu non habeat gratiam excitantem, de qua loquimur: tamen adhuc est verum, quod conuertitur ad Deum, & disponit se ad iustitiam excitatus ab ipso Deo, *tum quoniam* per actum credendi excitatur homo ad actus voluntatis, qui postea sequuntur, & actus credendi est à Deo & ab eius gratia: ergo homo elicit illos actus voluntatis

vt excitatus à Deo; *tum etiam quia*, licet actus credendi in isto casu non procedat ab aliqua excitatione præsenti, tamen præsupponit eam saltem præteritam, & in ea fundatur: ergo tota motio voluntatis, quæ procedit ex actu credendi, fundatur in excitatione Dei.

SED HÆC SENTENTIA impugnari potest, *tum quoniam* in nullo casu potest homo elicere actum supernaturalem, nisi potentia, quæ est proximum principium talis actus, constituatur in actu primo per virtutem aliquam actiuam supernaturalem: & in isto casu voluntas, quæ est principium proximum illorum actuum, nihil habet supernaturale, quo constituatur in actu primo respectu eorum, si secludamus gratiam excitantem, vt dixi; *tum etiam quia* concilium loquitur de *excitatione præsenti*, quoniam ea, quæ præcessit, & cuius peccator iam est oblitus, parum potest conducere ad præsentem conuersionem: & tamen vniuersaliter definit, necessariam esse excitationem diuinam ad actus, quibus homo disponitur ad iustificationem; ergo concedendum est, necessariam esse ad singulos sine vlla limitatione, aut exceptione.

B

Confirmatur, quia *vel concilium intellexit*, necessariam esse gratiam excitantem solum vt excitet nos, ita vt nõ præbeat nobis vires ad efficiẽdũ id, ad quod excitat; sed sufficiãt ad hoc vires nostræ naturales; ad eum modum, quo, cum quis excitat dormientem ad actiones humanas, solum tollit impedimentum somni, &, non tribuit vires ad agendum, sed vires quæ dormienti ex natiuitate insunt, inchoant & efficiunt operationes; *vel intellexit*, esse necessariam non solum vt excitet nos ad actus supernaturales, sed etiam vt simul præbeat nobis vires ad exercendum huiusmodi actus, quia vires nostræ naturales ad id non sufficiunt. *Si dicatur primum*, sequitur iuxta sententiam concilij per facultatem nostræ naturæ inchoari & perfici actus supernaturales: quoniam excitatio, quæ præcedit, non tribuit vires ad agendum, vt constat in exemplo excitationis hominis dormientis. Et ita hoc obijciebat Kemnicius hæreticus CONCILIO TRIDENTINO, quoniam definit, liberum arbitrium gratiæ excitanti libere assentiri & cooperari: & ipse intelligebat hoc modo hanc definitionem, vt refert TILETANVS prima parte apologiæ pro Concilio Tridentino contra Kemnicium, in tractatu de libero arbitrio in principio. *Si vero dicatur secundum*, sequitur, quod iuxta sententiam concilij sit necessaria gratia excitans eo tempore, quo eliciuntur actus, de quibus loquimur: sicut tunc est necessarium quod liberum arbitrium habeat vires supernaturales.

C

NEQVE POTEST *responderi*, quod habebit has vires per concursum actualem Dei ad eosdem actus; *Quoniam* iste concursus, vt sæpe dixi, non est aliud in nobis, quam entitas ipsa actus vt procedit à Deo: ergo non potest dare vires ad agendum nostris potentijs, quatenus in actu primo præcedunt eandem entitatem.

SED OBIICIT VEGA, quia possumus subito odisse, quos amamus: & è contra amare, quos odimus, nulla suborta occasione, sed solum ex libito nostræ voluntatis: ergo similiter peccator non vocatus, neque excitatus à Deo nouis aliquibus inspirationibus, potest subito per eius gratiam adiuuantem dolere de peccatis, quæ antea ipsi placebant, & habere propositum emendationis.

Confirmatur primo, quoniã sæpe homines subito conuertuntur, nulla immissa eis diuina inspiratione.

Confirmatur secundo, quoniam alias non poterit defendi, quod semper, & in quocumque instanti poterit peccator conuerti in Deum: quia neque semper homini datur ista gratia excitans; neque est immediate positum in hominis potestate habere eam, quia, vt dixi, antecedit nostram libertatem.

Confirmatur tertio, quoniam per actum fidei sufficienter possunt excitari & moueri peccatores ad habendum dolorem de suis peccatis, & propositum emendæ, & dilectionem Dei: ergo non requiritur ad hoc alia specialis excitatio; probatur *antecedens*, *tum quoniam* CONCILIVM TRIDENTINVM videtur tribuere illud fidei, nam cap. 6. sæpe citato, ita inquit, *disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia & adiuti, fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum &c. tum etiam quia* per fidem possunt considerari omnia; quæ solent mouere homines ad huiusmodi actus, scilicet, maiestas & bonitas Dei offensi, turpitudo peccati, periculum gehennæ &c.

AD ARGVMENTVM respondetur, quod *si per gratiam adiuuantem intelligatur in consequente*, non solum concursus actualis Dei ad illos actus, sed etiam id, quod adiuuat voluntatem per modum actus primi; concedenda est consequentia, neque ex eo sequitur aliquid contra nos: quia id, quod sic adiuuat voluntatem, est ipsa gratia excitans, vt supra explicui; *si autem intelligatur* solus concursus actualis (vt ab ipso VEGA intelligitur) neganda est consequentia; neque obstat exemplum adductum in antecedente, quoniam ad illos actus, quia sunt naturales, habet voluntas ex natura sua vires sufficientes, & proportionatas.

Ad primam confirmationem respondetur, quod etiam subito, & eodem temporis momento potest concurrere auxilium gratiæ excitantis & adiuuantis.

Ad secundam confirmationem respondetur negando sequelam, *quia vel* nunquam desunt homini aliquæ inspirationes sufficientes ad eius conuersionem, nisi ipse aggrauet aures; *vel* saltẽ Deus nunquam denegat eas, sed quantum est ex se, est paratus ad dandum, si ex parte nostra remoueatur impedimentum; de quo agendum est infra.

Ad tertiam confirmationem respondetur, quod quamuis per solum actum fidei possint vtcunque excitari peccatores: non tamen ita, vt simul præbeantur ipsis vires supernaturales requisitæ ex parte voluntatis ad eliciendum actus illos; quia solus actus fidei, cum sit in intellectu, non potest præbere voluntati vires istas, sed mouet eam quoad specificationem & ex parte obiecti tantum.

Neque obstat testimonium illud concilij, *quia* in eo non dicitur, quod cum solo actu fidei moueantur peccatores ad conuersionem in Deum: sed potius quod *excitati* & credentes conuertantur. *Neque etiam* obstat, quod per fidem possint considerari ea omnia, quibus homines soleant induci ad conuersionem; *Quia* præter hoc requiritur, quod potentia, quę est principium conuersionis actualis, scilicet voluntas, habeat vires proportionatas, ipsi conuersioni, atque adeo supernaturales; Sicut etiam per externam prædicationem possunt proponi veritates fidei cum motiuis quibus homines solent induci ad credẽdum: & nihilominus dicimus, quod non sufficiat externa prædicatio vt homines credant actu supernaturali, sed requiritur interna motio, & inspiratio supernaturalis. Et hæc de secundo.

§. 6. *Quomodo se habeat hæc diuisio ad præcedentem.*

Respondetur, quod, *si per gratiam operantem intelligamus sublenationem potentiæ per modum actus primi* ad eliciendum actus gratiæ operantis, proculdubio distinguitur à *gratia excitante* sicut causa à suo effectu; quoniam (vt dixi) ipse actus gratię operantis, scilicet, interna inspiratio, est gratia excitans, & est effectus illius subleuationis; atque ita saltem ex hac parte habet illa diuisio mẽbra realiter distincta à membris istius. *Si tamen intelligamus ipsum actum gratiæ operantis*, non erit distinctio realis inter membra istius diuisionis & illius, sed considerationis in ordine ad diuersa; Nã *pertinent ad primam diuisionem* quatenus considerantur in ordine ad modum, quo Deus nobis cõfert hanc gratiam, scilicet, sine nostra libertate; aut cum ea; & *ad secundam*, quatenus considerantur in ordine ad causalitatem ipsius gratiæ, scilicet, excitandi vel adiuuandi.

Restabat disputandum de diuisione gratiæ in præuenientem, concomitantem, & subsequentem: Sed nihil inuenimus à CVRIELE hac de re scriptum, licet in præcedentibus se ad istam referat disputationem.

QVÆSTIO CXII.
DE CAVSA GRATIÆ.

PROOEMIVM.

AGGREDITVR D. THOMAS agere de causis gratiæ, quod est quartum ex ijs, quæ in principio huius tractatus diximus, in eo contineri. Vbi ADVERTENDVM EST PRIMO, quod quamuis in genere possunt distingui quatuor causæ alicuius rei, scilicet, finalis, efficiens, formalis, & materialis: tamẽ D. THOMAS hic non agit de causa formali gratiæ, quoniam ipsa est quædã forma, & (vt docet CONC. TRIDENTINVM sess. 6. decreto de iustificat. c. 7.) est causa formalis nostræ iustificationis; & formæ, aut causæ formalis, quamuis detur quidditas, aut ratio formalis composita ex genere & differentia, non tamen datur alia forma aut causa formalis, saltẽ *intrinseca: quod addo* propter causam exemplarem, quæ ab aliquibus reducitur ad causam formalem, cæterum appellatur ab eis *forma extrinseca*; & gratia nostra habet hoc modo causam formalem, vt statim dicam.

Neque vero obstat, quod iustificatio habeat causam formalem; *Quoniam* iustificatio non est forma aut causa formalis, sed effectus ipsius: quia est *esse* aut *fieri hominem iustum*, quod est effectus inhærẽtis iustitiæ in genere causæ formalis; sicut etiã esse aut fieri hominem album, est effectus albedinis in genere causæ formalis, & habet eam pro causa formali, & tamen ipsa albedo non habet aliã causam formalem.

Neque etiam obstat, quod vnus habitus dicatur forma aliorum habituum & actuum, quibus etiam conuenit esse formas: vt charitas dicitur forma virtutum, atq; etiam gratia, & vtraque dicitur forma actuum, quibus meremur, vt docet D. THOM. 22. q. 23. art. 8. ad 2. *Quoniam* vnus habitus respectu alterius *non dicitur forma informans*, quantum ad essentiam rei, sed *imperans*, quia suo imperio ordinat actus alterius habitus ad finem suum, quẽ non respicit alter habitus consideratus secundum se. Et ita charitas dicitur forma virtutum, quia suo imperio ordinat actus aliarum virtutum in finem vltimum simpliciter. Et per hanc informationem, habitus, qui dicitur informari, non participat in seipsa aliquid reale, sed denominationem extrinsecam; & eius actus nihil participat, quod tanquam forma pertineat ad suam entitatem intrinsecam, sed nudam relationem superadditam ad finem habitus imperantis; de qua vtrum debeat esse actualiter, vel virtualiter, aut solum habitualiter in actibus imperatis à charitate, vt sint meritorij, dici debet infra q. 114. vbi etiam explicari debet, quid sit illa dignitas, quæ eodem modo resultat in actu meritorio ratione gratiæ existentis in operante.

ADVERTE SECVNDO, quod CONCIL. TRIDENT. loco citato reliquit nobis explicatas has causas respectu gratiæ, & alias, quæ ad eas reducuntur: nam quod dixit de iustificatione, intelligendum est etiã

A de Gratia, (quæ est eius causa formalis) præterquã id quod dixi de causa formali, propter rationem assignatam. Docuit autem ibi concilium, *causam finalem* iustificationis esse gloriam Dei & Christi, & vitam æternam eius, qui iustificatur; & *efficientem*, esse ipsum Deum; *& meritoriam*, Christum, qui passione sua meruit nobis iustificationem, & pro nobis Deo patri satisfecit; & *instrumentalem*, sacramentum baptismi; & *materialem*, hoc est subiectũ, nosipsos; quoniam definit, iustitiam, qua iusti sumus, inhærere nobis; & causam *dispositiuam*, esse propriam cuiusque cooperationem, quoniam inquit, quod recipimus gratiam secundum mensuram, quam spiritus sanctus partitur singulis, prout vult, & secundum propriam cuiusque dispositionem & cooperationem; & de ea egerat latius cap. 5. & 6. præcedenti. Quare habendum est vt certum, gratiam habere has easdem causas. Verum D. THO.

B in hac quæstione non agit de omnibus, sed solum de efficienti principali, & de dispositiua, & obiter, atque occasione argumentorum, dicit aliquid de instrumẽtali: quoniam de reliquis agit in suis proprijs locis; vt de *meritoria* in materia de incarnatione; vbi etiam agit de causa *exemplari*, quæ est ipsa gratia Christi, vt constat ex illo ad Roman. 8. *quos præsciuit, & prædestinauit cõformes fieri imaginis filij sui*; & ratione probatur, quia primum in vnoquoque genere, est causa exemplaris cæterorum. Et de causa *instrumentali*, quantum attinet ad humanitatem Christi & eius actiones atq; passiones, agit etiam in materia de incarnatione; & quantum attinet ad sacramenta, in materia de sacramentis. Et de causa finali, quantum attinet ad finem vltimum simpliciter, nullibi egit expresse, sed in hac quæstione virtualiter ostendit, esse ipsum Deum; nam ex eo quod Deus sit prima causa gratiæ (quod ostendit D. THOMAS art. 1. huius quæstionis) bene sequitur, quod etiã ipse sit eius finis vltimus simpliciter,

C quia primum efficiens & vltimus finis coincidunt. Et quantum attinet ad nõ vltimum simpliciter, sed magis principalem inter non vltimos, & extrinsecum, qui est Christus (vt patet ad Ephe. 1. ad Philip. 2. & ad Hebr. 1.) agit in materia de incarnatione. Et quantum attinet ad finem non vltimum simpliciter, sed intrinsecum nobis, qui est nostra beatitudo supernaturalis (vt patet ex illo ad Roman. 6. *Habentes fructum in sanctificationem, finem autem vitam æternam*; & ex eo, quod, sicut homo secundum suam naturam habet pro fine suã beatitudinem naturalem; ita vt iustus, beatitudinẽ supernaturalem) egit in materia de beatitudine. Et tandem de causa materiali sumpta pro subiecto gratiæ, egit supra q. 110. art. 4. quoniam aliter non potuit explicare distinctionem gratiæ à charitate, atque adeo neque essentiam ipsius gratiæ, de qua ibi agebat. Plura de omnibus istis causis videri possunt

sunt apud VEGAM lib. 7. super CONCIL. TRIDENT. à principio.

ARTICVLVS I.

Vtrum solus Deus sit causa Gratiæ?

CONCLVSIO *impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet;*

COMMENTARIVS.

DVBIVM PRIMVM.

Qua certitudine sit tenenda conclusio de facto?

CONCLVSIO intelligitur de causa principali: nam in solutionibus argumētorum docet expresse D. THOMAS, humanitatem Christi & sacramenta esse causas instrumentales gratiæ. Atq; ita, intellecta, & loquendo, secundum legem ordinariam, est certa secundum fidem.

§. 1 Conclusionem D. THOMÆ *certa fide tenendam.*

PRobatur, quoniam in scriptura refertur tanquam proprium Dei, esse causam gratiæ, & effectuum, qui ei tribuuntur, vt ad Roma. 3. *quoniam vnus est Deus, qui iustificat* &c. Et c. 8. *Quos vocauit, hos & iustificauit.* Et 2. Cor. 1. *Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, & qui vnxit nos Deus, & signauit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Et Ioh. 14. & Mar. 2. dicitur proprium esse Dei *mūdare à peccato*, & remittere peccata. Isaiæ 45. *Ego sū qui deleo iniquitates tuas, narra siquid habes vt iustificeris.* Et tandem, in scriptura peculiariter Deo tribuitur, esse *saluatorē*, vt multis testimonijs probat VEGA lib. 7. Sup. Conc. Trident. cap. 4.

Confirmatur primo testimonio CONC. TRIDENT. supraadducto, vbi dicitur, quod efficiens causa nostræ iustificationis est misericors Deus, qui gratuito abluit & sanctificat, signās & vngēs spiritu promissionis sancto; quod intelligitur de causa principali; (quoniā paulo inferius dicit conciliū, baptismum causam instrumentalem gratiæ) & tamē hoc nō posset ita absolute dici de Deo, si aliquid aliud, præter ipsum, esset causa propria & principalis istorum effectuum.

Confirmatur secundo testimonio AVG. qui tom. 7. lib. 1 de peccatorum meritis. c. 14. inquit, *Quisquis ergo ausus fuerit dicere, iustifico te; consequens est vt dicat etiam crede in me;* Vbi AVG. loquitur de iustificante per modum causæ propriæ, & non ministerialiter aut instrumentaliter; quare cū iuxta ipsius sententiam non possit dici, quod credimus in aliquem, præterquam in Deum (vt explicat D. THO 2. 2. q. 2.) bene sequitur, quod neque sit dicendum, aliquē alium esse causam propriam aut principalē gratiæ. Et to. 8. super psal. 118. cōcione 26. exponēs A illa verba, *Feci iudicium & iustitiam*, ita inquit, *Iustitiæ nomine hoc loco non ipsa virtus, sed opus eius significatum est; quis enim facit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium?* hoc est, per gratiam suam ex impio facit iustum.

Neque potest responderi ad hæc testimonia, esse intelligenda de causa prima, quæ non pendet à superioris cōcursu, & non de principali secundaria; *Quoniam* respectu cuiuscunq; effectus est propriū Dei, esse causam primam, & independentem ab alia superiori.

SECVNDO probatur hæc sententia ratione D. THOM. in hoc articulo, quæ est huiusmodi: Gratia excedit omnē facultatem naturæ creatæ; ergo non potest esse effectus alicuius creaturæ tanquā causę principalis; *Consequentia* patet, quia nulla res potest agere vt causa propria & principalis vltra suam speciem; Et *antecedens* probatur, quia gratia nihil aliud est, quā quædam participatio diuinæ naturæ, quę excedit omnem aliam naturam.

B *§. 2 Examinatur ratio, qua* D. THOMAS *conclusionem suam probat.*

SED VT MAGIS appareat efficacia huius rationis, obijcitur contra eam; Nam in antecedenti, per *facultatē naturæ creatæ*, VEL intelligitur *virtus actiua*, & sic committitur petitio principij, quia supponitur vt certum id, de quo est disputatio, nā idē est, gratiam *excedere virtutem actiuam* cuiuscūque naturę creatæ, &, *non posse produci ab aliqua creatura* vt à causa principali; VEL intelligitur *perfectio*, & sic videtur falsū illud antecedens, quia substantia est perfectior quam accidens, ergo etiam substātia creata est perfectior quam gratia, quæ est accidēs. Et idem argumentum fieri potest, contra probationem illius antecedētis; nam cum dicitur, quod gratia est *quædam participatio diuinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam*, ista verba, *quæ excedit omnem aliam naturam*, non referuntur ad diuinam naturam, quia etiam reliquæ naturæ creatæ sunt quædam participationes diuinæ naturæ & bonita-C tis. Si vero referantur ad *participationem*, quæ est gratia, potest inquiri an huiusmodi participatio excedat omnem aliam naturam, quantum ad virtutem actiuam ipsius naturæ, vel quantum ad perfectionem. & possunt fieri obiectiones factę contra *antecedens*.

RESPONDETVR quod D. THO. per *facultatē naturæ creatæ* intellexit *perfectionem*, vt patet ex probatione illius antecedentis; & ad obiectionē contra hoc factam, negandum est quod antecedens ita intellectum sit falsum; & ad id quo probatur esse falsum, scilicet quia gratia est accidens, & aliqua natura creata est substantia; Respondetur cum D. THO. sup. q. 110. art. 2. ad 2. solū probari hoc argumento, quod gratia non excedat perfectionē substantiæ creatæ quantum ad modum essendi, quia gratia, supposito quod sit accidēs, *inhæret*; substātia vero *est per se*, & perfectius est *esse per se* quam *inhærere*; Non tamen quod non excedat eam quantum ad naturam & essentiam. Quod vero gratia excedat hoc modo omnem substantiam creatam, probat optime D. THOMAS loco citato, & in isto articulo; quia licet substantia creata sit partici-

patio diuinæ bonitatis, & similiter gratia sit eius A participatio: tamen participatio, quæ est gratia, est maior & perfectior, quam participatio quæ est substantia creata.

Neque contra hoc obstat, quod participatio, quę est gratia, sit accidens; quia ex hoc solum sequitur quod sit minus perfecta quantum ad modum essendi, vt iam dixi. Et eandem tradit doctrinam D. Thomas loquendo de charitate 2.2.q.23.art.3. ad 3. vbi ita inquit; *omne accidens secundum suum esse est inferius substantia: quia substantia est ens per se, accidens autem in alio; sed secundum rationem suæ speciei; accidens quod causatur ex principijs subiecti, est indignius subiecto, sicut effectus causa: accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturæ, est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturæ; & hoc modo charitas est dignior anima, in quantum est participatio spiritusSancti.*

Quod autem gratia sit magis perfecta secundum naturam & essentiam, supponit D. Thomas in isto articulo ex ijs, quæ dixit q. 110. de essentia & quidditate gratiæ: nam ibi docuit, gratiā dare nobis, quod simus grati Deo & dilecti ab ipso; & B præterea, dare essentiæ nostræ animæ quoddam esse, ratione cuius sint nobis debitæ virtutes supernaturales, quasi quædam potentiæ ad exercendum operationes diuinas; hoc est, attingentes ipsum Deum vt obiectum, secundum quandam rationem excedentem omnem modū cognoscendi & amandi connaturalem creaturis. Et ex hoc optime sequitur id, quod diximus, scilicet, gratiam, quātum ad essentiam & naturam, esse magis perfectam participationem diuinæ bonitatis, quam substantiam creatam: quoniam ex eo quod aliqua natura habeat perfectiores potentias & operationes, bene colligitur à posteriori, quod in ratione naturæ & essentiæ sit maior participatio diuinæ bonitatis.

Confirmatur, quia gratia appellatur *simpliciter & sine addito participatio diuinæ naturæ & consortium ipsius*: ergo est participatio ipsius secundum ea, quæ sunt ipsi propria, & non communicata alijs C naturis creatis; & ex consequenti est maior & perfectior participatio, quā reliquæ naturæ creatæ; *Consequentia* patet, quia nulla natura creata, quamuis sit participatio diuinæ bonitatis, appellatur *simpliciter & sine addito* participatio aut consortium diuinę naturæ; Et *antecedens* probatur *tum* ex communi vsu sanctorum & theologorum; *tum etiam* ex illo 2. Petr. 1. *Maxima & pretiosa vobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ.* Et *tandem* ex eo, quod quatenus accipimus gratiam, dicimur *regenerari in filios Dei: ergo* gratia est quodammodo ipsa natura diuina, scilicet participata, patet consequentia, quia non dicitur generari aut nasci filius, nisi quatenus accipit naturam patris.

Sed contra solutionem hanc argumentor primo, quia esse vel existentia (quod idem est) sequitur perfectionem essentiæ, cuius est terminus, ita vt perfectioris essentię perfectior sit existentia, & è contra: ergo si gratia quantum ad essentiam est perfectior quam substantia creata, etiam quantum ad modum essendi, siue quantum ad existentiam erit perfectior; aut si secundum existentiam est imperfectior, etiam secundum essentiam erit imperfectior.

Secundo. Species perfectioris generis est perfectior secundum essentiam, quam species generis imperfectioris: sed substātia creata pertinet ad genus magis perfectū, cum pertineat ad substātiam, quam gratia, quæ pertinet ad qualitatē; ergo substantia creata est perfectior secundum essentiam, quam gratia.

Confirmatur, quia saltem videtur, quod præstantissimæ substantiæ, creatæ, quales sunt Angelus & anima nostra, sint perfectiores secūdum essentiam quam gratia; quia id quod sub genere perfectiori est perfectissimum, est perfectius quā id, quod sub genere minus perfecto est præstantissimum.

Ad primum istorum respondent *aliqui* cum Caiet. loco citato, ex 2.2. quod cum D. Thomas inquit, gratiam aut charitatem secūdum rationem speciei esse perfectiorem anima; non est eius sensus quod sit perfectior simpliciter, hoc est quātum ad differentiam specificam consideratam secundū id, quod est ipsi proprium: Sed quod est perfectior secundum quid, hoc est, quantum ad differentiam specificam consideratam non secundum id quod est ipsi proprium, sed solum secundū id, quod ipsi conuenit, quatenus pertinet ad altiorem ordinē, scilicet, supernaturalem & diuinum. Et quando dicimus, quod existentia sequitur perfectionem essentiæ, intelligitur de perfectione, quæ conuenit essentiæ simpliciter, & non de ea, quæ solum conuenit ipsi secundum quid.

Sed mihi hæc solutio non placet. *Primo*, quoniam D. Thomas, locis citatis non præfert gratiam animæ, quia præcise est ordinis supernaturalis: sed quia est maior & perfectior participatio diuinę naturæ. *Item* infra q 113. art. 9. in corp. inquit, quod iustificatio impij, quia terminatur ad bonum ęternum diuinæ participationis, est maius opus quantum ad magnitudinem termini, quam creatio cæli & terræ, quę terminatur ad bonum naturæ mutabilis. *Neque potest dici* quod nomine cæli & terræ non comprehendat D. Thomas Angelos & animas nostras, quibus conuenit immutabilitas quoad substantiam; *Quoniam* in illa cōparatione solum excepit gloriam. Et *tandem* gratia non solum excedit perfectionem substantiæ creatæ, quia pertinet ad altiorem ordinem: sed etiam quia est maior participatio diuinæ naturæ, & principium radicale virtutum supernaturalium & operationum diuinarum; & hoc conuenit ipsi secundum suam differentiam specificam consideratam secundum ea, quæ sunt ipsi propria.

Quare aliter respondetur, negando maiorem, si vniuersaliter intelligatur; nam quando ea, quę sunt propria naturę superioris, communicantur inferiori, necesse est quod communicentur medijs accidentibus: & ex consequenti quod huiusmodi accidentia, quamuis habeant perfectiorem essentiam, quam aliquæ substantiæ, tamen modum essendi habeant imperfectiorem. Et in nostro casu est hoc necessario dicendum, quia nullus est, qui neget, gratiam esse perfectiorem secundum speciem aliquibus substantijs, saltem imperfectis & corruptibilibus: & tamen omnes dicunt, ipsam habere imperfectiorem modum existendi quacumque substantia, propter rationem assignatam. Quare maior illa potissimum est intelligenda in existentijs substantiarum,

rum, aut quantum ad gradus communes substantiæ & accidentis; quia existentia substantiæ est existentia per se, & existentia accidentis est inhęrentia.

Ad secundum respondetur negando maiorem, quæ habet plures instantias; nam imprimis opinio, cum sit habitus intellectualis, habet præstantius genus, quam iustitia, quæ est habitus voluntatis: & nihilominus iustitia secundum speciem est perfectior, quam opinio; Et charitas est perfectior fide, quæ est virtus intellectualis; & cælum, secundum multorum sententiam, est perfectius multis viuentibus.

Ad confirmationem respondetur, gratiam secundum rationem explicatam esse perfectiorem etiam anima nostra & Angelo: & ita de anima hoc concedit expresse D. Thomas locis citatis; & ad id, quo probatur potissimum, respondetur, illam *maximam* non esse veram, quando genus minus perfectum potest contrahi per differentiam superioris ordinis; vt in isto casu contrahitur genus qualitatis, aut habitus per differentiam gratiæ. Aut dici potest, præstantissimam substantiam esse Deum, qui est causa gratiæ.

§. 3. *Corollaria doctrinæ iam traditæ. Nullam creaturam esse causam efficientem principalem virtutum infusarum; Neque Christi humanitatem gratiæ nostræ.*

Ex hac conclusione ita explicata, *sequitur primo*, nullam creaturam esse causam efficiētem principalem virtutum supernaturalium; Probatur, quia istæ virtutes comparantur ad gratiam, sicut passiones ad essentiam, vel formam principalem; vt sæpe dictum est cum D. Thom. sup. q. 110. ergo sicut nihil potest esse causa principalis passionum, quod non sit principalis causa formæ, ad quā consequuntur: ita nihil potest esse causa principalis istarum virtutum, quod non sit causa principalis gratiæ. Quare si nulla creatura potest esse causa efficiens principalis gratiæ, bene sequitur quod neque possit esse eodem modo causa istarum virtutum. *Item* si aliquid esset causa efficiens principalis istarum virtutū, maxime actus supernaturales eis similes, qui (vt nunc supponimus) possunt procedere à potentijs cum auxilio supernaturali, & sine habitu: At hoc dici non potest, quia siue ipsi actus sint tales causę, siue nostræ potentiæ medijs ipsis actibus tanquam instrumentis, sicut contingit in naturalibus; sequitur falsam esse definitionem virtutis infusæ, quam ex Avg. lib. 2. de lib. arbit. c. 15. & 19. recipiunt omnes Theologi, scilicet, est *bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nemo male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*; Nam non dicitur fieri sine nobis id, ad quod nostri actus concurrunt efficienter vt causæ principales. Et *tandem* videtur hoc insinuari in Conc. Trident. c. 7. sup. citato, nam ibi dicitur, causam efficientem principalem nostræ iustificationis esse Deum; & postea inter ea, quę pertinent ad hanc iustitiam, enumerantur, fides, spes, & charitas. An vero actus nostri, de quibus propositum est secundum argumentum, sint causæ efficientes instrumentales istorum habituum, explicabitur art. 2. sequent.

Secundo sequitur, decipi vehementer quosdam ex recentioribus Theologis, qui explicantes D. Thomam 3 p. q. 13. dicunt, Christum, quatenus homo est, esse causam efficiētem principalem nostrę gratiæ, non quidem primam, sed secundam post Deum, qui est causa prima. In qua sententia certum est, quod non loquuntur de eo modo causandi, qui Christo in quantum est homo, specificatiue sumendo particulam inquantum, hoc est, subsistenti in humanitate conuenit ratione diuinitatis: nam isto modo non dicitur causa secunda, sed prima; quia per hoc quod subsistat in humanitate, nihil amisit ex ijs, quæ ipsi conueniunt ratione diuinitatis; sed loquuntur de eo modo causandi, qui Christo conuenit ratione humanitatis tanquam naturæ, per quam operatur: atque ita sensus eorum est, quod humanitas in Christo vt natura, qua siue per quam suppositum operatur, habeat virtutem ad efficiendum gratiam per modum causæ principalis; sicut eadem humanitas habet ex natura sua virtutem ad concurrendum ad proprias actiones per modum causæ principalis, non quidem vt suppositum, sed vt natura; Quod meo iudicio est valde falsum: quoniam, (vt constat ex testimonijs scripturæ supra adductis) ita proprium est Dei esse causam efficientem principalem gratię, vt nulli purę creaturę conueniat secundum legēm ordinariam; ergo neque humanitati Christi. Patet consequentia, quia neque præcise ratione vnionis ad personam verbi redditur humanitas intrinsece, & per modum causæ principalis potentior ad operandū ad extra; neque per dona, quæ ratione vnionis participat, constituitur in esse causæ principalis respectu nostræ gratiæ, quoniam omnia sunt creata; & ex consequenti non minus est contra testimonia adducta, tribuere eis hanc causalitatem, quam tribuere eam reliquis creaturis. Vide D. Th. 3. p. q. 64. art. 1. vbi probat, solum Deum esse causam principalem gratiæ, quia solus Deus illabitur animę, in qua gratia existit; non autem potest aliquid immediate operari, vbi non est; Et hæc ratio etiam habet vim respectu humanitatis Christi, quia nō illabitur animæ. Non tamen potest adduci contra causalitatem instrumentalem, quoniam instrumentum, saltem Dei, potest operari vbi nō est. Plura possent obijci contra illam sententiam de quibus agendum est. 3. p. q. 13. vbi etiam examinādā sunt eius fundamenta, quæ fere nulla sunt, præter speciem quandam pietatis & reuerentiæ erga Christum.

Sed adhvc contra conclusionem hanc possunt obijci nonnulla testimonia scripturę, in quibus dicitur, quod homo sanctificat se, & est causa suę iustitiæ, &c. 1. Ioann. 3. *Omnis, qui habet spem hanc in eo, sanctificat se, sicut ille sanctus est.* Et Ecclesiastici. 2. *Qui timent dominum præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Ezechiel. 18. *Cum auerterit se impius ab impietate sua quam operatus est, & fecerit iudicium & iustitiam: ipse animam suam viuificabit.*

Respondetvr, hæc & alia similia dici, quoniam homo cum auxilio Dei est causa

suæ dispositionis ad iustitiam & sanctitatem. *Neq; obstat*, quod aliqui dicant, vltimam dispositionem concurrere efficienter ad ipsam iustitiam; *Tū quoniam* hoc falsum est, *Tum etiam*, quoniam loquūtur de concursu instrumentali, & non causæ principalis.

DVBIVM SECVNDVM.

An saltem secundum potentiam Dei absolutam possit alicui creaturæ conuenire esse causam efficientem principalem gratiæ?

§. 1. *Ratio dubitandi.*

ET VT probemus *partem affirmatiuam*, ADVERTE duobus modis posse intelligi, quod hoc cōueniat alicui creaturæ: *primo*, si Deus crearet aliquam substantiam, quæ per seipsam, & cum ijs, quę sunt ipsi connaturalia, & sine additione alicuius extraneæ qualitatis, haberet virtutem sufficientem ad producendum gratiam; sicut ignis habet virtutem ad calefaciendum, & ad producendum alterum ignem. *Secundo* si Deus alicui naturæ creatæ superadderet aliquam qualitatem ipsi extraneam, & non connaturalem, per quā haberet virtutem sufficientem ad producendum gratiam: sicut aqua per calorem, qui ipsi non est connaturalis, habet virtutem ad calefaciēdum. Et probatur quod vtroque modo sit hoc possibile de potentia Dei absoluta.

ET PRIMVM, quod sit possibile PRIMO MODO, Quia Deus potest facere, substantiam, cui sit connaturalis virtus sufficiens ad producendum gratiā, ergo possibile est reperiri creaturam, quæ primo modo sit causa principalis gratię. Probatur *antecedens*, quoniam, vt virtus aliqua sit sufficiēs ad producendum gratiam, satis est, quod sit supernaturalis, & magis perfecta, quam gratia, quamuis sit finita: quia ipsa gratia est supernaturalis, & neque est infinitę perfectionis; neque ex parte modi, quo producitur, requirit infinitatem in sua causa: ergo potest Deus facere substantiam, cui hæc virtus sit connaturalis; Probatur *ista consequentia*, quia quacūque substantia signata, potest Deus facere aliam magis perfectam; ergo tandem poterit producere aliquam, quæ habeat perfectionem requisitam & proportionatā, vt sit ei connaturalis hæc virtus productiua gratiæ.

Dices, requiri, quod substantia sit supernaturalis, vt sit ei connaturalis hæc virtus, quæ est supernaturalis: & Deum non posse producere substantiā supernaturalem.

Sed contra, quia Deus secundum eam rationem, secundum quam est autor effectuum supernaturaliū, non minus est participabilis in substantia, quā in accidente; ergo sicut potest producere accidētia supernaturalia, ita & substantias. *Item* quia quodcunque accidens est connaturale alicui substantię, quoniam, cum non sit propter se, sed propter substantiam, habebit pro fine & subiecto connaturali illam substantiam, propter quam est: sed accidētia supernaturalia non sunt connaturalia substantiæ increatæ, quia est incapax accidentium; ergo sunt connaturalia substantię creatæ, & ex consequenti potest reperiri substantia creata, quæ sit eiusdem ordinis cum ipsis, atque adeo supernaturalis. *Et tandem*, quia quod accidens aliquod sit supernaturale, est perfectio finita: sed omni substantia creata potest Deus facere perfectiorem; ergo potest facere aliquam, quę attingat ad perfectionem accidētis supernaturalis.

SECVNDO probatur, quod etiam sit possibile SECVNDO MODO, quia non implicat, fieri à Deo aliquā qualitatem siue formam supernaturalem, quę per modum *principij quo, siue formalis*, sit causa efficiēs principalis gratiæ, & hanc qualitatem communicari alicui substantiæ ordinis naturalis, tanquam subiecto, aut supposito, quod per eam agat medijs suis potētijs; ergo neque implicat reperiri creaturam, quæ primo modo sit causa principalis gratiæ, & ex consequenti, est possibile secundum potentiam Dei absolutam. Probatur *antecedens* quoad PRIMAM partem, *tum quia* de facto reperitur habitus, qui illo modo sit causa principalis actuum supernaturalium; & in sacerdote *Character* est qualitas effectiue concurrens ad consecrationem Eucharistię, & ad iustificationem peccatoris, atque adeo ad productionem gratiæ; *Tum etiam quia* non repugnat dari qualitatem, quæ illo modo sit factiua miraculorum; *& tandem*, quia tota perfectio gratiæ est finita, & distat infinitè à perfectione diuina; ergo non repugnat produci à Deo aliam qualitatem perfectiorem gratia, & productiuam ipsius; Et quoad SECVNDVM partem etiam probatur, quia quod hæc forma communicetur alicui substantię creatæ supposito quod sit possibilis, *neque* repugnabit ratione ipsius formæ, hoc est, propter eius supernaturalitatē; *neque* ratione substantiæ, hoc est quia substantia erit naturalis, atque adeo inferioris ordinis, quam talis forma; quia vt seruetur debita proportio inter subiectum & formam supernaturalem, non requiritur, quod etiam subiectum sit supernaturale, sed satis est, quod habeat potentiam obedientialem ad recipiendum talem formam; vt constat in essentia animæ nostræ, respectu gratiæ, & in potentijs respectu virtutum infusarum

§. 2. *Resolutio quæstionis pro parte negatiua.*

SIT NIHILOMINVS CONCLVSIO: *Non potest reperiri aliqua creatura, etiam de potentia Dei absoluta, cui conueniat esse causam efficientem principalem gratiæ.* Probatur *imprimis*, quia hoc est valde consonum testimonijs scripturæ supra adductis, in quibus videtur significari, esse adeo proprium Dei esse causam principalem gratiæ, vt nulli creaturæ possit communicari. Et *præterea* hoc videtur significare D. THOMAS, cum inquit, quod esse hoc modo causam gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ: quoniam eâ ratione, qua probatur, quod excedat omnem facultatem naturæ creatæ, potest probari quod excedat facultatem naturæ creabilis.

Deinde probatur ratione, impugnando duos modos, quibus in principio huius dubij diximus posse

posse intelligi, quod hoc conueniat alicui creaturæ. Et imprimis CONTRA PRIMVM argumētor, quia gratia propter suam excellentiam non potest esse connaturalis alicui substantiæ creatæ: ergo neque virtus productiua gratiæ per modum causæ principalis; *consequentia* patet, quia virtus productiua per modum causæ principalis, vel est tam perfecta sicut suus effectus, vel magis perfecta, quia nihil producitur, vt à causa principali, nisi ab eo, quod est tale formaliter, aut eminenter. Et *antecedens* probatur, quia gratia dat formaliter nobis esse amicos Dei & dilectos ab ipso, vel (vt alij dicunt) esse obiecta proportionata vt diligamur ab ipso amore amicitiæ: sed repugnat quod hoc sit cōnaturale alicui substantiæ creatæ; ergo etiam repugnat quod gratia sit ei connaturalis; Probatur *ista minor*, quia ea, quæ sunt connaturalia alicui, sunt debita ipsi; vt proprietates naturales, vt ea quę pertinent ad integritatem alicuius naturæ vel substātiæ, quia sunt connaturalia, dicuntur ei debita: sed amicitia cum Deo non potest esse debita alicui puræ creaturæ, quia quantumcūque sit perfecta, est serua Dei in summo gradu seruitutis; & seruo non est debita amicitia cum domino suo, sed solū admittitur ad eam per gratiā Domini sui; quod colligitur aperte ex multis, quæ ad amicitiam requiruntur: & ex illo Ioann. 15. *Iam non dicam vos seruos, sed amicos*; non enim est sensus, quod Apostoli desinerent esse serui; sed quod, cum essent natura sua serui, tamē per gratiam facti erant amici; Ergo amicitia cum Deo non potest esse connaturalis alicui puræ creaturæ.

AD HOC *potest responderi primo*, non esse necessario coniunctam amicitiam diuinam cum gratia; siquidem iuxta probabilem multorum sententiam, potest Deus de potentia absoluta conseruare gratiam in eo, qui est in peccato mortali: & ideo non sequi, quod amicitia cum Deo esset debita illi substantiæ, ex eo quod gratia esset illi debita.

Sed hac solutio facile impugnari potest; Quia licet gratia possit de potentia Dei absoluta reperiri sine isto effectu, qui est, esse amicum & gratū Deo: tamen ex natura rei habet necessariam connexionem cum eo, tanquam cum effectu formali, saltem secundario; ergo cui est debita gratia, etiam est debitū ex natura rei, quod sit amicus & gratus Deo. Sicut quamuis quantitas possit reperiri sine effectu, qui est extensio partium in ordine ad locum, vt patet in quantitate corporis Christi in sacramento altaris: tamen cui est debita quantitas, etiam est debitus ex natura rei iste effectus, quoniam ex natura rei habet necessariam connexionem cum quantitate. Et idem est in passionibus respectu essentiæ, quibus isti effectus formales secundarij solent assimilari.

SECVNDO *responderi* potest, non esse inconueniens quod amicitia cum Deo sit debita alicui puræ creaturæ, ex suppositione quod ab ipso Deo producatur in tali ordine rerum, scilicet, supernaturalium: sicut ex suppositione quod Deus confert alicui esse naturale, debetur ipsi amicitia naturalis cum Deo; & ex suppositione quod confert gratiā, debetur amicitia supernaturalis.

Sed etiam hæc solutio potest impugnari; Quia quod est debitum vt connaturale simpliciter, non dicitur debitum ex suppositione, sed simpliciter, vt patet in exemplis adductis, & alijs similibus. *Item*

A quia nulla suppositio, præter gratiam, sufficit vt sit debita seruo amicitia cum domino: & tamē quod substantia illa produceretur in illo ordine rerum, cui esset connaturalis gratia cum suis effectibus, non esset gratia; quia licet creari sit gratia, id est, non debitum: tamen supposito quod illa substantia crearetur, nō esset hoc modo gratia, quod pertineret ad ordinem rerum supernaturalium, cui esset connaturalis gratia; Sicut supposito quod homo crearetur, non est gratia; quod habeat talem essentiam; cui debeantur intellectus & voluntas. Neque exempla adducta pro hac solutione fauēt ipsi: quoniam in *primo* supponitur falsum, scilicet, esse debitam amicitiam diuinam naturalem ei, cui Deus confert esse naturale; nam Deus conseruat hoc esse, imo & dona supernaturalia fidei & spei, existenti in peccato mortali, cum quo tamen nullam habet amicitiam nec naturalem nec supernaturalem. Neq; oportet quod dilectio, ex qua procedit donum à Deo collatum alicui, sit semper amor amicitiæ: sed satis est, quod sit beneuolentia quædam limitata quantum ad illud donum. Et in
B *secundo*, suppositio includit gratiam Dei non debitam, sed gratis collatam.

Item potest obijci contra illum modum, quod substantia, cui esset connaturalis virtus causatiuā gratiæ, deberet esse supernaturalis, quia huiusmodi virtus est supernaturalis; & rei ordinis inferioris non potest esse connaturale id, quod pertinet ad ordinem superiorem: At vero substantia ordinis supernaturalis non est possibilis; quod probatur, *tum quia*, si esset possibilis, etiam esset facta: quoniam credibile est Deum produxisse omnes gradus substantiarum possibiles; sicut argumentatur D. THOMAS 1. p. q. 50. artic. 1. & q. 51. artic. 1. ad probandum esse Angelos, qui sint substantię intellectuales, separatæ omnino à materia. *Tum etiam*, quia cum supernaturalitas dicatur quia excedit naturam & connaturalia, *vel* dicetur quia excedit omnem naturam tam creatam, quam creabilem; *vel* solum quia excedit omnem naturam creatam; *si dicatur primum*, sequitur quod inuoluat contradi-
C ctionem produci aliquam substantiam supernaturalem, quoniam ex suppositione talis substantia erit supernaturalis; & præterea iuxta definitionem supernaturalitatis sequitur quod non sit supernaturalis: quia licet eius perfectio excedat omnem naturam, quæ nunc est creata in vniuerso, non tamen excedet omnem naturam creabilem, quia non excedet ipsam, aut aliam similem substantiam. *Secundum* vero dici non potest, quia sequeretur, quod supernaturalitas non excederet simpliciter naturalitatem, sed solum secundum quid, hoc est per respectū ad naturas creatas: nam si Deus crearet substantiam supernaturalem, id ratione cuius esset formaliter & intrinsecè supernaturalis, esset naturale ipsi, & solum diceretur supernaturale per respectum ad reliquas substantias creatas, aut ad aliquas earum, si forte essent creatę aliæ supernaturales. *Item*, quia, cum esse creatas has vel illas naturas in vniuerso, pendeat ex libera voluntate Dei, sequeretur, quod etiam ex ea pendeat, quod res sint supernaturales, & non conueniat ipsis secundum suam essentiam inuariabilem; quia productis paucioribus naturis, quam nūc sunt in vniuerso, essent supernaturales aliquę

quæ nunc sunt naturales, quia excederent omnes naturas creatas; & productis pluribus, essent naturales illæ, quę nunc dicuntur supernaturales, quia non excederent omnes creaturas. Plura de hac re videri possunt apud CAIETANVM 1. p. q. 12. art. 5.

SECVNDO argumentor contra SECVNDVM modum, Quia *vel* illa qualitas esset eiusdem speciei cum ipsa gratia, *vel* esset ab ea distincta secundum speciem: *primum dici non potest*, quia vna gratia non est factiua alterius gratiæ, quod duplici signo ostēditur; *primum* est, quod vnus homo aut Angelus, qui habet gratiam, non potest producere similem gratiam in alio; *alterū* est, quod virtutes, quæ gratiam comitantur, vt charitas, & reliquæ infusæ, quamuis sint principia proxima operandi, nō possunt tamen efficere alias similes qualitates in alijs subiectis; quoniam habitus operatiui ex propria ratione habent, quod non sint productiui aliorum similium habituum, sed actuum tantum: & videtur, quod quantum ad hoc sit eadem ratio de gratia, quæ non est principium operandi, saltem proximum, sed vt plurimum radicale, & medijs ipsis virtutibus. *Neque etiam potest dici secundum*, quia, vt illa qualitas esset sufficiens ad producendum gratiam, deberet esse perfectior participatio diuinæ naturæ, quam sit ipsa gratia: at non est possibilis participatio diuinæ naturæ maior aut perfectior secundum speciem, quam sit ipsa gratia: ergo neq; est possibilis qualitas distincta secundum speciem à gratia, quæ sit productiua ipsius gratiæ per modum causæ principalis. *Maior* patet, quia gratia secundum speciem suam est participatio diuinæ naturæ, & omnis causa efficiens principalis, si sit vniuocæ, est formaliter talis qualis est suus effectus; Si vero sit æquiuoca, (qualis esset illa virtus, siquidem ex suppositione distingueretur specie ab ipsa gratia) est eminenter talis. Et *minor* probatur, quia non potest esse perfectior participatio secundum speciem operationum diuinarum, scilicet, cognitionis, qua Deus cognoscit seipsum; & dilectionis, qua se amat; quam per cognitionem, cuius principium proximum est lumen glorię, & per dilectionem, cuius principium est charitas; quia Deus non potest esse obiectum istorum actuum in creaturis secundum aliquam rationem perfectiorem secūdum speciem in genere obiecti, quam prout est obiectum luminis glorię & charitatis; ergo neque potest esse participatio diuinæ naturæ perfectior secundum speciem, quam illa, quæ est gratia; patet *illa consequentia*, quia (vt supra dixi) gradus perfectionis, quæ conuenit participationi alicuius naturæ, colligitur optime ex gradu perfectionis, quę conuenit participationi operationum eiusdem naturæ.

§. 3. *Satisfit rationibus dubitandi initio propositis.*

AD PRIMVM respondetur negando *antecedens*, & ad probationes dicendum est, quod siue virtus productiua gratiæ debeat esse infinita, siue non, de quo dicemus in solutione secundi: tamen nulli substantiæ creatæ potest esse connaturalis, quantumcumque huiusmodi substantia sit perfe-

A cta; *Primo*, quia, etiamsi esset supernaturalis, includeret conditionem seruitutis respectu Dei, quia esset eius serua, & ratione huius conditionis repugnaret quod esset ei connaturalis gratia, vt patet ex primo argumento proposito pro conclusione; Et quantum ad hoc eadem est ratio de virtute sufficienti ad producendum gratiam, vt ibidem ostendi. Quare licet substantię creatæ supernaturali essent connaturalia aliqua accidentia supernaturalia, tamen ista duo, quamuis habeant finitam perfectionem, non possent esse ipsi connaturalia, propter repugnantiam ex parte illius conditionis, quę nunquam aufertur omnino, nec minuitur, quantumcūque crescat perfectio creaturæ, quia semper est serua Dei. Sicut quamuis intellectus & voluntas habeant finitam perfectionem, & quacunque signata substantia materiali possit Deus facere aliam perfectiorem: nūquam tamen dabitur aliqua, cui sint connaturales intellectus & voluntas, quia nūquam auferetur à substantia materiali imperfectio materialitatis, propter quam repugnat, quod sint ipsi connaturales potentiæ omnino im-

B materiales. *Secundo*, quia vt in ipso argumento dictum est, repugnat fieri à Deo substantiam supernaturalem, & ita potest apertius explicari defectus argumenti in exemplo adducto; Et *ad primam* probationē oppositi respondetur negādo antecedens, sicut esse principium proximum operandi, & repraesentare alia à se per modum speciei intelligibilis, participatur in accidentibus, & non in substantia creata. Et ratio in omnibus istis est eadem scilicet quod substantiæ factæ sunt primo & per se vt sint: accidentia vero facta sunt propter substantiam, hoc est ad supplendum defectum, quem substantia secundum se potest habere intra proprium genus, &, vt substantiæ ordinis inferioris communicetur perfectio ordinis superioris. Et ex hoc etiam prouenit quod accidentia possint dici supernaturalia, quamuis non excedant omnem naturam creatam & creabilem, tam substantialem quam accidentalem; & tamen substantia non dicatur supernaturalis, nisi simpliciter excedat omnē naturam: quoniam accidentia, sicut sunt propter substantiam, ita in ordine ad eam dicuntur naturalia, vel supernaturalia; nam si nulli substantiæ crea-

C tæ aut creabili possunt esse connaturalia, dicuntur supernaturalia; secus vero, naturalia. At substantia, cum habeat esse absolute, & non propter aliud, nō dicitur supernaturalis, nisi excedat omnem naturam, tam creatam, quam creabilem. *Ad secundam* probationem respondetur negando maiorem, quoniam (vt nunc dicebam) accidentia supernaturalia nulli substantiæ creatæ nec creabili possunt esse connaturalia. *Neque obstat*, quod etiam ista accidentia sint facta propter substantiam creatam; *Quoniam* ad hoc satis est, quod sint facta, vt ipsis mediantibus tanquam principijs formalibus, substantia creata participet perfectionem ordinis supernaturalis. *Ad tertiam* probationem, concessa maiori & minori negatur consequentia, quia fit transitus de perfectione ordinis inferioris ad perfectionem ordinis superioris: nam minor intelligitur de augmento perfectionis intra ordinem naturæ, & consequens cum maiori, de perfectione supernaturali, quod genus argumentandi esse vitiosum, potest ostendi hoc exemplo, & alijs similibus: perfectio Angeli est finita, sed data quacūq;

specie

specie animalis, potest Deus producere aliam perfectiorem; ergo potest producere aliquam, quę adæquet perfectionem Angeli.

Ad secundum argumentum respondetur negando antecedens quoad *priorem partem*, & ad *primam probationem* dicendum est, non ideo repugnare, dari virtutem creatam, quæ sit sufficiens per modum causæ principalis ad producendum gratiam, quia gratia sit quomodocumque supernaturalis: sed quia ita est supernaturalis, vt nō possit dari perfectior participatio diuinæ naturæ; nam ex hoc bene sequitur, quod non sit possibilis talis virtus productiua ipsius, vt patet ex secunda ratione conclusionis; non autem habet hoc locum in actibus supernaturalibus. *Ad secundam* probationem, dicendum est, quod character, *vel* non concurrit efficienter ad illos effectus; *vel* saltem non concurrit vt causa principalis, sed vt virtus instrumentalis, constituens vnum integrum & totale instrumentum cum ministro, & verbis, aut sacraméto, vt inquit, D. Thomas 3 p. q. 63. art. 2. & q. 64. art. 1. & Caieta. ibidem. *Ad tertiam* probationē, negandum est, esse possibilem qualitatem, quæ per modum causæ principalis sit factiua miraculorum, vt docet D. Thomas 2. 2. q. 178. art. 1. ad 1. *Ad vltimam* probationem, concesso antecedenti neganda est consequentia; quia licet gratia sit finita, tamen non potest fieri alia qualitas, quæ sit participatio diuinæ naturæ perfectior ista secundū speciē, sicut requiritur, vt sit causa principalis ipsius, vt supra ostendi.

Circa solutionem ad primum & ad secundum, potest inquiri, *an humanitas Christi & sacramenta nouæ legis concurrant efficienter physicè vt causæ instrumentales ad productionem gratiæ?* Et quamuis ratio dubitandi pro parte negatiua possit sumi ex multis capitibus: tamen nunc solum adducam eā, quæ sumitur ex modo, quo gratia producitur, vt sic explicem, quo genere productionis fiat gratia, quoniam hoc pertinet ad hanc quæstionem, in qua agitur de causis gratiæ, & de reliquis agēdum est in materia de incarnatione, & de sacramentis in genere. Quare sic argumentor: gratia producitur per creationem; sed creaturę, cuiusmodi sunt humanitas Christi, & sacramenta nouæ legis, non possunt concurrere vt instruméta physica ad creationem, iuxta doctrinam D. Thom. 1. p. q. 45. art. 4. ergo neque ad productionem gratiæ.

Occasione huius argumenti inquiro

DVBIVM TERTIVM.

An gratia fiat creatione, an productione alterius speciei?

§. 1. *Varia Doctorum sententia.*

In qva re *tres* sunt sententiæ. Prima est eorum, qui dicunt fieri creatione, hanc sequitur Scotvs 2. d. 37. q. vnica. §. *eadem argumenta.* Dvrandvs d. 18. q. 2. nume. 13. & 14. Et

A rursum ijdem autores, & Ricardvs, Gabriel Palvdanvs, & Capreolvs in 4. d. 1. Henricvs quodib. 4. q. 37. Vega lib. 7. super Concil. Trid. c. 13. Et probatur istorum sententia.

Primo, quia in scriptura dicitur creari illud esse, quod nobis confert gratia, vt ad Ephes. 2. *Creati in Christo* Iesv, scilicet, quantum ad esse gratiæ; Et vita gratiæ appellatur *noua creatura* 2. Cor. 5 Et ad Galatas 5.

Confirmatur, quia etiam dicitur in scriptura, gratiam *infundi* nobis à Deo, vt ad Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritū sanctum, &c.* ergo non educitur ex potentia subiecti, sed aduenit deforis.

Secvndo. Anima rationalis producitur per creationem, ergo & gratia; patet *consequentia*, quia gratia magis distat à materia, quam anima, *tū quoniam* est perfectior quam anima, vt dixi in principio huius articuli, *tum etiam, quoniam*, anima informat materiam, & dat ei esse corporis vegetatiui ac sensitiui: gratia vero est in anima, aut in Angelo, & dat ei esse spirituale supernaturale & diuinū, & consortium diuinæ naturæ.

B Tertio, gratia non educitur ex potentia subiecti, in quo est, ergo creatur; patet *consequentia*, quia respectu formarum non datur medium inter *educi ex potentia* subiecti & *creari*, sed necesse est conuenire eis alterum istorum. Et *antecedens* probatur, non continetur in potentia subiecti, ergo neque educitur ex potentia huiusmodi subiecti, probatur *hoc antecedens*, quia *neque* continetur in potentia *naturali*; *Tum quia* cuicunque potentiæ naturali passiuæ correspondet potentia actiua naturalis, & tamen non datur potentia actiua naturalis respectu gratiæ; *Tum etiam, quia*, sicut forma naturalis non potest contineri in potentia supernaturali, ita etiam neque è conuerso forma supernaturalis, cuiusmodi est gratia, poterit contineri in potentia naturali. *Neque* etiam continetur in potentia *supernaturali*, quia vel huiusmodi potentia est ipsa entitas animæ, & sic erit naturalis, sicut anima, alias eadem entitas simul erit naturalis & supernaturalis; vel est aliqua entitas superaddita animę, & de hac erit eadem quæstio, an producatur per creationem, vel alio modo; quia nō poterit dici quod sit aliquid increatū, quia non erit aliquid distinctum à Deo, & Deus non potest habere rationem potentiæ passiuę.

C *Confirmatur*, quia si gratia produceretur à Deo extra subiectum, & postea infunderetur alicui subiecto, penderet quantum ad suum esse à subiecto, eodem modo, quo nunc pendet; sed in illo casu esset producta per creationem, ergo & nunc.

Vltimo, vt forma aliqua educatur ex potentia subiecti, & non creetur, non satis est, quod producatur in materia, aut in subiecto, alias anima rationalis non crearetur; sed vlterius requiritur, quod subiectum habeat causalitatem, aut cōcursum aliquem in ipsam formam: sed subiectum gratiæ non potest habere huiusmodi causalitatem circa ipsam gratiam, quia non est eiusdem ordinis cum ipsa, sed longe inferioris, quoniam pertinet ad ordinē naturę, & gratia ad ordinem supernaturalem; ergo gratia non educitur ex potentia subiecti, sed creatur.

Confirmatur. Quia vel subiectum gratiæ habet

hinc

hanc causalitatem circa gratiam *virtute propria*, & hoc dici non potest, propter improportioné, quæ est inter gratiam, & suum subiectum; vel *virtute diuina*, & neque hoc dici potest, quia sequeretur, quod illa causalitas, quæ est propria causæ materialis, conueniret subiecto vt instrumento Dei; quod videtur absurdum, quia ex hoc sequeretur vlterius, quod Deus haberet rationem causæ principalis in eodé ordine, scilicet in ordine causarum materialium, quoniam instrumentum, & causa principalis, cui subordinatur, debent pertinere ad eundem ordinem causarum.

SECVNDA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt, gratiam non creari absolute, sed *concreari* ad creationem hominis grati, qui primo & per se creatur in esse hominis grati & iusti. Hanc sequitur expresse SOTVS 4.d.1. q. 3.art.1. Et FERRAR. lib.4.contra gent. cap. 57. Et aliqui tribuunt eam CAIETANO, quoniam supra q.110.art.2.occasione sumpta ex quibusdam verbis D. THOMÆ in solutione ad 3. inquit, gratiam non creari, sed secundum ipsam hominem creari in tali esse. Sed quicquid sit de isto testimonio, in alijs aperte sentit oppositum, vt statim dicam.

Fundamentum huius sententiæ est, quod gratia non educatur ex potétia subiecti, sed fiat ex nihilo, vt probatur argumentis præcedentis sententiæ; sed non fit hoc modo per se primo, sed ad productionem alterius, scilicet quod est subiectum, quatenus secundum ipsam incipit habere tale esse; quoniam est accidens; ergo fit ex nihilo ad productionem alterius, quod est concreari.

Confirmatur primo, quia si gratia non produceretur hoc modo, maximè quia pendet in suo esse à subiecto tanquam accidens: sed hæc dependentia non sufficit, vt non dicatur concreari, quoniam gratia data Adæ & Angelis concreata fuit cum eis, quamuis haberet similem dependentiam; & intellectus ac voluntas concreantur ad creationé animæ rationalis & Angeli, habentque eandem dependentiam; materia etiam & forma cæli cócreatæ sunt, ad creationem cæli, & tamen vna pendebat ab altera; ergo gratia concreatur ad creationé totius accidentalis, aut subiecti in esse grati.

Confirmatur secundo, quoniã D.THO.sup.q.110. artic. 2. ad 3. ita inquit: *proprie loquendo nullum accidens neque fit neque corrumpitur; sed dicitur fieri vel corrumpi secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens; Et secundũ hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in nouo esse constituuntur ex nihilo.*

TERTIA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt, gratiam non creari, sed educi ex potentia obediẽtiali sui subiecti, scilicet animæ aut Angeli. Hanc sequitur expresse CAIETANVS 3. p. q.8. art. 1.& q. 13.art.2.& q.62.art.1. quibus locis ait, infusionem gratiæ non esse creationem, sed immutationem quandam animæ de non grata in gratam Deo, & mutationem hanc pertinere ad ordinem gratuitorum ad cælestem patriam, & supponere in anima potentiam, secundum quam fiat, sicut omnes mutationes naturales supponũt eam in suis subiectis, non tamen *naturalem* sicut illę, sed *obedientialem*. Vbi aperte CAIETANVS mutauit sententiam quã in 1. 2. fuerat sequutus, aut certe explicuit, qua ratione esset intelligéda. Et quamuis videatur in eis-

A dem locis dicere, admisceri cum hac mutatione aliquem modum creationis, non id concedit absolute ex propria sententia, sed vt explicet, qua ratione cum sententia eorum, qui dicunt gratiam creari, stet, quod ad eius infusionem concurrant efficienter humanitas Christi & sacramenta; Nam inquit, quod non concurrunt ad creationem, sed ad mutationem, qua anima ex non grata fit grata; Et quod hęc sit eius mens, constabit facile legẽti ipsum attẽte, præsertim in vltimo loco. An vero ita sit, quod præter mutationem animę reperiatur creatio gratiæ, dicam statim.

§. 2. *Productio gratiæ nec est creatio aut concreatio nec alteratio, sed generatio secundum quid, de potentia obedientiali.*

B PRIMA CONCLVSIO. *Productio gratiæ neque est creatio, neque concreatio ad creationem alterius.* In hac conueniunt omnes Thomistæ nostri temporis; & intelligitur de productione, qua producitur gratia modo sibi connaturali, sicut dicẽdum est produci, quotiescunque Deus eam nobis infũdit. Nam si produceretur extra subiectum; aut in subiecto, tamen independenter ab ipso quantum ad fieri: tunc eius productio esset creatio; cæterum ita produci, non esset ipsi connaturale, sed supra eius naturam.

Et probatur ista conclusio QVOAD PRIMAM PARTEM. PRIMO testimonijs D. THOMÆ, nam supra q. 110.artic. 2. ad 3, ita inquit: *Gratia dicitur creari ex eo, quod homines secundum ipsam creantur, id est, in nouo esse constituuntur ex nihilo*, & statim, vt explicet quid intelligat per illa verba, *ex nihilo*, subiungit, *id est non ex meritis*; vbi non excludit concursũ *physicum materialem* ex parte subiecti, sed solum *moralem*, qui consistit in valore, meriti: & tamẽ ad creationem physicè sumptam requiritur, quod non reperiatur prior concursus. Item infra q.113. art.9. inquit, quod creatio ex parte modi a-

C gendi *excedit iustificationem, quia in creatione fit aliquid ex nihilo*; vbi & creationi condistinguit iustificationem; & præterea docet, in iustificatione non fieri gratiam ex nihilo. Et 3. p.q.13. art. 2. in corpore, & in solutione ad 2. distinguit creationem, ab immutatione creaturarum quantum ad ordinem gratiæ. Et q. vnica de virtutibus in communi, art.10. ad 13. dicit, *quod virtutes infusæ sunt in potentia in anima, ita vt non sint natæ educi in actum, nisi per virtutem diuinam*, quod est; esse in potentia obedientiali.

SECVNDO probatur ratione. Quoniam gratia secundum suam naturam pendet in esse & in conseruari à suo subiecto, ergo & in fieri; ergo productio, quæ ipsi secundum suam naturam est proportionata, non potest esse creatio. *Antecedens* patet, *tum quoniam* gratia est accidens, vt probaui supra q.110.art.2.& omne accidens habet duo, ex quibus potest colligi intentum: *primum* est, quod inhæreat, quoniam inhærere, vt conuenit accidenti, nihil aliud est, quam vniri subiecto per informationem accidentalem ad habendum esse; *Alterum* est, quod eius existentia naturaliter non est subsistentia, aut existentia per se, alias nõ distingueretur

etiam formaliter ab exiſtentia ſubſtantiæ; quod ſi non eſt exiſtentia per ſe, bene ſequitur, quod ſit exiſtentia cum dependentia à ſubiecto; *Tum etiam, quia* omnes fatentur, quod, ſi Deus annihilaret ſubiectum gratiæ, & conſeruaret ipſam gratiam ſeparatam ab eo, eſſet miraculum: quod tamen dici non poſſet, niſi gratia ſecundum ſuam naturam dependeret in conſeruari à ſubiecto, in quo eſt; vt patet in anima rationali, quæ ſine miraculo conſeruatur ſeparata à ſuo ſubiecto, quia non pendet ab eo quantum ad eſſe. *Prima conſequentia* probatur, *Tum quia*, vt vnumquodque ſe habet ad eſſe, ita ſe habet ad fieri, quod eſt proportionatum & connaturale tali eſſe; *Tum etiam quia* cum gratia ſit accidens, neceſſe eſt, quod, ſi fiat modo ſibi connaturali, & proportionato ſuæ naturæ, fiat vt forma accidentalis, & ex conſequenti cum dependentia à ſubiecto; *Et tandem*, quia forma, quæ in fieri non pendet à ſubiecto, prius natura intelligitur exiſtere, aut nata exiſtere, quam informare, aut inhærere, quia non indiget inhæſione, aut informatione vt ſit extra cauſas, quod fit per productionem, vt patet in anima rationali: & tamen hoc non poteſt dici de forma accidentali. Et demum *ſecunda conſequentia* probatur, quia iſta dependentia à ſubiecto pertinet ad aliquod genus cauſæ, & non ad aliud, quam ad genus cauſæ materialis: at vero creari eſt produci de nihilo, & creatio eſt productio de nihilo, hoc eſt nulla re præſuppoſita, quæ concurrat tanquam cauſa materialis ad talem productionem, vt nunc ſuppono ex ijs, quæ dici ſolent 1. p. q. 45. artic. 1. ergo productio, ad quam concurrit aliquid vt ſubiectum & materia, non eſt creatio.

Et confirmatur hæc ratio argumento, quo vtitur CAIETANVS in omnibus locis ſupra citatis, quia gratia, quando deſinit eſſe, non annihilatur: ergo neque quando producitur, creatur; *antecedens* patet, quia (vt D. THOMAS probat 1. p. q. 104. artic. 4.) nihil omnino in nihilum redigitur ſiue annihilatur; & *conſequentia* probatur, *tum quia* creationi opponitur annihilatio, ſicut generationi corruptio; *tum etiam quia*, ſi gratia non annihilatur; ergo manet in aliqua potentia materiæ vel ſubiecti, quia (vt D. THOMAS docet loco citato ad 3.) formæ & accidentia, quando deſinunt eſſe, quamuis nulla eorum pars remaneat, non rediguntur omnino in nihilum, quia manent in potentia materiæ vel ſubiecti; ergo etiam antequam produceretur, continebatur in eadem potentia; & cum producitur, educitur ex ea, patet *iſta conſequentia*, quia potentia ſubiecti in qua remanet gratia, cum deſinit eſſe, non incipit eſſe tunc, neque cum producitur gratia; quod ſi erat antea, neceſſario concedendum eſt, quod in ea cõtinebatur gratia, antequam produceretur; ſicut conceditur, quod continetur quando deſinit eſſe, quia eſt omnino eadem ratio.

AD TOTVM HOC ARGVMENTVM, *reſponderi* poteſt PRIMO, quod gratia ex eo quod ſit accidens, & inhæreat, ſolum habet quod pendeat à ſubiecto tanquam à termino ſuæ inhærentiæ & vnionis cum ipſo: non tamen tanquam à cauſa materiali ſuæ exiſtentiæ, quoniam hæc producitur à Deo de nihilo; Et ſimiliter, quod in fieri pendeat, non quantum ad *ipſum fieri*, ſed quantum ad receptionem, quæ requiritur vt fiat: quia ſecundum naturam ſuam poſtulat quod fiat in ſubiecto. Sicut anima rationalis pendet à materia, tanquam à termino ſuæ informationis & vnionis cum ipſa, & in fieri quantum ad receptionem, non tamen pendet ab ea, tanquam à cauſa materiali ſuæ exiſtentiæ aut productionis. Et ita aliqui dicunt, cum mutatione ſubiecti admiſceri creationem gratiæ: ſicut cum mutatione materiæ primæ, quando de non informata anima rationali ſit informata, admiſcetur creatio eiuſdem animæ.

Sed hæc ſolutio ex ipſo argumento manet impugnata, nam *imprimis* probauimus, accidens pendere à ſubiecto quantum ad ipſius eſſe & conſeruari, quoniam indiget inhærentia vt habeat eſſe; & *præterea* etiam probauimus, dependere quantum ad ipſam productionem, quoniam hæc, ſi ſit connaturalis, ſemper eſt proportionata modo eſſendi; At vero neutrum iſtorum poteſt dici de anima rationali, quia licet informet corpus, & hoc ſit ſecundum eius naturam, non eſt neceſſarium ei etiam ſecundum naturam adhuc vt habeat eſſe, quia naturale eſt ei, quod ſubſiſtat ſeparata à corpore, Et quamuis producatur in corpore, non pendet ab eo quantum ad ipſam productionem, non ſolum loquendo de productione abſolutè, hoc eſt, quatenus indifferenter poteſt fieri in corpore, aut extra corpus: ſed etiam loquendo determinate de ea productione, qua fit in corpore, quoniam eadem eſt ratio quantum ad iſtam dependentiam de productione, & de eſſe quod per eam producitur, aut natum eſt produci.

Et Confirmatur, quia eodem penitus concurſu Dei, & eodem genere actionis, quo anima rationalis producitur in corpore, poſſet extra corpus produci: quia, cum ſit ſubſtantia, habet ſuapte natura quod non accipiat eſſe per inhærentiam in ſubiecto. At vero vt gratia producatur extra ſubiectum requiritur alius maior & ſpecialior concurſus, & aliud genus productionis: quia cum ſit accidens, poſtulat ſuapte natura eum modum productionis, vt producatur in ſubiecto, per cuius inhærentiam recipiat eſſe.

Neq; ex hac ratione ſequitur, quod etiam de potentia Dei abſoluta non poſſit produci accidẽs extra ſubiectum; aut in ſubiecto, & independenter ab ipſo, atque adeo per creationem; *Quia* licet accidẽs ſuapte natura poſtulet prædictum modum productionis, poterit aliter produci. Quare ſolum ſequitur, quod alius modus productionis non erit accidenti connaturalis.

SECVNDO *reſponderi* poteſt, ſolũ probare, quod gratia non creetur per ſe primo; non tamen, quod non concreetur, vt dicunt autores ſecundæ ſententiæ: quia bene ſtat, quod forma dependeat à ſubiecto in eſſe, & quod non deſinat eſſe per annihilationem, & tamen quod concreetur, vt patet in exẽplis pro illa ſententia adductis.

Sed hæc ſolutio impugnari poteſt probando SECVNDVM PARTEM cõcluſionis, quę iam probatur quoniã, vt aliquid cõcreetur, neceſſe eſt quod producatur ad productionẽ alteri*, quod proprie creatur: ſicut ad hoc vt cõgeneretur, requiritur vt fiat

ad productionem alterius, quod propriè generetur; Sed quando gratia producitur, nihil propriè creatur, ad cuius creationem gratia dicatur concreari; ergo gratia non concreatur. Probatur minor, quia id, quod tunc creatur secundum istorum sententiam, est homo gratus; & tamen homo tunc *neque* creatur propriè quantum ad suam substantiam, vt patet; *neque* quantum ad esse accidentale grati, quod habet formaliter à gratia, *Tum quia* incipit habere hoc esse per mutationem quandam, qua de non grato fit gratus, & tamen creatio non est mutatio; *Tum etiam, quia* homo quantum ad *istud esse* non minus pendet in fieri à subiecto vt à causa materiali, quam ipsa gratia.

SECVNDA CONCLVSIO. *Productio gratiæ, de qua loquimur, non est motus, sed mutatio quædam instantanea, quæ non est propriè alteratio, neque generatio simpliciter, sed generatio secundum quid, appellaturq́; generatio & regeneratio supernaturalis & spiritualis.* Probatur; nam IMPRIMIS, *quod non sit* motus patet; quia motus est inter terminos positiuos, vt colligitur ex ARISTOTELE 5. Phis. cap. I. vbi inquit, quod motus est de subiecto in subiectum; at vero productio gratiæ est inter terminos priuatiue aut negatiue oppositos, scilicet inter non esse, & esse, ipsius gratiæ. QVOD VERO *sit mutatio instantanea*, probatur, quia per eam subiectum mutatur à non esse gratum, ad esse gratum, & aliter se habet nunc quã prius, quod sufficit *ad mutationem*; & *vlterius* gratia, quæ est eius terminus *ad quem*, producitur in instanti, vt D. THOMAS docet infra q. 113. art. 7. quod satis est vt sit mutatio *instantanea*. ET EX HIS patet, *quod non sit propriè alteratio*, nam alterationem propriè sumptam comprehendit ARISTOTELES sub motu. ET QVOD *neque sit generatio simpliciter*, patet, quoniam eius terminus *ad quem*, scilicet, gratia, est accidens, & generatio simpliciter terminatur ad substantiam, quæ est ens simpliciter. Quare à sufficienti partium enumeratione RELINQVITVR *quod sit generatio secundum quid*; quia præter creationem non reperiuntur aliæ species productionis respectu creaturarum; Et assimilatur illuminationi, quæ propter easdem rationes neque est motus, neque alteratio propriè sumpta, sed generatio secundum quid.

QVOD *autem sit appellanda generatio & regeneratio*, probatur, *Tum quoniam* sic appellatur in scriptura & Concilijs, vt patet ex CONCIL. TRIDENT. sess. 6. decreto de iustific. cap. 3. & 4. vbi productio gratiç appellatur *renascentia*, & qui iustificantur dicuntur *renasci*; & baptismus appellatur *lauacrum regenerationis*, & adducitur illud Ioann. 3. *Nisi quis renatus fuerit &c.* Item I. Cor. 4 inquit Paulus, *In Christo* IESV *per Euangelium ego vos genui.* Et Iacobi. I. *Voluntariè genuit nos verbo veritatis. Tũ etiam*, quia gratia, quamuis sit accidẽs, tamen habet modum naturę substantialis, quia dat primum esse supernaturale, & est principium radicale virtutũ, & operationum supernaturalium, vt explicui supra q. 110. art. 3. Et ideo eius productio merito potest appellari *generatio*; Et quoniam ista natiuitas supponit alteram ex veteri Adam, appellatur *regeneratio*.

§. 3. *Solutio argumentorum aliarum sententiarum.*

AD PRIMVM *primæ sententię* respondetur *primo* quod etiam in scriptura productio gratię appellatur *generatio*, vt patet ex testimonijs nunc adductis. *Secundo* respondetur quod productio gratiæ appellatur *creatio*, & gratia *creatura*, *vel quia* tota est à Deo neque creatura aliqua concurrit ad illam efficienter, nisi virtute Dei, vt eius instrumentum; *vel quia* sumitur creatio non *physicè* sed *moraliter*, qua ratione excludit à subiecto merita, & non concursum in genere causæ materialis, vt exponitur à D. THOMA in primo testimonio adducto in fauorem primæ conclusionis.

Ad confirmationem respondetur, quod, quando dicitur, gratiam infundi, non negatur educi de potentia subiecti: quoniam ista duo, scilicet, infũdi vel immitti in subiectum, & educi ex eius potentia, dicuntur de eodem accidente; vt de lumine dicitur quod infunditur in diaphanum, & educitur ex eius potentia; & de calore similiter, quod infunditur aut immittitur in aquam, & educitur ex eius potentia; Et solum differunt, quod *per primum* significatur habitudo accidentis ad causam efficientem; & *per secundum*, habitudo ad subiectũ; Et præterea, *primum* non dici solet vniuersaliter de omnibus accidentibus, sed peculiariter de illis, quorum causa efficiens est omnino extrinseca subiecto, ita quod subiectum nullam habeat efficaciam circa ea, sed concursum solũ materialem, vt in exemplis propositis.

AD SECVNDVM concesso antecedente neganda est consequentia; Et ad probationem dicendum est, quod, si anima & gratia comparentur ad eandem materiam physicam, quæ est altera pars compositi, magis distat ab ista materia gratia, quam anima; si tamen quæuis earum comparetur ad suam materiam, scilicet anima ad materiã physicam, & gratia ad animam vel Angelum, magis distat à materia anima, quam gratia, quantum ad esse: quoniã gratia pendet in esse & fieri à sua materia, & anima vere non pendet à sua, vt est explicatum.

Neque obstat, quod dictum sit, gratiam esse perfectiorem anima rationali; *quoniam* hoc intelligitur de perfectione secundum essentiam, vel speciem, non tamen secundum modum essendi, vt in isto articulo est explicatum: & quando dicimus, animam rationalem esse magis eleuatã à suo subiecto, quam gratiam à suo, intelligitur quãtum ad modum essendi.

Neque etiam obstat, quod anima det suæ materiæ esse corporis, &c. gratia vero det suæ esse spirituale & diuinũ; *quoniam* ex hoc solum sequitur, quod gratia sit perfectior secundum essentiam.

AD TERTIVM respondetur negando antecedens, si intelligatur de potentia quacunque; quia licet gratia non educatur de potẽtia naturali, educitur tamẽ de obedientiali. Et ad probationem etiã est negandum quod gratia non contineatur in hac potentia; Et ad argumentum, quo absolute probatur, gratiam non contineri in aliqua potẽtia subiecti, scilicet, quia neque continetur in potẽtia

naturali,

naturali, neque supernaturali; respondetur, quod potentia hæc obedientialis passiua, *neque* est simpliciter naturalis, (vt bene probatur à CAIETANO tom. 3. opusc. tract. 3. q. 2.) *neque* est simpliciter supernaturalis? *Sed*, (vt recte inquit CAIET. infra q. 113. art. 10.) est quid medium inter potētiam passiuam naturalem & supernaturalem, & in aliquo conuenit cum vtraque, & in aliquo etiam differt; Nam hæc potentia habet duo, *primum*, quod est innata animæ secundum suam naturam. *alterū*, quod respicit actum supernaturalem, ad quem non potest reduci per potentiam actiuam naturalem, sed solum per supernaturalem: & in *primo* conuenit cum potentia naturali, & differt à supernaturali; & è contra in *secundo* conuenit cum supernaturali, & differt à naturali. Atque ita potest facile responderi ad ea, quæ pro vtraque parte obijciuntur in illo argumento: quia priora solum probant, non esse hanc potentiam simpliciter naturalem; & posteriora non esse simpliciter supernaturalem.

Sed obijcies. Non datur medium inter ens naturale, & supernaturale; sicut non datur inter excedens, & non excedens ordinem naturæ: ergo non datur potentia in creaturis, quæ neque sit naturalis neque supernaturalis.

Respondetur, hoc argumento solum probari, quod hæc potentia secundum suam entitatem sit aut naturalis, aut supernaturalis; & dicendum est, esse naturalem, quoniam non est aliqua entitas supernaturalis superaddita subiecto, sed est ipsa entitas animæ aut Angeli; non tamen probatur, quod in ratione potentiæ passiuæ sit simpliciter naturalis, aut supernaturalis: quoniam ratio potentiæ passiuæ non consistit in entitate subiecti absolutè sumpta, sed prout importat ordinem ad actum recipiendum, & ad potentiam actiuam; quia potentia passiua definitur ab Aristotele 5. Metap. cap. 12. quod sit *principium transmutationis ab altero prout alterum est*; & ideo vt potentia passiua dicatur simpliciter naturalis, non satis est quod sua entitas sit naturalis, sed etiam requiritur quod respiciat actum & potentiam actiuam naturalem; at vero potentia passiua, de qua loquimur, respicit actum & potentiam actiuam supernaturalem.

Sed adhuc obijcies, quia sequitur ex hoc, quod hæc potentia sit supernaturalis secundum suam speciem & rationem formalem: quoniam importat ordinem ad actum supernaturalem, & potentiæ specificantur per ordinem ad suos actus; & supponitur in hoc argumento non esse inconueniens quod ratio formalis supernaturalis identificetur cum entitate naturali: sicut ratio formalis accidentalis identificatur cum entitate substantiali, quando accidens nō distinguitur realiter à substantia.

Respondetur negando sequelam; & ad probationem dicendum est, quod potentia non specificatur per ordinem ad quemcunque actum, sed per ordinem ad actum, qui est proprius & immediatus effectus ipsius: & effectus proprius ac immediatus potentiæ passiuæ & receptiuę, non est actus quem recipit ab agente sed ipsa receptio passiua, quæ proculdubio est effectus naturalis, etiam respectu gratiæ, aut alterius formæ supernaturalis: quia vt animæ præstet hanc receptionem non indiget eleuatione aliqua supernaturali, vt explicabo in solutione sequentis argumenti. Et est exemplum in potentia obedientiali ad formam artificialem, quæ quamuis respiciat actum artificialem & agens artificiale, non est secundum suam speciem artificialis. *Neque tamen* ex hoc colligi potest, quod ista potentia secundum suam speciem sit simpliciter naturalis; *quia* potentia passiua, vt constat ex eius definitione, non solum respicit suum proprium effectum, sed etiam effectum agentis, & ipsum agens, sicut, in exemplo proposito, propter hanc rationem potentia ad formam artificialem non est secundum suam speciem naturalis, sed obedientialis.

Ad confirmationem respondetur, quod gratia in illo casu non penderet à subiecto in suo esse, quantum ad productionem, quia non reciperet esse media inhærentia, & ideo crearetur: quod tamen non esset ei connaturale vt dictum est; Et postea cum infunderetur subiecto, dependeret à subiecto quantum ad conseruationem. Neque est inconueniens conseruari à Deo alicui formæ suum esse mediante subiecto, quamuis fuerit ei datum à Deo sine concursu subiecti: sicut è contra contingit in accidentibus panis & vini in sacramento altaris. At vero nunc gratia non solum pendet in suo esse à subiecto quantum ad conseruationē, sed etiam quantum ad productionem, & ideo nō producitur per creationem.

AD VLTIMVM respondetur negando minorem; & ad probationem dicendum est, ex eo quod anima sit inferioris ordinis, quam gratia, solum colligi, quod non habeat illam causalitatem circa gratiam secundum suam potentiam naturalem: non tamen quod non habeat eam secundum potentiam obedientialem.

Ad confirmationem respondetur, quod dupliciter potest intelligi, requiri virtutem diuinam supernaturalem vt subiectum gratiæ habeat hanc causalitatem materialem (de qua loquimur) circa ipsam gratiam: *primo*, vt per huiusmodi virtutem subleuetur subiectum, vt possit habere hanc causalitatem; *secundo* vt per eam in genere causæ efficientis producatur gratia, & reperiatur concursus potentiæ actiuæ, qui requiritur vt potentia passiua habeat actu suam causalitatem Et *in priori* sensu non requiritur: quia quamuis subiectum secundum suam potentiam naturalem non possit habere hanc causalitatem, propter improportionem, quæ est inter potentiam naturalem, & formam supernaturalem, & quia nulla potentia actiua respondet potentiæ naturali passiuæ in ordine ad formam supernaturalem: tamen secundum potentiam obedientialem potest eam habere, quia in ratione potentiæ receptiuæ & actus inhærentis reperitur sufficiens proportio inter potentiam obedientialem, & gratiam; & potentiæ obedientiali respondet aliqua potentia actiua, scilicet supernaturalis. At vero in *posteriori* sensu requiritur, quia commune est cuicunque potentiæ passiuæ indigere concursu potentiæ actiuæ in genere causæ efficientis, vt reducatur in actum recipiendi suam formam; & iste concursus respectu potentiæ obedientialis, de qua loquimur, debet esse supernaturalis propter supernaturalitatem formæ.

Ad fundamentum *secundæ sententiæ* respondetur, quod quamuis gratia non educatur de potentia naturali subiecti, educitur tamen de obedientiali: & hoc satis est vt non creetur, sicut expositum est.

Ad primam confirmationem, concessa maiori neganda est minor, & ad exempla, quibus probatur, dicendum est, quod in *primo* gratia non fuit concreata, quia non fuit producta ex vi actionis, qua productum fuit suum subiectum: siquidem gratia non habet connexionem necessariam, aut *per se*, cum subiecto; sed producta fuit simul cum ipso subiecto per aliam actionem, qua educta fuit de eius potentia obedientiali; Non enim est inconueniens, quod in eodem instanti, quo aliqua substantia incipit esse, educatur ex eius potentia aliquod accidens per aliam actionem. Et in *secundo* creatur propriè anima rationalis, & ideo possunt ad eius creationem concreari intellectus & voluntas; & similiter in *tertio* creatur propriè cælum.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod D. Tho. dicit, gratiam concreari, & hominem gratum in esse grati creari, non quidem physicè, sed moraliter, vt ex ipsius verbis est supra probatum.

ARTICVLVS II.

V. requiratur aliqua præparatio & dispositio ad gratiam ex parte hominis?

Prima conclusio. *Ad gratiam sumptã pro dono habituali præexigitur aliqua dispositio ex parte hominis.*

Secunda conclusio. *Quæcunque præparatio potest esse in homine ad donum habituale gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrij procedens ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum.*

Tertia conclusio. *Ad gratiam sumptam pro auxilio Dei mouentis animam ad bonum, nulla præparatio requiritur ex parte hominis.*

COMMENTARIVS.

Circa titulum, & vt intelligatur, quomodo distinguantur quæstiones, quæ à D. Thoma proponuntur in hac materia circa necessitatem dispositionis ad gratiã, *Aduerte*, tria potissimum posse circa hoc disputari; *Primum* est, an ad suscipiendum gratiam necessarium sit, quod præcedat in suscipiẽte aliquid, quod habeat rationem dispositionis respectu gratiæ. *Secũdũ* est, dato quod sit necessariũ, præcedere aliquid, tanquam dispositionem, quid nam sit in particulari, hoc est, an sit actus noster, & cuiusmodi actus, & an sit actus tantum vnus, vel plures actus, & diuersarum potentiarum. *Tertium* est, quęnam vires requirantur in suscipiente gratiam ad habendum huiusmodi dispositionem, hoc est, an sufficiant vires naturę, vel potius requiratur auxi-

A lium gratię. Et de *primo* agit D. Thomas in hoc articulo, quoniã in ista quæstione agit de causis gratiæ, & vna ex causis, quæ possunt concurrere ad productionẽ formæ in aliquo subiecto, est dispositio & præparatio ipsius subiecti. De *secundo* agit infra q. 113. art. 3. 4. & 5. quoniam illi actus aliquo modo pertinent ad iustitiam, de qua disputatur in tota illa quæstione. De *tertio* autem agit supra q. 109. art. 6. quoniam pertinet ad explicandum sufficientiam vel insufficientiam naturæ humanæ ad operandum bonum, & vitandum malum, ex qua D. Thom. in illa quæstione vult colligere necessitatem gratię.

Circa primam conclusionem est

DVBIVM PRIMVM.

B

V. ad suscipiendam gratiam habitualem requiratur in suscipiente aliqua dispositio aut præparatio?

§. 1. Sensus quæstionis.

Ad cuius solutionem Adverte primo, quod loquimur de dispositione, quę præcedat, saltem ordine naturæ, ipsam gratiam, ita vt per modum dispositionis conducat ad eius productionem: & non de ea, quæ solum sit concomitans respectu gratiæ, & nõ conducat ad eius productionem, sed vt bene sit in suo subiecto; sicut in naturalibus potentiæ & proprietates, quæ dimanant à formis substantialibus, dicuntur hoc modo dispositiones ad ipsas formas.

Secundo advertendvm, quod suscipiẽs gratiam potest diuersimode se habere cum recepit gratiam; aut enim nullum habuit peccatum, aut habuit aliquod peccatum vel personale vel origiC nale; & rursum iste aut potest, vel aliquando potuit vti ratione; aut neque potest, neque vnquam potuit, vt si sit puer, vel fuerit amens ab initio vitæ suę. Et in præsenti non disputamus de illis, qui nullo præcedente in ipsis peccato; aut debito cadendi in peccatum, receperunt gratiam, cuiusmodi solum fuerunt Christus, Angeli, & primus homo (quoniam de Christo agit D. Thomas 3. p. q. 34. art. 3. & de Angelis 1. p. q. 62. art. 2 & de primo homine, eadem 1. p. q. 95. art. 1.) Sed de illis tantum, qui post peccatum aut personale, aut originale, recipiunt gratiam.

Tertio advertendvm, quod hoc dubium de istis intellectum potest habere duos sensus, præsertim quãtum ad eos, qui possunt ratione vti; *vnũ*, an requiratur quod præcedat huiusmodi dispolitio secundum legem ordinariam Dei; & *alterum* an requiratur etiam per respectum ad potentiam Dei absolutã, Et nũc solum agemus de eo in *priori* sẽsu: quoniã de *posteriori* commodius disputabitur infra q. 113 quia melius intelligetur, quantã connexionem habeat gratia habitualis cum illa dis-

positione,

positione, si prius explicetur in particulari, in quibus actibus consistat ipsa dispositio, quod faciendum est illo loco.

§. 2. *Non requiritur in ijs, qui non vtuntur, nec potuerunt vti ratione.*

PRIMA CONCLVSIO; *In ijs, qui neque possunt, neque vnquam potuerunt vti ratione, non requiritur dispositio ad suscipiendum gratiam.* Hæc est certa secundum fidem, quoniam paruuli, qui non habent vsum rationis, suscipiunt gratiam per baptismum, & tamen neque habent, neque secundum potentiam ordinariam Dei possunt habere illos actus, in quibus consistit dispositio requisita ad percipiendum fructum baptismi; & eadem ratio est de amentibus, qui nunquam habuerunt vsum rationis. In quo errauerunt Lutherani, qui (vt referunt ALBERTVS PIGHIVS controuers. 2. quæ est de fide & iustificatione, & SOTVS lib. 2. de natura & gratia c. 10.) quamuis negent ex parte nostra requiri dispositionem aliquam ad iustificationem: tamen, vt vniuersaliter defendant suum errorem de sola fide, siue potius fiducia iustificante, dicunt, pueros, cum per baptismum iustificantur, habere huiusmodi fidem; & loquuntur, non de habitu fidei, sed de actu fiduciæ.

Neque obstat illud Matthæi vltimo, *Qui non crediderit, condemnabitur*, quod Lutherani pro se adducunt; *Nam vel* intelligitur solum de adultis, qui cum possint vti ratione, possunt apprehendere veritates fidei sibi propositas, & eis assensũ præbere, vt exponitur in c. *maiores*, de baptismo; *vel*, si intelligatur de paruulis, dici potest, quod illi credant, non quia habeant actum credendi, sed quia suscipiant baptismum, qui est sacramentum fidei, vt docet CONCILIVM TRIDENTINVM sess. 6. decreto de iustifi. cap. 7. Imo sess. 7. decreto de sacramentis, tractatu de baptismo, Can. 13. damnat eum, qui dixerit, paruulos, eo quod actum credendi non habeant, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse. Quam expositionem sequitur AVG. to. 7. lib. 1. de peccator meritis c. 19. & 20. & lib. 3. c. 2.

Sed obijcies; Quia D. THOMAS in hac conclusione absolute & sine limitatione affirmat, requiri dispositionem ex parte hominis suscipientis gratiam, *Et confirmatur*, quia ratio, qua ipse eam probat, scilicet, quia nulla forma potest esse, nisi in materia disposita, eandem vim habet respectu paruulorum, & respectu adultorum.

Propter hoc aliqui ex discipulis D. THOMÆ, quamuis concedant, in paruulis non præsupponi ad receptionem gratiæ eam dispositionem, de qua loquimur, scilicet, quæ sit actus ipsorum paruulorum: dicunt tamen requiri aliquam dispositionem, licet non conueniant inter se in explicando quid sit ista dispositio; Nam CAIETANVS hoc loco dicit, esse actum Christi capitis, hoc est meritum ipsius, propter quod Deus supplet in paruulis dispositionem, quæ deberet consistere in actu proprio. Et CAPREOLVS in 4. d. 1. q. 1 art. 3. in solutione ad 1. argumentum

A DVRANDI, contra 1. conclus. dicit esse characterem, aut, si desit character, vt in ijs qui sine sacramento iustificati sunt in vteris maternis, esse ornatum aliquem, quem Deus producit in eorum animis, tanquam dispositionem præuiam ad gratiam. Et tandem alij dicunt, esse habitus virtutum Theologicarum, scilicet fidei, spei, & charitatis, qui simul infunduntur cum gratia, & habent rationem dispositionis respectu ipsius.

Sed contra CAIETANVM obijci potest, quod dispositio debet conuenire subiecto cum forma introducenda, alioqui non poterit præparare subiectum ad eam. Et *præterea*, quia meritum Christi potius habet rationem causæ vniuersalis in suo ordine, quam propriæ dispositionis. Et contra CAPREOLVM multa dici solent 3. p. q. 62. *Et contra vltimos*, satis sit, quod illi habitus solum habent rationem dispositionum concomitantium, sicut proprietates naturales respectu formarum, à quibus dimanant: & tamẽ nos loquimur de dispositione antecedente formã, saltem ordine naturæ.

B *Et ideo aliter* respondetur ad obiectionem, quod conclusio D. THOMÆ non intelligitur de paruulis, neque de adultis, qui nunquam habuerunt vsum rationis; sed solum de adultis, qui vel habent, vel aliquando habuerunt vsum rationis: quoniam *priores* non possunt moueri libere ad suscipiendum gratiam; *posteriores* vero vel possunt, vel saltem potuerunt, & ideo quamuis actu careant vsu rationis, non possunt consequi gratiam per baptismum aut aliud sacramentum, exterius applicatum, nisi prius, scilicet, cum poterant ratione vti habuerint propositum suscipiendi sacramentum, & dispositionem requisitam ad percipiendum eius fructum; Et ita hanc suam sententiam explicat D. THOMAS infra q. 113. art. 3. ad 1.

Ad confirmationem respondetur, solum probare, quod hæc dispositio non requiratur ex natura gratiæ; nam quando forma ex natura sua postulat in subiecto aliquam dispositionem, non potest produci modo sibi connaturali, & sine miraculo, nisi præsupposita illa dispositione: & multo minus in subiecto quod est eius incapax; Tamen

C cum hoc stat quod requiratur ex institutione Dei; aut etiam; (vt aliqui volunt) ex natura rei, non quidem simpliciter, sed supposito quod sit excludenda à subiecto auersio libera à Deo; sicut excluditur in iustificatione adulti peccatoris, & non in iustificatione paruuli, de quo dicemus postea.

§. 3. *Requiritur in ijs qui possunt, aut aliquando potuerunt vti ratione.*

SECVNDA CONCLVSIO, *vt adulti, qui vel possunt, vel aliquando potuerunt vti ratione, recipiant post peccatum gratiam, requiritur ex parte ipsorum præuia dispositio.* Hæc etiam est certa secundum fidem, & probatur IMPRIMIS testimonio CONC. TRID. sessione 6. decreto de iustificatione cap. 5. vbi dicitur, *exordium iustificationis in adultis sumi à diuina vocatione, vt qui per peccata à Deo auersi erant*

per eius excitantem, atque adiuuantem gratiam, ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratia libere assentiendo, & cooperando, disponantur. Et capite 6. vbi describitur in particulari modus, quo adulti disponuntur ad iustitiam, & cap. 7. vbi dicitur de dispositione explicata præcedenti capite, quod eam consequitur ipsa iustitia; & postea, quod *seruata proportione ad eam infunditur singulis iustitia*. Et Can. 4. vbi damnatur qui *dixerit, liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat, ac preparet*. Et Can. 7. vbi *damnatur, qui dixerit, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum grauius peccare*. Et Can. 9. vbi dãnatur, *qui dixerit, impium sola fide iustificari, ita vt non sit necesse eum praeparari atq; disponi motu sua voluntatis, vt iustificationis gratiam consequatur*.

SECVNDO probatur testimonijs scripturæ, nam in ea sæpe postulatur à peccatoribus, quod conuertantur in Deum, tanquam quid necessariũ ad obtinendam remissionem suorum peccatorum, vt patet Isaiæ. 31. & 45. Ierem. 3. & 15. Ezechiel. 18. & 33. Ioel. 2. Zachariæ. 1. Matthæi vltimo & Apocalypsis 3.

TERTIO probatur testimonijs sanctorum, quæ adducemus infra q. 113. cum agemus in particulari de necessitate actuum, in quibus consistit ista dispositio. Et testimonia AVGVSTINI videri possunt apud HIERONYM. Torrensem lib. 2. confess. AVGVSTINIANÆ c. 5. n. 4. vbi in fine adducit ex to. 10. libr. de verbis Apostoli serm. 15. illam celebrem sententiam, *qui fecit te sine te, non te iustificat sine te*.

Vltimo probatur rationibus. *Prima* sit illa, qua vtitur D. THOMAS supra q. 109. art. 6. ad 3. & in isto articulo, scilicet quod omnis forma constitutiua alicuius in aliqua natura, requirit materiam dispositam ad illam: sed gratia est forma subleuans hominem in naturam diuinam per participationem; ergo requirit in homine dispositionem ad ipsam. *Altera* est illa, qua vtitur D. THOMAS infra q. 113. art. 3. scilicet, quod Deus mouet omnia secundum naturam vniuscuiusque: ergo cum hominem, (qui secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrij) mouet ad iustitiam, simul etiã mouet eius liberum arbitrium ad acceptãdum ipsam iustitiam; quod est mouere vt se disponat ad eã, vt ibi exponit CAIET.

Sed aduerte, quod istæ rationes non sunt demonstratiuæ: sunt tamen optimæ congruentię ad explicandum, quare Deus instituerit non conferre adultis gratiam, qua post peccatum iustificentur, nisi supposita in ipsis aliqua dispositione.

EX HAC conclusione cum suis probationibus manet impugnatus error Lutheranorum, qui (vt referunt autores supra citati, & VEGA lib. 6. sup. CONC. TRIDENT. c. 1.) negant requiri ex parte peccatoris aliquam dispositionem ad gratiam, quorum fundamenta dissoluemus infra q. 113. ar. 3. quoniam fere omnia supponunt, hanc dispositionem esse motum liberi arbitrij, vel aliquid pertinens ad id, in quo in particulari consistit, de quo agendum est illo loco.

Secundo etiam manet impugnata sententia SCOTI, qui in 4. d. 14. q. 4. §. *quantum ad 3. art.* dicit, ad

A recipiendum gratiam per sacramenta non requiri aliquam dispositionem, præter voluntatem recipiendi sacramentum, & non repugnantiam cum gratia ratione complacentiæ formalis aut virtualis in peccato mortali, vel alterius peccati mortalis actualis.

§. 4. *Hac dispositio est in suo ordine causa gratia.*

VLTIMA CONCLVSIO. *Hęc dispositio requisita ex parte hominis, est in suo ordine causa gratia, & remissionis peccati*. Ita loquuntur communiter Doctores contra Lutheranos, & expresse SOTVS in 4. d. 15. q. 1. art. 6. Vbi inquit, esse erroneum negare in proprio sensu hanc propositionem, *pænitentia, vt est virtus, est causa remissionis peccatorum*. & lib. 2. de natura & gratia cap. 9. vbi dicit, actus qui sunt dispositiones & præparationes ad gratiam, esse causas materiales ipsius gratiæ. DECANVS art. 8. & VEGA lib. 8. sup. CONC. TRID. ca. 8. in fine & toto

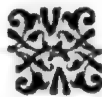
B cap. 9.

Et colligitur ex modo loquendi CONC. TRID. sessione 6. decreto de iustificatione; Nam cap. 7. in principio dicitur *quod dispositionem iustificatio consequitur*, Et postea, *quod spiritussanctus partitur singulis iustitiam prout vult, & secundum propriam cuiusque dispositionem & cooperationem*. Et Can. 9. definitur, quod *homo per hanc dispositionem cooperatur ad consequendam iustificationis gratiam*: vbi per verbum *cooperandi* proculdubio significatur aliquod genus causalitatis.

Item colligitur ex modo loquendi scripturæ, nã (vt bene aduertit SOTVS in 4. vbi supra) testimonia scripturæ, in quibus dicitur, esse certam connexionem inter cõuersionem peccatoris & remissionem peccati, atque gratiam, cuiusmodi sunt ea quæ adducta sunt pro secunda conclusione: habent sensum causalem. Et iste sensus aperte exprimitur in aliquibus, vt Lucę 7. *remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum*. Ioan. 14. *Qui diligit me, diligetur à patre meo*. Et Apocalypsis 3. *Siquis audierit vocem meam, & aperuerit ianuam, intrabo ad illum & cænabo cum illo*.

C *Et tandem* probatur ratione, quoniam secundum veram Philosophiam, dispositio ad formam habet in suo genere rationem causę respectu ipsius formæ, aut quantum ad eius entitatem, aut saltem quantum ad vnionem cum subiecto. Sed *quæras* in quo genere ista dispositio sit causa gratiæ? ad hoc respondebimus dubio sequenti.

Circa eandem conclusionem est



II. DV-

A

II. DVBIVM.

In quo genere causæ ista dispositio ad gratiam sit causa gratiæ, & consequenter expulsionis peccati?

§. 1. Sensus quæsiti ponitur.

VBi non disputamus de morali genere causæ, cuiusmodi est genus causæ meritoriæ, siue de condigno, siue de congruo; & genus causæ satisfactoriæ, in quo dicunt aliqui concurrere actum contritionis ad expulsionem peccati, quatenus est offensa Dei; quoniam de priori agendum est infra q. 114. & de posteriori in materia de pænitētia; & solet etiam de eo disputari in principio materiæ de incarnatione; Sed inquirimus de alio genere causæ magis physico, scilicet, de causa materiali, formali, efficienti, & finali.

B

Et vt separemus certa ab incertis, Adverte, tria esse certa & ab omnibus admissa, & vnum dubium, ac controuersū. Nam *primo* certum est, dispositionem istam esse causam gratiæ in genere causæ materialis: quia disponit & præparat subiectum vt eam recipiat; nam quoniam hoc est munus proprium dispositionum, scilicet, præparare subiecta ad recipiendum formas: ideo causalitas dispositionum reducitur à Philosophis ad causalitatem materialem. *Secundo* certum est, dispositionem istam non esse causam formalem neque finalem gratiæ: quoniam potius gratia est finis ad quem hæc dispositio ordinatur: sicut quęcunque forma est finis ad quem ordinatur sua dispositio; & præterea etiam gratia est eius forma aliquo modo, scilicet quantum ad conditionem requisitam ex parte subiecti vt habeat valorem meriti. *Tertio* certum est, hanc dispositionem, quantum ad actum pænitentiæ consideratum quatenus est pars sacramenti pænitentiæ, esse causam efficientem gratiæ, secundum legem ordinariam Dei: quoniam omnia sacramenta nouę legis sunt secūdum legem ordinariam causę efficientes gratiæ, vt nunc suppono ex materia de sacramentis in genere. Et ex hoc fit etiam certum, hanc dispositionem tam quoad actum pænitentiæ consideratum non prout est pars sacramenti, sed secundum se, quam quoad actum dilectionis, posse de potentia Dei absoluta esse causam efficientem gratiæ; quoniam non magis repugnat hoc actui pænitentię ita considerato, & actui dilectionis, quam ipsi actui pænitentiæ cōsiderato prout est pars sacramenti: & ex consequenti non minus est possibile per respectum ad potentiam Dei absolutam.

C

Dubium tamen est, an huiusmodi dispositio quando est vltima, hoc est, coniuncta cum productione gratiæ, (vt si sit contritio, & actus supernaturalis dilectionis Dei super omnia) sit physica causa gratiæ in genere causæ efficientis secundum legem Dei ordinariam?

§. 2. Sententia affirmans dispositionem esse causam efficientem gratiæ.

AD quod aliqui respōdent *affirmatiue*, de quorum numero est Vega lib. 8. super Concil. Trident. ca. 9. vbi non solum probat, conuenire huic dispositioni causalitatem circa gratiam: sed etiam causalitatem, quæ sit *efficientia*. Et Stapletonus lib. 4. de iustific. c. 2. vbi inquit, præparationē, quæ habetur per gratiæ & liberi arbitrij cooperationē, debere reduci ad causam efficientem ipsius iustificationis, sicut reducuntur reliquæ omnes dispositiones, & instrumentales causæ; Quamuis postea c. 7. aperte dicat oppositum. Probatur istorum sententia,

Primo ex modo loquendi scripturæ. Nā *imprimis* in ea dicitur, quod sumus *adiutores, operatores & cooperatores* respectu nostræ salutis. 1. ad Cor. 3. *Dei enim sumus adiutores.* ad Philipp. 2. *Cum metu & tremore vestram salutem operamini.* Et in 3. Cathol. Ioann. *Nos ergo debemus suscipere huiusmodi* (scilicet fratres) *vt cooperatores simus veritatis.* Item dicitur, quod *sanctificamus, & viuificamus* nosipsos, & *mundamus & abluimus*, atque *castificamus* nos à peccatis: vt Ecclesiasti. 2. *Qui timent dominum preparabūt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas* 1. Ioann. 3. *Omnis, qui habet spem hanc in eo, sanctificat se, sicut & ille sanctus est.* Ezechielis. 18. *Si impius auerterit se ab impietate sua, & fecerit iustitiam & iudicium, ipse animam suam viuificabit.* Lucę. 17. *Quicunque perdiderit illam* (scilicet animam suam) *viuificabit eam.* 2. Timot. 2. *Siquis emundauerit se ab istis, fiet vas in honorem.* Ierem. 4. *Ablue à malitia cor tuum.* Et 1. Petri. 1. *animas vestras castificantes.* Ex quibus testimonijs sic argumentor; Per ista verba significatur, quod nos habemus aliquam causalitatem circa gratiam: ergo debent intelligi de efficientia proprie sumpta; *Tum quoniam*, quando verba sine vllo inconuenienti possunt accipi in sēsu proprio, nō debent exponi in improprio & metaphorico; *Tum etiam quia* ex simili modo loquēdi scripturæ & conciliorum de sacramentis nouæ legis, colligunt Theologi, ea esse proprie causas efficiētes gratiæ: & tamen habent minorem proportionem cum ipsa gratia, quā actus, quibus disponimur ad eam; quoniam isti actus sunt immateriales & supernaturales, sacramenta autem sunt materialia.

Confirmatur primo, quoniam in Concil. Trid. sess. 6. decreto de iustificat. cap. 5. dicitur, quod homo per excitantem & adiuuantem gratiam ad cōuertendum se ad suam iustificationem, eidem gratiæ libere assentiendo & *cooperando* disponitur. Et Can. 9. damnatur, qui dixerit, quod homo non *cooperatur* ad consequendam iustificationis gratiam, Et tamen verbum *cooperandi* significat efficientiam.

Confirmatur secundo, quoniam August. tom. 9. sup. 1. Epist. Ioann. tract. 4. exponens illa verba cap. 3. *qui habet hanc spem in eo sanctificat se*, pro *sanctificat*, legit *castificat*, & ita inquit: *Quis nos castificat, nisi Deus? sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsū. Castificas te, non de te, sed de illo, qui venit, vt habitet in*

ie. Et super Euang. Ioann. tract. 72. exponens illa verba capitis 14. *Qui credit in me, opera, quæ ego facio, & ipse faciet, & maiora horum faciet*; vt explicet qua ratione intelligatur, non solum de Apostolis, sed etiam de singulis credétibus ea fide, quæ per charitatem operatur, inquit, hoc *esse verum, quia quicunque ex illis cum timore & tremore suam salutem, & iustificationem operatur, quæ est quid maius, quam cælum & terra, & quæcunque cernuntur in cælo & in terra*. Et postea ita inquit: *Et vtique minus est verba iustitiæ prædicare, quod fecit nobis præter nos, quam impios iustificare, quod ita facit in nobis, vt faciamus & nos*. Item DAMASCENVS lib. 4. fidei Orthod. c. 20. adducens illud ad Rom 4. *An non habet potestatem figulus &c.* dicit, quod quamuis Deus faciat vasa honorabilia, non tamen ipse solus ea facit, sed sua cuiusque voluntas animique institutũ; & id probat testimonio Pauli 2 Timot. 2. supraadducto. Et tandem CHRYSOSTOMVS homil. 42. ad populum prope finem, inquit, quod *abluere & mundare* nos à peccatis non solum est Dei, sed etiam nostrum, quod probat testimonio Ieremiæ supra adducto.

SECVNDO, Id quod est causa efficiens vltimæ dispositionis ad formam aliquam, est etiam, media eadem dispositione, causa efficiens ipsius formæ, aut quantum ad eius entitatem, si sit forma, quæ educitur de potentia materiæ; aut saltem quantum ad vnionem cum materia, si producatur per creationem: Sed homo est causa efficiens vltimæ dispositionis ad gratiam; ergo, media eadem dipositione, est etiam causa gratiæ, aut quantum ad eius entitatem, aut saltem quantum ad vnionem eius cum subiecto; & videtur dicendum *hoc secundum* iuxta nostram sententiam, quoniam nos diximus articulo præcedenti gratiam non creari, sed educi de potẽtia obedientiali animæ. *Minor* patet, quoniam vltima dispositio consistit in actibus intellectus & voluntatis productis à nobis non solum efficienter, sed etiam libere, vt dicemus infra q. 113. Et *maior* probatur, quoniam alias non poterit explicari, quà ratione generans sit causa efficiens geniti, si neque est causa materiæ, vt constat, neque formæ, saltem quantum ad vnionem.

Neque obstat, quod aliqui negent, dispositiones concurrere efficienter ad formas substantiales; *Tum quia* saltem non negant, quod producens dispositiones concurrat efficienter ad formam secundum aliquam ex illis rationibus, & consequẽter ad genitum; & hoc satis est ad probandum, quod etiam homo sit eodem modo causa efficiẽs gratiæ, & quod efficienter faciat seipsum iustum, & sanctum, & gratum Deo; *Tum etiam*, quoniam ratio propter quam illud negant respectu formarum substantialium (scilicet, quia dispositiones præcedentes non manent in instanti, quo introducitur forma substantialis, quoniam cum illæ dispositiones subiectentur in toto composito sicut reliqua accidentia, necesse est quod corrumpantur corrupto ipso composito) non habet locum respectu gratiæ, quia vltima dispositio ad eam subiectatur in anima nostra medijs suis potentijs immaterialibus, & nihil istorum definit esse, cũ gratia introducitur; *Et tandem*, quia illa opinio in Philosophia est parum recepta.

TERTIO, Actus, quibus vltimo disponimur ad gratiam, scilicet actus fidei, spei, charitatis & pœni- A tentiæ, concurrunt efficienter ad habitus infusos productiuos similium actuum: ergo eodem modo concurrunt ad ipsam gratiam; *Consequentia* patet, quoniam isti habitus consequuntur ad gratiam, sicut proprietates & essentiæ ad potentiam & naturam: & iuxta sententiam omnium Philosophorũ, id quod est causa efficiens consequentium ad formam, est etiam causa efficiens ipsius formæ; quoniam aliàs non poterit esse verum id, quod est ab omnibus receptum, scilicet, quod qui dat formã, dat consequentia ad formam. Et *antecedens* probatur, *tum quoniam* actus supernaturales, quales sunt illi, ita proportionati sunt habitibus infusis, sicut actus naturales habitibus acquisitis: sed actus naturales concurrunt efficienter ad habitus acquisitos; ergo & supernaturales ad infusos; *Tum etiam* quia hæc est natura actuum, si secundum se considerentur, scilicet, esse causas efficientes habituum; & nulla est ratio specialis, cur hoc negandum sit in actibus supernaturalibus respectu habituum infusorum; *nam neque* obstat, quod habitus sint supernaturales, quia etiam actus sunt supernaturales; B *neque quod* habitus sint infusi, quia vt sint infusi, satis est, quod non efficiantur actibus nostris, hoc est, productis à nobis virtute naturæ, quamuis efficiantur actibus productis à nobis virtute diuina; sicut etiam ipsi actus supernaturales possunt dici infusi actus, quamuis efficiantur à nostris potẽtijs, quia non efficiuntur ab eis virtute propria, sed virtute diuina. Imo etiam gratia & virtutes supernaturales dicuntur habitus infusi, quamuis effectiue producantur ab actu pœnitentiæ, quatenus est pars sacramenti. Et *tandem*, quoniam assensus Theologicus secundum suam substantiam & essentiam est supernaturalis, quoniam habet certitudinem supernaturalem, vtpote excedentem omnem certitudinem cognitionis naturalis, vt D. THOMAS docet. 1. p. q. 1. art. 5. & certitudo pertinet ad essentiam & intrinsecam entitatem assensus, quia sumitur ex ratione formali sub qua ex parte obiecti, quæ specificat ipsum assensũ; & similiter habitus Theologicus est supernaturalis, quoniam est principiũ assensuum supernaturalium, & cõuenit cum eis in C ratione formali ex parte obiecti; & tamen assensus præcedentes habitum concurrunt efficienter ad ipsum, sicut dici solet de assensibus aliarum scientiarum respectu suorum habituum.

Confirmatur: quoniam isti actus augent efficienter habitus supernaturales, ergo & producunt; *consequentia* patet, quia gradus, secundum quem augetur quicunque ex his habitibus, est eiusdem speciei cum eo, secundum quem producitur: & ideo, quantum est ex sua natura, ab ea causa, à qua potest efficienter augeri, potest & produci. Et *antecedens* probatur, quoniam D. THOMAS supra q. 51. art. 4. ad 3. inquit, quod actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem; & non apparet quomodo confirment, nisi augendò. Et q. 1. de virtutibus in communi art. 10. ad vltimum, inquit, quod actus virtutis infusæ non causant habitum, sed per eos augetur habitus præexistens; & id explicat exẽplo actuum virtutis acquisitæ: quare cum isti efficienter augeant virtutem acquisitam præexistentẽ, videtur quod idem senserit D. THO. de illis, respectu augmenti virtutis infusæ.

VLTIMO, homo per vltimam dispositionem ad

gratiam

gratiam concurrit efficienter ad destructionem & expulsionem peccati habitualis: ergo & ad introductionem gratiæ; *consequentia* patet, quia quando ex duabus formis oppositis vna expellitur efficienter ab aliquo agente, necesse est quod ab eodem introducatur altera etiam efficienter; vt, si ab aliquo agente expellitur efficienter frigus à suo subiecto, etiam ab eo introducetur efficienter calor. Et *antecedēs* probatur, *Tum quoniam* vltima dispositio ad gratiam, quia est conuersio in Deum vt in vltimum finem, est formaliter incompossibilis cū peccato habituali, quod consistit in auersione habituali à Deo vt ab vltimo fine: ergo homo qui cum auxilio Dei est causa efficiens vltimæ dispositionis, etiam est per eam causa efficiens expulsionis peccati; patet *ista consequentia*, quia id quod efficiēter causat in subiecto aliquid incompossibile cum forma existente in ipso, etiam est per illud incompossibile causa efficiens expulsionis talis formæ; *Tum etiam quia* D. THOMAS 3. p. q. 85. art. 2. ad 3. dicit, quod pœnitentia expellit omne peccatum effectiuè, & loquitur de virtute pœnitentiæ.

§. 3. *Eligitur sententia negans dispositionem esse causam efficientem gratiæ. Et varia eius fundamenta expenduntur.*

SIT CONCLVSIO. *Vltima dispositio ad gratiam secundum legem Dei ordinariam non concurrit efficienter physice ad productionem gratiæ, neque ad eius introductionem.* Hæc est communis sententia omnium theologorum, præter duos supra citatos, qui non satis apertè loquuntur. Et sequitur eam D. THOMAS q. 28. de verit. art. 8. ad 7. vbi inquit, quod *consensus est causa efficiens matrimonij carnalis, motus autem liberi arbitrij non est causa efficiens infusionis gratiæ*. & ad 8. vbi dicit, *quod in iustificatione impij homo non est adiutor Dei, quasi cum eo simul efficiens gratiam, sed solum sicut præparans se ad gratiam*. Et supra q. 111. art. 2. vbi inquit, *quod gratia habitualis, quatenus animam sanat & iustificat, siue gratam Deo facit, dicitur gratia operans*. Ex quo aperte sequitur quod, secundum sententiam D. THOMÆ, gratia, quantum ad illum effectum, cuius est principium in genere causæ formalis, non est à nobis efficienter, etiam vt motis à Deo; quoniam paulo superius dixit, quod gratia dicitur *operans* respectu illius effectus, in quo mens nostra est mota à Deo, & non mouens seipsam: Et tamen non potest negari, quod moueat se dispositiue respectu illius effectus, quoniam libere se disponit ad gratiam; quare solū potest dici, quod non moueat se efficienter, hoc est concurrēdo efficienter ad illum effectum gratiæ. De quo videnda sunt, quæ dixi in explicatione illius articuli.

SED IN assignando *fundamento* huius conclusionis magna est difficultas. Et PRIMO dicunt *aliqui*, fundamentum esse autoritatem CONC. TRID. & scripturæ; Nam *imprimis* in CONCIL. TRID. sess. 6. decreto de iustificat. c. 7. referuntur causæ, quæ efficienter producunt gratiam, siue vt causa principalis, siue vt instrumentum, & tamen non connumeratur inter eas vltima dispositio. Et *præterea* ad Rom. 9. & Ierem. 18. dicitur, ita se habere hominem in sua iustificatione respectu Dei, sicut se habet lutum in formatione vasis, respectu figuli: sed lutum nullam habet efficientiam, nequidem instrumentalem, circa formationem vasis; ergo neque homo circa suam iustificationem, & ex cōsequenti neque circa gratiam, quæ est formalis causa iustificationis.

Sed ad testimonium concilij respondere potest, non rectè colligi, quod vltima dispositio non concurrat efficienter ad gratiam, ex eo, quod conciliū ibi nō enumerauerit eam inter causas efficientes gratiæ: quoniam concilium noluit tunc recensere omnes causas efficientes gratiæ, sed principalem, & ex instrumentalibus eas, quarum explicatio erat necessaria ad expellendas hęreses, quæ illo tēpore vigebant: & ita retulit baptismum, sub quo comprehendit reliqua sacramenta; & non meminit humanitatis & passionis Christi, sed solū dixit esse causam meritoriam: cum tamen iuxta sententiā magis receptam inter theologos, etiam sit causa instrumētalis physica. Et *ad testimonia scripturę dici potest*, quod, si illa cōparatio accipiatur cū tāto rigore, poterit colligi ex ea, quod homo nō habeat liberam cooperationem, etiam dispositiuam in sua iustificatione, quia lutum non habet eam in formatione vasis. Quare illis testimonijs, & alijs, quibus tota efficientia denegatur homini respectu suę iustificationis, potius videtur significari, quod homo non concurrat ad eā propria virtute, sed Dei, quam quod nullo modo concurrat. Sicut sæpe in scriptura tribuitur aliquis effectus Deo, cum exclusione alterius causæ, non quia sit omnino excludenda; sed ad significandum, esse multo inferiorem, & concurrere virtute Dei, vt 1. Coryn. 15. *Non ego, sed gratia Dei mecum*, & Marci 13. *Non vos estis qui loquimini, sed spiritus sanctus qui loquitur in vobis*. Et eodem modo exponitur illud 1. Corynt. 15. *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat; Sed, qui incrementum dat, Deus.*

SECVNDO dicunt *alij*, fundamentum esse, quod actus, in quibus consistit vltima dispositio, sint minus supernaturales, quam gratia & virtutes supernaturales; *vel quoniam* actus sunt secundum substantiam naturales, & supernaturales solum quoad modum: & habitus sunt supernaturales secūdum suam substantiam; *vel quoniam* actus habent hoc ordinis naturalis, quod producantur effectiue à potentia vitali, quæ secundum istam rationem est naturalis, quia non additur ei vitalitas supernaturaliter: at vero habitus infunduntur à Deo, vt ab agente supernaturali.

Sed neque hoc placet. *Primo*, quia, quod actus illi sint secundum substantiam, & non tantum quoad modum, supernaturales, iam probatum est supra q. 109. art. 1. cum agebamus de actu fidei. *Deinde* quia, quod actus producantur à potentia vitali, nō satis est, vt quantum ad entitatem intrinsecam sint minus supernaturales, quā habitus: *Tū quia hoc* nō obstante sunt secundum differentiam specificam supernaturales, iuxta ea, quæ ibi diximus, & secundum gradum genericum abstrahunt à naturali & supernaturali: & in his duobus consistit tota entitas & essentia ipsorum; Et hoc idem dicendum est de habitibus, *tum etiam* quia potentia vitalis non concurrit ad eos virtute naturali, sed supernaturali, vt ibi etiam est explicatum; *Et tandem*, quia hoc est de quo disputamus, scilicet, an sicut potentiæ

diuina virtute sunt immediata principia actuum supernaturalium, ita etiam eadem virtute sint medijs actibus principia habituum; & qui admiserit partem affirmatiuam, negabit quod actus sint minus supernaturales quia procedant à potentia vitali.

TERTIO dicunt *alij*, fundamentum esse, quod vltima dispositio secundum suam entitatem est effectus gratiæ habitualis & virtutum supernaturalium in genere causæ efficientis: & idem respectu eiusdem, & secundum eandem rationem non potest esse causa & effectus in eodem genere causæ.

Sed hoc etiam non placet, quia (vt ostendetur infra q. 114.) vltima dispositio ad gratiam habitualem non est secundū suam entitatem effectus ipsius gratiæ in genere causæ efficientis, sed liberi arbitrij, non per vires suæ naturę, sed vt subleuati auxilio diuino supernaturali.

QVARTO *alij* dicunt, fundamentum esse, quod, vt actus sit causa efficiens alicuius habitus, non satis est, quod sit eiusdem ordinis cum ipso; sed vlterius requiritur, quod in ratione principij actiui habeat proportionem cum potentia passiua, siue receptiua, quam habet subiectum ad talem habitum: Et actus, de quibus loquimur, non habent proportionem cum potentia passiua, quæ est in anima & suis potētijs ad gratiam & virtutes supernaturales: quoniam huiusmodi potētia non est naturalis, sed obedientialis (vt diximus art. pręcedenti) & potentia obedientialis non subijcitur actiuitati agentis creati, sed solum infinitæ virtuti Dei. Et explicant hoc isto, exemplo. Ignis habet proportionem cum calore, & tamen quamuis applicetur cælo, non poterit producere in eo calorem, quia cælum non habet potentiam passiuam naturalem ad calorem, sed solum obedientialem, quæ non subijcitur actiuitati ignis.

Sed neque hoc fundamentum mihi placet. *Primo* quoniam negari non potest, quod potentia passiua obedientialis subijciatur actiuitati agentis creati, saltem quatenus est instrumentum diuinæ virtutis: vt, potentia animæ ad gratiam & virtutes infusas subijcitur actiuitati sacramentorum nouæ legis; & in hoc fundamento non explicatur ratio propter quam tam potentia, quam actus, de quibus loquimur, non subleuentur virtute diuina secundum legem ordinariam ad producendum istos habitus; sicut diximus, posse subleuari de potentia Dei absoluta. Et *præterea*, quia etiam potentia passiua, quæ est in anima & in suis potentijs ad actus supernaturales est tantum obedientialis, & tamen huiusmodi actus producantur efficienter à potentijs & ab habitibus, etiam vt à causis proprijs, & agentibus secundum propriam virtutem.

Neque sufficit quod isti respondent, scilicet habitus supernaturales disponere potentias non solum ad efficiēdum, sed etiam ad recipiendum actus supernaturales: & ita sicut est connaturale potentiæ habenti habitum elicere actum, sic etiam recipere; & ex consequenti tunc actum non educi de potentia obedientiali, sed de naturali. *Nam contra hoc* potest obijci *primo*, quod videatur repugnare cuidam principio maximè recepto in Philosophia scilicet, quod idem secundum eandem rationem, & respectu eiusdem actus, non potest esse agens & passū, & propterea dici solet, quod quamuis potentia cum specie sit principium effectiuum cognitionis: tamen sola potentia recipit eam; & similiter, quamuis voluntas cum virtute acquisita sit principium actus boni immanentis, tamen ipsa voluntas vt nuda est eius subiectū. Et *secundo* obijci potest, quod quando potentia habens habitum supernaturalem elicit actum intensiorem habitu, tunc actus quantum ad gradum, quo non excedit intensionē habitus, procedit ab ipso efficienter, vt à causa propria: & tamen habitus non disponit potentiam ad recipiendum actum etiam secundum istum gradum, quia non disponit ad recipiendum eum secūdum gradum intensiorem, sicut neque ad efficiēdum: aliàs actus iste secundum diuersos gradus intēsionis haberet distincta subiecta; quoniam subiectum eius quantum ad gradum proportionatum habitui, esset potentia cum habitu; & quantum ad maiorem intensionem, nuda potentia; quod tamen videtur inconueniens.

§. 4. Verior conclusionis probatio declaratur.

QVARE his omnibus fundamentis relictis ALITER confirmanda est nostra conclusio; Et vt vniuersalius id fiat, hoc est, non solum respectu gratiæ, sed etiam virtutum supernaturalium, & de vtroque genere causalitatis physicæ efficientis, scilicet, propriæ & instrumētalis; SVPPONENDVM est, quod hæc conclusio intelligitur de gratia habituali, & de virtutibus supernaturalibus potentiarum, & de vltima dispositione, tam quoad virtutem cōnaturalem & propriam, quam habent dispositiones ad producendum formas sibi proportionatas, siue habitus: quam quoad virtutem instrumentalem, quæ ei possit conuenire, si Deus secundum legem ordinariam instituisset eleuare eam, aut per se, aut simul cum potentia, (quæ est eius principium) ad producendum gratiam, eo modo, quo (vt diximus) potest de potentia absoluta; ita vt sensus sit, quod vltima dispositio, neq; vt causa propria, hoc est virtute sibi connaturali, neque vt instrumentum, hoc est, vt eleuata diuina virtute, concurrit efficienter ad productionem gratiæ & virtutum supernaturalium, secundum legem Dei ordinariam. Et hoc supposito,

PROBATVR PRIMO, quoniam gratia & virtutes supernaturales sunt habitus per se & ex natura sua infusi, vt nunc suppono: ergo ex propria natura & specie habēt, quod non producātur nostris actibus; patet *consequentia*, quia in hoc differunt habitus per se infusi ab acquisitis, & ab infusis per accidens, quod acquisiti producuntur de facto in nostris actibus, & infusi per accidens, quamuis de facto nō producantur, tamen quātum est ex sua natura possunt produci.

Ad hoc responderi potest, non esse de ratione habitus infusi, quod per nullos actus nostros possit produci: sed solum quod non possint produci per actus naturales & elicitos viribus naturæ; At vero actus, in quibus consistit vltima dispositio ad gratiam, non sunt naturales, etiam secundum substantiam, vt iam diximus; neque eliciuntur viribus naturæ, sed auxilio gratiæ.

Sed contra, quia *vel actus* isti producunt gratiā, & reliquos habitus *virtute propria*, & vt causę prin-

cipales, licet secundariæ, eo modo quo actus naturales sunt causæ habituum naturalium: *vel virtute diuina*, & vt instrumenta Dei. PRIMVM aperte repugnat rationi habitus infusi per se: quoniam si actus secundum suam naturam potest producere aliquem habitum, ergo etiam ipse habitus est secundum suam naturam producibilis per eũ; & ex consequenti non postulat ex sua natura quod infundatur à Deo.

Dices, quod postulet infundi, & quod sit per se infusus, quia non potest produci per actus inferioris ordinis, scilicet, naturales, sed solum per actus sui ordinis, scilicet supernaturales. *Sed contra*, quia vt habitus sit per se infusus, non satis est quod non sit ex sua natura producibilis per actus nostros inferioris ordinis: sed requiritur quod non sit producibilis per actus, qui sint eiusdem ordinis cum ipso; alias etiam habitus acquisiti dicerentur infusi per se, quia non possunt produci per actus inferioris ordinis, vt, habitus scientiæ non potest produci per actus opinionis, aut fidei humanæ, & scientiæ infusæ Adamo, essent infusæ per se, quia licet possent acquiri ab ipso actibus, qui essent eiusdem ordinis cum eis, non tamen possent acquiri alijs actibus qui essent inferioris ordinis v. g. actibus opinionis.

Et confirmatur, quia D. THOMAS 2. 2. q. 24. art. 2. ad 3. ne concedat charitatem causari in nobis ex actibus præcedentibus, etiam supernaturalibus, dicit, illud. 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta*, intelligi de actu charitatis, qui ex his solet excitari; vel si intelligatur de habitu charitatis, habere hunc sensum, quod huiusmodi habitus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem.

SECVNDVM vero, licet non repugnet rationi habitus infusi, quoniam aliàs non esset possibile, etiam per respectum ad potentiam Dei absolutam: tamen non est tam consonum ipsi, quam oppositum; quia cum de ratione habitus infusi, vt distinguitur ab acquisito, sit, quod non possit à nobis comparari nostris actibus: magis cõsonum est suę naturæ, quod nullo modo fiat nostris actibus, quã quod fiat eis aliquo modo, scilicet vt instrumentis diuinæ virtutis; & Deus non instituit facere secundum legem ordinariam id, quod est minus consonum naturis rerum, quamuis non repugnet eis, & absolute sit possibile.

Neque obstat, quod Deus instituerit secundum legem ordinariam pertinentem ad ordinem gratiæ, eleuare actum pænitentiæ, quatenus est pars sacramenti; & verba aut nutus coniugum, quatenus vt exprimunt internum consensum, sunt forma & materia sacramenti matrimonij, ad producendum gratiam habitualem; *Quoniam* in his actibus fuit peculiaris ratio conuenientiæ propter institutionem sacramentorum ad quæ pertinent, quæ non habet locum in alijs.

SECVNDO probatur ista conclusio, quoniam actus supernaturales, in quibus consistit vltimo dispositio ad gratiam, *neque habent virtutem sibi connaturalem* & propriam, ad producendum gratiam & virtutes supernaturales, eo modo quo actus naturales habent huiusmodi virtutem ad producendum habitus acquisitos; *neque ad hoc subleuantur a Deo* secundum legem ordinariam; ergo nõ concurrunt efficienter ad productionem gratię, neque vt causæ principales, neque vt instrumenta Dei. *Consequentia* patet, quia vt ita concurrant, necesse est quod habeant virtutem aliquo ex illis duobus modis propositis in antecedẽti. *Et antecedens quoad priorem partem* probatur, *tum quoniam* (vt probauimus artic. præcedenti,) neque secundum legem ordinariam, neque de potentia Dei absoluta potest reperiri creatura cui sit cõnaturalis virtus ad producendum gratiam & virtutes supernaturales; *tum etiam quia* iuxta doctrinam D. THOMÆ supra q. 63. art. 2. ad 3. non habent actus naturales illo modo virtutem ad producendum habitus acquisitos, sed *vel* quatenus subordinãtur potentijs, quæ vt principales causæ producunt eos medijs ipsis actibus tanquam instrumentis aut virtutibus sibi datis à natura, quibus agunt; *vel* quatenus procedunt ex altiori principio nobis indito à natura, scilicet ex intellectu principiorum speculabilium respectu scientiarum, & ex naturali rectitudine rationis respectu habituum virtutum. Et tota huius ratio est quod agens virtute sibi connaturali, & vt causa principalis, debet esse nobilius effectu; at vero actus illi sunt ignobiliores habitibus, & potentiæ sunt nobiliores, & similiter illa principia siue semina, quæ in nobis præexistunt secundum naturam, sunt etiam perfectiora; Ex qua doctrina sic argumẽtor; actus supernaturales, qui præcedũt habitus supernaturales gratię & virtutum, si secundum se considerentur, sunt minus perfecti quam habitus, & non subordinantur alicui principio existẽti in nobis, quod sit nobilius eis, nam potentiæ sunt ordinis inferioris, & non præcedunt in eis principia istarum virtutum, quia si sint naturalia, erunt improportionata, si vero sint supernaturalia, dabitur processus in infinitum, prœterquam quod etiam sunt impossibilia, vt articulo præcedenti ostendi: ergo actus isti nullo modo habent virtutem sibi connaturalem & propriam ad producendum efficienter gratiam & virtutes supernaturales. Et ex eadem doctrina probatur illud *antecedens quoad secundam partem*, quia Deus in ordine gratiæ secundum legem ordinariam ita perficit naturam rationalem, sicut ipsa est perfectibilis secundum suam naturam, & seruata proportione ad modum operandi, quem secundum eam habet: quare cum secundum suum naturam habeat hoc, quod habitus naturales producantur in ea per suas potentias cõcurrentes principaliter & propria virtute, & non instrumentaliter; & non possint hoc modo produci habitus gratiæ & virtutum supernaturalium, vt probatum est; sequitur quod Deus secundum legem ordinariam non eleuet eius potentias aut actus ad hoc, vt instrumentaliter producant huiusmodi habitus, sed quod ipse solus eos infundat. *Neque est* eadẽ ratio de actibus supernaturalibus, ad quos Deus secundum legem ordinariam eleuat potentias ante infusionem habituum medio auxilio, atque adeo aliquo modo ad instar instrumentorum: quoniam isti actus, quia sint vitales, postulant produci à principio intrinseco vitali, & non possunt produci ab agente extrinseco solo.

§. 5. argu-

§. 5. *Argumenta sententiæ affirmatiuæ dissoluuntur.*

AD PRIMVM CANVS lib. 12. de locis c. 13. ad 7. respondet, illis testimonijs probari, quod homo, quamuis non sit causa ipsius gratiæ secundum se, tamen sit sibi causa viuendi per eam: & dicit, ad hoc non requiri, quod actus nostri sint causæ efficientes gratię, & remissionis culparum, sed satis esse, quod disponant ad eam; sicut si materia efficeret in seipsa dispositiones, quibus præparatur ad suscipiendum formam ignis, esset sibi causa efficiens, vt ab illa forma informaretur; & sicut homo generans non est genito causa animæ rationalis, sed est causa vt per eam viuat, quia est causa efficiens dispositionũ, quibus materia disponitur ad eam.

Sed certe fallitur, quoniam argumenta, quibus probauimus, actus nostros, aut nos, non esse causas efficientes gratiæ, probant etiam quod non simus causa sui primarij effectus formalis, qui consistit in illo *esse vitæ supernaturalis*, quod ab ea participamus. Nam *imprimis* gratia & virtutes supernaturales non solum dicuntur habitus infusi secundum se & secundum suam entitatem, sed etiam quatenus communicant subiecto suos primarios effectus formales; Et *præterea* non minus carent actus nostri virtute ad producendum huiusmodi effectum, quam ad producendum ipsos habitus gratiæ & virtutum. *Neque* fauent ei exempla adducta: Nam in neutro fit sermo de effectu infuso per se, aut improportionato potentijs & actibus producentis dispositiones.

Quare aliter respondetur, illis testimonijs solum significari, quod nos dispositiue sumus adiutores & cooperatores, atque causæ nostræ iustificationis & salutis, vt ex D. THOMA retulimus supra, cum ex eius sententia probauimus nostram cõclusionem. Et *ad primam probationem oppositi*, dicendũ est, quod propter rationes adductas non possunt illa testimonia intelligi de causalitate effectiua; Et *ad secundam probationem*, dicendum est, esse apertiora testimonia ad colligendum, sacramenta nouæ legis esse causas efficiẽtes gratiæ, quam ad probandum hoc de nostris actibus. Et præterea, rationes adductas non habere vim respectu sacramentorum, sicut respectu nostrorum actuum.

Quod si adhuc obijcies, esse aliam rationem, quæ habet vim respectu sacramẽtorum, scilicet, quod, quia sunt materialia, habent minorem proportionem cum gratia habituali, quàm actus, quibus ad eam disponimur, qui sunt immateriales, & supernaturales; *Respondetur*, hoc esse verum, si intelligatur de proportione in essendo, non tamen si intelligatur de proportione in causando.

Quod si contra hoc obijcies, proportionem in causando fundari in proportione in essendo: atque adeo quod est minus proportionatum in essendo, esse etiam minus proportionatum in causando; Respõdetur, quod in causis principalibus proportio in causando fundatur in proportione in essendo, atque etiam in instrumentis creaturarum, non tamen in instrumentis Dei, sed in voluntate ipsius Dei, qui pro suo beneplacito potest indifferenter vti vna creatura potius quam altera ad producendum aliquem effectum, & ita instituit quod secundum legem ordinariam pertinentem ad ordinem gratiæ sacramenta essent instrumenta physica ad producendum gratiam, & non id instituit de actibus, in quibus consistit vltima dispositio ad gratiam.

Ad primam confirmationem, respondetur, quod *primum testimonium concilij non* intelligitur de cooperatione respectu gratiæ habitualis, sed respectu gratiæ excitantis & adiuuantis, nam per illa verba, *eidem gratiæ &c.* refertur gratia cuius fuerat ibi facta immediata mentio, quæ est solum gratia excitans & adiuuans, vt patet ex verbis propositis in argumento. Et hæc cooperatio non consistit in productione ipsius gratiæ excitantis, sed in libero concursu ad actum, ad quem ipsa excitat. Et *secundum testimonium*, quamuis intelligitur de cooperatione respectu gratiæ habitualis, (quoniam concilium definit, requiri præter fidem aliquid ali[illegible] *quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur*, quibus verbis aperte significatur, quod illud idem, quod requiritur, cooperatur) non tamen intelligitur de cooperatione productiua gratię, sed de dispositiua ad eam; quod explicuit ipsum concilium, cum non dixit, illud cooperari ad *producendam* gratiam, sed ad *consequendam*, scilicet, quasi ab alio dandam, & producendam; Et apertius verbis sequentibus, in quibus definit, *necesse esse ad consequendam hanc gratiam, quod homo suæ voluntatis motu præparetur, atque disponatur.*

Ad secundam confirmationem respondetur, sensum sanctorum esse, quod sine nostro libero concursu non fiat iustificatio; & quod, cum volumus, possimus iustificari & emundari à peccatis: quamuis etiam ad hoc volendum, & ad præstandum id quod ex parte nostra requiritur, indigeamus auxilio gratiæ diuinæ; vt ita doceant, prouenire ex defectu nostro, quod maneamus in peccatis, & non iustificemur.

AD SECVNDVM respondent aliqui, *maiorem* tantum esse veram, quando id, quod est causa vltimæ dispositionis, non quomodocunque est eius causa, sed formaliter quatenus habet rationem dispositionis, sicut cõtingit in exemplo generationis naturalis adducto ad eius probationem; & *minorem* esse falsam in isto sensu; & ad probationem dicunt, actus, in quibus consistit vltima dispositio ad gratiam, produci à nobis efficienter secundum suam entitatem, non tamen quatenus habent rationem dispositionis. Et, *si ab eis quæras*, cur homo, qui est causa actuum, qui sunt dispositiones ad gratiam, non sit causa eorum quatenus sunt dispositiones? *Respondent*, rationem esse, quod, vt agens aliquod producat dispositiones ad formam quatenus habent rationem dispositionum, requiratur quod intendat assimilare sibi effectum in ea forma, ad quam tales dispositiones ordinantur, vt patet, in exemplo generationis naturalis adducto in hoc argumento; Et quoniam proprium est Dei assimilare sibi hominem in gratia (quia gratia est participatio naturæ diuinæ) & non alicuius naturæ creatæ; & ita proprium est ipsius facere filios adoptiuos in natura diuina participata: ideo solus Deus est causa dispositionum ad gratiam quatenus habent rationem dispositionum.

Sed hæc solutio mihi *non placet*, *primo*, quia in

Concil.

Con. Trid. definitur apertè, hominem *actiuè se disponere & præparare ad gratiam:* ergo homo est causa dispositionis ad gratiam, quatenus habet rationem dispositionis; *consequentia* patet, nam alias non poterit propriè dici, quod homo seipsum disponat; vt, quamuis aliquod agens producat in subiecto aliqua accidentia, quæ possint esse dispositiones ad formam equi, si tamen non sit causa eorum quatenus habent rationem dispositionum, non dicetur propriè disponere ad talem formam; Et *antecedens* probatur, quia sess. 6. decreto de iustific. can. 4. *damnatur, qui dixerit, liberum hominis arbitrium à Deo motũ & excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti & vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac præparet.* Et Can. 7. *Damnatur, qui dixerit, tanto grauius aliquem peccare, quanto vehementius nititur se disponere ad gratiam*, vbi apertè supponitur, quod homo actiuè se disponat. *Et confirmatur*; quoniam Can. 3. *damnatur qui dixerit, hominem sine præueniente spiritus-sancti inspiratione, & eius adiutorio, posse credere, sperare, diligere, aut pænitere sicut oportet vt ei iustificationis gratia conferatur.* B Vbi apertè insinuatur, quod homo cum illo auxilio possit esse causa istorum actuum *sicut oportet*, &c. & tamen per hoc verbum *sicut oportet* significatur quod huiusmodi actus sint tales, vt habeant rationem dispositionum ad gratiam, siue hoc sit modus, siue substantia eorum.

Deinde *vel actus isti secundum suam entitatem* habent rationem vltimæ dispositionis ad gratiam; *vel secundum* aliquid sibi superadditum; *Si dicatur primum*, sequitur quod homo, qui est causa eorum secundum suam entitatem, sit etiam causa eorum quatenus habent rationem vltimæ dispositionis; *Si vero dicatur secundum*, restat explicandum, quid sit illud superadditum; quod non poterit facile explicari.

Et tandem, ratio illa tantum probat, quod solus Deus sit causa principalis illorum actuum, quatenus habent rationem vltimæ dispositionis: non tamen quod homo vt instrumentum Dei non possit esse eorum causa secundum istam rationem.

Confirmatur primo, quoniam Deus non est causa istorum actuum quatenus sunt dispositiones ad gratiam, per seipsum, & solus; sed mouendo suo auxilio hominem, vt per huiusmodi actus se conuertat ad suam iustificationem: ergo etiam homo vt subordinatus huic motui, est causa eorum quatenus sunt dispositiones; sicut si calor naturalis, vt est virtus formæ animalis, est causa accidentium, quæ disponunt ad formam carnis: etiam vt talis virtus, est causa eorum, quatenus habent rationem dispositionum; Et idem est de semine respectu accidentium, quæ disponunt ad formam geniti.

Confirmatur secundo, quoniam in illa ratione apertè committitur petitio principij: nam ad probandum, quod homo nullo modo sit causa istorũ actuum quatenus sunt dispositiones, supponitur vt certum, quod nullo modo, hoc est, neque principaliter, neque instrumentaliter est causa gratiæ; & tamen de hoc est tota controuersia.

Et ideo *aliter respondetur, maiorem* solum esse veram, quando dispositio vltima habet, quod sit dispositio, ex natura ipsius formæ, quia scilicet forma ad quam ordinatur, postulat eam ex sua natura; & actus istos non habere, quod sint dispositiones ad gratiam, ex natura ipsius gratiæ (vt dixi dubio præcedenti) sed ex institutione diuina: hoc est, quia Deus statuit secundum legem ordinariam nulli adulto conferre gratiam, nisi præsupposita ex parte ipsius hac dispositione. Cuius signum est, quod est connaturale gratiæ infundi sine hac dispositione, vt patet in pueris; atque etiam conseruari sine ea, vt patet tam in pueris, quam in adultis: & tamen quando forma aliqua ex sua natura habet, quod postulet dispositionem in suo subiecto, non potest modo sibi connaturali produci aut conseruari sine ea.

Aliqui etiam dicunt, maiorem illam solum esse veram respectu formarum naturalium, non tamen respectu supernaturalium, quoniam istæ, quia sunt per se infusæ, non possunt nostris actibus produci, sed à Deo, quamuis actus nostri sint dispositiones ad eas.

Ad tertium respondetur *negando antecedens*; Et *ad primam probationem* neganda est maior, quoniam licet vtrique actus conueniant in hoc, quod sint eiusdem ordinis cum habitibus, ad quos comparantur: tamen in hoc differunt, quod naturales sunt proportionati in causando respectu habituum acquisitorum; at vero supernaturales non sunt ita proportionati respectu habituum supernaturalium, propter rationes suprà explicatas in probatione conclusionis. *Ad secundam probationem* respondetur esse duas rationes, propter quas specialiter de actibus supernaturalibus negãdum est, quod sint causæ efficientes habituum supernaturalium. *Prima* est, quod isti habitus sunt supernaturales; *neque obstat.* Quod etiam ipsi actus sunt supernaturales *quoniam* adhuc sunt imperfectiores habitibus, & non subordinantur alicui principio existenti in nobis, quod sit perfectius habitibus, vt ita possint producere habitus, neque etiam ad hoc eleuantur à Deo sicut instrumenta, vt explicui in secunda ratione, qua confirmaui conclusionem. *Altera est*, quod isti habitus sint infusi per se, & ideo actus nostri quantumcunque sunt supernaturales, neque virtute sibi propria & connaturali possunt C eos producere; neque vt possint, eleuantur à Deo secundum legem ordinariam, vt ostensum est in prima ratione proposita pro conclusione: *Neque obstat*, quod habitus supernaturales propria virtute & potentia vt eleuatur à Deo producant actus supernaturales; *quoniam* actus, etiamsi sint supernaturales, non dicuntur propriè infusi, sicut habitus. *Neque etiam obstat*, quod actus pœnitentiæ vt pars Sacramenti pœnitẽtiæ, producat efficienter gratiam, & consequenter virtutes infusas; *quoniam* non facit hoc virtute propria, sed vt eleuatus à Deo tanquam instrumentum, & non repugnat habitibus infusis produci per actus nostros vt per instrumenta Dei. Cur vero iste actus ita consideratus eleuetur à Deo ad producendum habitus infusos potius, quam secundum se & extra sacramentum, iam est explicatum in illa ratione. *Ad tertiam probationem* respondent *aliqui*, quod si actus theologiæ habeat certitudinem supernaturalem, non producunt efficienter habitũ *theologiæ*, sed solum disponũt ad eum, & Deus ad ipsorum præsentiam eum producit: sicut quando vltima dispositio ad formam viuentis producitur ab aliquo agente, quod

non habet virtutem sufficientem ad producendum talem formam, Deus supplet eius defectum, & solus ad præsentiam dispositionis producit formam, vt multi dicunt contingere in ea generatione viuentium, quæ tribuitur cœlo. *Secundo* respondetur, actum theologiæ non habere certitudinem supernaturalem intrinsecam sibi, sed quasi extrinsecam, quatenus innititur certitudini supernaturali alicuius præmissæ: & ideo non oportere, quod secundum suam substantiam & entitatem intrinsecam sit supernaturalis, & ex consequenti, neque quod habitus ipsi correspondens sit intrinsecè supernaturalis. *Tertio* respondetur, dato quod actus theologiæ sit intrinsecè supernaturalis, atque etiam habitus, non esse eandem rationem de ipsis, & de actu ac habitu alicuius virtutis supernaturalis ex ijs, de quibus loquimur in argumento, quantum ad hoc, quod est, habitũ produci efficienter per actum: quia licet quicunque ex istis duobus actibus, si secundum se consideretur, sit imperfectior suo habitu; tamen actus theologiæ supponit in intellectu habitum fidei, (qui est habitus principiorum theologiæ, & perfectior ipso theologiæ habitu) & ideo, vt subordinatus huic habitui, est perfectior habitu theologiæ, & potest producere ipsum; sicut de actu scientiæ speculatiuę quatenus subordinatur intellectui principiorum, aut potentiæ intellectiuæ quantum ad productionem scientiæ dictum est ex sententia D. TH. in secunda probatione conclusionis. At verò alter actus virtutis supernaturalis, vt antecedit suum habitum, nihil præsupponit in nobis, quod sit perfectius habitu, vt quatenus subordinatur ei possit producere habitum, vt ibidem dictum est.

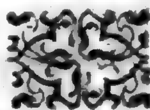
SED CONTRA hoc est *magna difficultas*. Quia sequitur, quod virtutes morales infusæ possint produci efficienter per suos actus: Probatur sequela, quoniam ad istos actus præsupponuntur in nobis virtutes theologicæ, quæ ita se habent ad virtutes morales infusas, sicut se habent principia naturalia ad virtutes acquisitas morales & intellectuales, vt DIVVS THOMAS docet expressè supra quæstione sexagesima sexta art. 3.

Respondetur negando sequelam, & ad eius probationem potest dici primò, ex ea solum colligi, non posse probari, quod actus illarum virtutum quatenus antecedunt eas, non sint earum causæ, ex eo quod nullo modo sint eis perfectiores, hoc est, neq; secundum se, neq; quatenus procedunt ex altiori principio: tamen ex alio capite poterit hoc probari, scilicet ex eo, quod istæ virtutes sunt habitus infusi per se, ad quod poterit fieri argumentum simile primo, quo probaui conclusionem. Aut *secundo* potest dici, quod virtutes istæ tantum habent vnum modum productionis sibi connaturalem, & iste est, quod infundantur consequenter ad gratiam & virtutes theologicas; & non quod fiant per nostros actus, etiam vt subordinatos virtutibus theologicis, tanquam principijs; quia si deberent fieri per istos actus, sequeretur quod homo sæpe haberet gratiam & virtutes thologicas sine moralibus supernaturalibus; & ex consequenti, quod haberet pefectionem supernaturalem incompletam: quia perfectio supernaturalis inchoatur per gratiam & virtutes theologicas, & ideo nisi consequantur virtutes morales supernaturales, manebit incompleta; sicut si perfectio naturalis haberet tantum prima principia naturalia virtutum, & non virtutes reliquas, esset tantum inchoata, & non completa.

Ad confirmationem respondetur negando antecedens, quoniam actus supernaturales solum augent habitus supernaturales, præexistentes in nobis, dispositiuè & meritoriè, non tamen efficienter physicè; & ita exponenda sunt duo testimonia D. THO. quæ adducuntur ad eius probationem; *Neque* in secundo adducit exemplum actus virtutis acquisitæ, quia eo modo quo iste auget virtutem acquisitam, augeat actus supernaturalis virtutem supernaturalem; *sed quia* vterque auget suam virtutem, & non producit nouam.

AD VLTIMVM respondetur negando antecedens, quia dispositio ad gratiam solum conuenit dispositiuè ad expulsionem peccati: Et *ad primam probationem* negandum est, quod conuersio actualis, quæ est vltima dispositio ad gratiam, sit formaliter & ex natura rei incompossibilis cũ auersione, in qua consistit peccatum habituale: *non solum quia* (vt aliqui dicunt) hæc est habitualis, & illa actualis, & actus non habet incompossibilitatem cum habitu opposito; *sed etiam quia* auersio, in qua consistit peccatum habituale, est moralis priuatio conformitatis cum regula, & huic non opponitur formaliter illa conuersio actualis, sed solum per modum compensationis aut dispositionis, vt à Deo per gratiam misericorditer eam acceptante, remittantur peccata, de quo dicemus infrà q. 113. *Ad secundam probationem*, respondetur, quod DIVVS THOMAS non loquitur de efficientia physica, sed de morali, quæ consistit in eo modo compensationis, qui conuenit actui pœnitentiæ, de quo est agendum suo loco.

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM potest inquiri.



DVBIVM

DVBIVM TERTIVM.

An homo possit viribus naturæ disponere se ad gratiam: vel potius ad hoc indigeat auxilio gratiæ.

QVærimus hic in communi, nam in particulari, quodnam auxilium gratiæ requiratur vt homo se disponat ad gratiam, an scilicet requiratur ipsa gratia habitualis, saltem respectu vltimæ dispositionis: vel potius respectu cuiuscunque dispositionis, etiam vltimæ, sufficiat auxilium actuale; agemus infra q. 113. Nunc solum agemus in communi.

§. 1. Variæ sententiæ cum fundamentis.

IN QVO, & hæretici errarunt, & aliqui etiam Catholici decepti sunt, sed non omnes eodem modo. Vt autem melius intelligantur eorum sententiæ, & in quo differant inter se, *Aduertendum* est, dupliciter posse intelligi, quod requiratur auxilium gratiæ, vt homo se præparet ad gratiam; *Vno modo intrinsecè*, ita vt per hoc auxilium homo habeat vires, quibus possit exercere actus, qui sunt dispositiones; siue huiusmodi auxilium sit donum aliquod habituale, siue actualis motio, de quo nunc non disputamus. *Altero modo extrinsecè*, ita vt per hoc auxilium homo non accipiat vires ad operandum; sed solum opera, quæ ipse potest viribus suis facere, acceptentur à Deo extrinsecè, tanquam dispositiones ad gratiam.

HOC SVPPOSITO, fuit PRIMA SENTENTIA Pelagianorum, qui dicebant, neutro modo requiri auxilium gratiæ, vt homo se præparet ad gratiam: sed hominem viribus suæ naturæ posse operari, ea, quæ requiruntur, vt conuertatur in Deum, & obtineat remissionem peccatorum, in qua sola ipsi constituebant nostram iustitiam; & non oportere, quod ad hoc à Deo misericorditer acceptentur opera, quibus homo sic conuertitur in Deum, quoniam est ipsis debita remissio peccatorum. Ita refert istorum errorem AVGVSTINVS tom. 6. lib. de hæres. cap. 88. & alijs locis, quæ infra referemus. Et istos sequutus est MELANCTHON, qui ex Lutherano & Manichæo factus est Pelagianus, vt refert Prateolus in elencho hæresum, verbo MELANCTHONICI, hæresi 1. & pro istis argumentor,

PRIMO testimonijs scripturæ, nam in ea aliquando tribuitur homini, quod se disponat ad gratiam, vt prouerb. 16. *Hominis est præparare animam*. Et postea, *Cor hominis disponit viam suam*. Et *præterea* sæpe postulatur ab homine vt conuertatur in Deum, & se disponat ad gratiam: & tamen videtur non esse petendum ab homine, nisi quod ipse potest suis viribus præstare. Sic. 1. Regum 7. *Si in toto corde vestro reuertimini ad dominum* &c. & postea, *præparate corda vestra domino*. Et 1. Paralipom. 28. *Si quæsieris eum, inuenies*. Isaiæ. 30. *Expectat dominus vt misereatur vestri*. & postea, *ad vocem clamoris tui, statim vt audierit, respondebit tibi*. Et cap. 55. *Derelinquat impius viam suam, & vir iniquus cogitationes suas, & reuertatur ad Dominum, & miserebitur eius*. Zachar. 1. *Conuertimini ad me, dicit dominus, & ego conuertar ad vos*. Et ad Rom. 10. *Quicunque inuocauerit nomen Domini, saluus erit*.

SECVNDO, si requiritur auxilium gratiæ vt homo disponatur ad gratiam, sequitur, quod *vel* homini sit impossibile disponi ad gratiam; *vel*, quando disponitur, non libere, sed necessario disponatur; probatur sequela, quia *ille*, *cui Deus non confert* huiusmodi auxilium, non poterit disponi, quia caret auxilio necessario vt disponatur; *& ille*, *qui confert*, non poterit non disponi, quia voluntati diuinæ nemo est qui resistat; atque adeo necessario disponetur, & non
B libere.

TERTIO Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, vt receptum est communiter apud Theologos, & colligitur ex illo Matthæi 7. *Deus dat spiritum bonum petentibus se*. Et Ioan. 15. *Si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*; Sed homo viribus naturæ & sine auxilio gratiæ, potest facere quod in se est, vt conuertatur in Deum; ergo etiam potest facere totum, quod requiritur, vt Deus ei conferat gratiam.

Confirmatur, quia si non sufficit, quod aliquis naturæ viribus faciat, quod in se est, vt Deus ei conferat gratiam iustificantem, sed requiritur, quod per auxilium supernaturale disponatur, inquiro, an Deus secundum legem infallibilem conferat hoc auxilium cuicunque facienti, quod in se est, viribus naturæ; vel potius ex duobus hoc facientibus, vni conferat huiusmodi auxilium, & alteri deneget; *Si dicatur primum*, sequitur quod saltem virtualiter, & mediatè poterit homo viribus naturæ habere sufficientem dispositionem
C ad gratiam, quia potest viribus naturæ præstare id, cum quo secundum legem infallibilem est coniunctum totum auxilium, quod requiritur ad huiusmodi dispositionem. *Si vero dicatur secundum*, sequitur quod Deus sit acceptor personarum, quod est valde absurdum; probatur *illa sequela*, quia dum confert hoc auxilium, non respicit dispositionem aut causam ex parte hominis, cum hæc sit æqualis in isto casu; sed personam, quam acceptat.

VLTIMO, totalis causa vt homo non disponatur ad gratiam, est liberum arbitrium, scilicet, quod non vult conuerti in Deum, ergo totalis causa vt disponatur est etiam liberum arbitrium, scilicet, quod vult conuerti; patet *consequentia*, quia in causis totalibus, si negatio est causa negationis, etiam affirmatio est causa affirmationis.

SECVNDA SENTENTIA est quorundam Theologorum, qui dicunt, quod requiritur *secundum* auxilium, hoc est, acceptatio extrinseca Dei, & non *primum*; Ita quod homo suis viribus possit

exercere eos actus, qui sunt vltima dispositio ad gratiam, non tamen sequitur gratia ad huiusmodi actus ex debito, aut ex natura rei, sed ex misericordia Dei volentis vti huiusmodi actibus vt vltima dispositione ad suum proprium opus, quod est infusio gratiæ; Et ideo homo vt habeat vltimam dispositionem ad gratiam, non indiget auxilio, quod sit principium operis, sed solum externa dilectione gratuita Dei, qua vult acceptare actus elicitos viribus naturæ vt vltimam dispositionem ad gratiam. Hanc sententiam sequuntur DVRANDVS 2. d. 28. q. 5. num. 7. GABR. q. vnica art. 2. in vltima probatione primæ conclusionis & art. 3. dub. 1. & 2. Qui etiam tribuit eam SCOTO ead. d. Et multi dicunt quod sequatur eam 4. d. 14. q. 1. art. 2. & ad vltimum, quamuis VEGA in opusculo de iustificatione q. 11. cùm latè in meliorem sensum interpretetur. Eandem sequutus est D. THOMAS 2. d. 28. q. vnica artic. 4. & CAIETAN. tom. 1. opusc. tract. 4. q. 1. Et probatur hæc sententia.

PRIMO ex CAIETANO, quoniam dilectio Dei super omnia, & contritio, siue displicentia peccati sub ratione summe odibilis, & propter Deum summe dilectum, sunt vltima dispositio ad gratiam: sed homo viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ potest elicere actus istos; ergo & habere vltimam dispositionem ad gratiam. *Maior* patet, quia in istis actibus consistit perfecta conuersio actualis hominis ad Deum, & hæc conuersio est vltima dispositio ad gratiam; vt patet ex omnibus testimonijs scripturæ, in quibus petitur conuersio hominis ad Deum, vt necessaria, & sufficiens ad obtinendam remissionem peccatorum, & gratiam iustificantem. Et *minor* probatur, quoniam *imprimis* potest homo habere illam *dilectionem*, quia potest cõstituere sibi pro vltimo fine delectationẽ veneream, aut honorem, aut aliud bonum temporale: ergo etiam Deum, prout est beatitudo sanctorum, & ex consequenti potest diligere ipsum super omnia; quoniam velle habere Deum, pro vltimo fine, est velle præferre ipsum in voluntate nostra omnibus, quæ desiderari aut haberi possũt, quod est, diligere super omnia diligibilia; & ex hoc patet, quod *etiã* possit habere homo illũ *dolorẽ*, quoniã cùm Deus est sũmè amabilis, etiã eius offẽsa est sũmè odibilis, & propter ipsum Deum summe dilectum.

SECVNDO probatur ex DVR. quia, bonũ morale est vltima dispositio ad gratiã: sed homo sine auxilio gratiæ potest efficere opus bonum moraliter; ergo etiã potest habere vltimã dispositionẽ ad gratiam. *Minor* patet ex ijs, quæ contra Greg. diximus su q. 109. & *maior* probatur, quia illud bonũ, quod habet immediatum ordinem ad gratiam, est vltima dispositio ad ipsam; sed bonum morale habet immediatum ordinem ad gratiam, ergo est vltima dispositio ad eam.

TERTIA SENTENTIA est aliorum Theologorum, qui dicunt, quod in aliquo particulari casu, scilicet, quando fit iustificatio per sacramentum pænitentiæ, potest homo viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ, habere vltimam dispositionem ad gratiam. Hanc sequitur SOTVS libr. 2. de natura & gratia cap. 3. & in. 4. d. 14. quæst. 2. artic. 5. & CANVS in relect. de pænitent. 5. parte, cum agit de confessione infirmi, vbi inquit, quod attritio procedit ab amore naturali Dei super omnia, & forsitan dispositio est idonea vt virtute sacramenti baptismi & pænitentiæ gratia conferatur. Et probatur istorum sententia, Quoniam attritio, quæ procedit ex consideratione turpitudinis peccati, vel ex metu gehennæ & pænarum, disponit sufficienter ad gratiam in sacramento pænitentiæ, vt definitum est in CONCIL. TRIDENT. session. 14. in doctrina de sacram. pænitent. cap. 4. Sed hanc attritionem potest homo habere absque auxilio supernaturali; ergo etiam potest absque eo habere sufficientem & vltimam dispositionem ad gratiam in sacramento pænitentiæ; Probatur *minor*, *tum quoniam* illa motiua attritionis non sunt supernaturalia, quia naturaliter potest aliquis timere pænas inferni supposita notitia earum; sicut naturaliter potest diligere seipsum dilectione sufficienti ad causandum timorem illius mali, & naturaliter potest considerare turpitudinem peccati, quatenus est contra bonum rationis; *Tum etiam* quoniam hæc attritio est facillima, ergo non indigemus ad eam auxilio aliquo particulari.

Confirmatur, quia viribus naturæ potest homo habere attritionem quæ excludat omnem complacentiam in peccato: ergo etiam potest habere sufficientem dispositionem ad gratiam in sacramento pænitentiæ; *consequentia* patet, quia ad recipiendam gratiam per hoc sacramentum sufficit dolor, qui tollit complacentiam in peccato; & obiectum sacramenti; & *antecedens* probatur, quia dilectio naturalis Dei super omnia, qualis potest haberi viribus naturę, est sufficiens principium illius attritionis.

§. 2. *Quid tenendum de dispositione vltima extra sacramentum.*

AD SOLVTIONEM huius quæstionis, ADVERTE ex SOTO lib. 2. de natura & gratia cap. 3. quod sicut respectu formæ naturalis reperitur duplex dispositio, *vna improportionata*, quæ valde impropriè dicitur dispositio, quia nõ ordinatur ad formę introductionem, cuiusmodi est calor aëris respectu formę ignis; & *alia proportionata*, quę ordinatur ad introductionẽ formę, cuiusmodi est quicũq; gradus caloris productus ab igne in ligno; Ita respectu gratię reperiũtur istę duę dispositiones, & *improportionata* dicitur, quæ nõ est eiusdẽ ordinis cũ gratia, neque per se & propriè præparat viã ad obtinendã gratiã, cuiusmodi est opus bonum moraliter tantũ, quoniã hoc non disponit per se ad gratiã, sed per accidẽs, quatenus aliquo modo adiuuat, vt homo nõ resistat diuinæ vocationi; *Proportionata* vero est, quę per se & secũdũ Dei institutionẽ & legẽ parat viã ad obtinendã gratiã. Et rursum sicut respectu formæ naturalis dispositio proportionata interdum est *prima & remota*, interdũ *vltima aut proxima* ipsi formę: ita etiã respectu gratię, vt D. TH. docet in hoc art. in solutione ad 2. & 3. Et *remota* appellatur, quæ nõ est sufficiens, neq; vltima dispositio ad gratiam, sed alia posterior dispositio necessaria est, vt perueniatur ad iustificationem; *Vltima* vero dicitur, quæ non solum aliquo modo disponit, sed est ita proportionata

& sufficiens ad obtinendam iustificationis gratiam, vt ad eam immediatè, & alterius posterioris dispositionis, subsequatur gratia. In præsente non agimus de dispositione improportionata, quia neque meretur nomen dispositionis; sed de proportionata, siue sit remota, siue vltima; & si sit vltima sit coniuncta cum sacramento, siue ab eo separata.

PRIMA CONCLVSIO. *Vt peccator habeat vltimam dispositionem ad gratiam, non sufficiunt vires liberi arbitrij cum solo concursu generali Dei, sed requiritur auxilium supernaturale*. Ita D. THOMAS supra q. 106. art. 6. & 3. contra gent. cap. 149. & verit. q. 24. art. 15. Et eum sequuntur eius discipuli CAIETAN. CORRADVS, & FERRARA eisdem locis, & CAPREOLVS 2. d. 28. q. 1. art. 1. concl. 5. Et SOTVS lib. 2. de natura & gratia cap. 3. Idem sentiunt BONAVENTVRA 2. d. 28. art. 2. q. 1. Marsilius 2. q. 17. art. 1. dub. 1. conc. 4. VEGA lib. 6. super CONCIL. TRIDENT. cap. 1. 3. & 4. & in opusc. de iustificatione q. 8. & 11. DECANVS art. 7. Roffensis art. 36. contra Lutherum. DRIEDO lib. de concordia liberi arbitrij & prædestinationis c. 4. & lib. 1. de gratia & lib. arbit. tract. 2. cap. 6. & lib. de captiuitate & redemptione generis humani tract. 4. cap. 2. Et intelligitur hæc conclusio de vltima dispositione ad gratiam extra sacramentum atque ita intellecta est adeo certa, vt sine aperto errore in fide non possit negari.

PROBATVR PRIMO, quoniam est apertè definita in concilijs, TRIDENTINO sess. 6. decreto de iustificat. c. 5. dicitur, quod *peccatores disponuntur ad gratiam liberè assentiẽdo & cooperando diuina gratia excitanti atque adiuuanti*. Et Can. 3. damnatur, *qui dixerit, sine præueniente spiritussancti inspiratione atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pænitere posse, sicut oportet vt ei iustificationis gratia conferatur*. Est etiam definita contra Pelagium olim in Concilio MILEVITANO cap. 4. & in ARAVSICANO secundo, cap. 4. 5. 6. 8. & 25. Et in concilio Palæstino, cuius meminit AVGVSTINVS tom. 2. ep. 106. ad Bonifacium vel Paulinum & tom. 7. lib. contra duas epistolas Pelagianorum c. 4. & 19. Et in quodam concilio Carthaginensi congregato contra Pelagium, vt constat ex eius epistola ad Innocentium 1. Papam, quę refertur inter epistolas AVGVSTINI, & est. 90. Est etiam definita à CÆLESTINO. 1. in epist. 1. ad Episcopos Galliç cap. 1. & 4. Et ab INNOCENTIO I. in duobus rescriptis ad Concilium Carthaginense & Mileuitanum, quæ habentur inter epistolas AVG. & sunt 91. & 93.

SECVNDO probatur testimonijs scripturæ, nam Actor. 11. ita dicitur, *His auditis tacuerunt, & glorificauerunt Deum, dicentes, ergo & gentibus dedit Deus pænitentiam ad vitam*. Et 2. Timot. 2. *Nequando det illis Deus pænitentiam ad cognoscendam veritatem, & resipiscant* &c. Ierem. 31. *Postquam conuertisti me, egi pænitentiam*. Ezechiel. 36. *Auferam cor lapideum de carne vestra, & dabo vobis cor carneum, & spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis, & operemini*. De quo testimonio videndus est AVGVSTINVS tom. 7. lib. 4. contra duas epistolas Pelagianorum capite sexto.

TERTIO probatur, quia iste est sensus communis sanctorum, quorum testimonia late referunt SOTVS, VEGA, DECANVS, & ROFFENSIS locis supra citatis, & testimonia AVGVSTINI videri possunt apud Hieronymum Turrianum libro 2. confessionis AVGVSTINIANÆ cap. 3. num. 12.

VLTIMO probatur ratione, quoniam gratia est forma supernaturalis, vt supra dictum est; ergo etiam vltima dispositio ad eã debet esse supernaturalis; patet consequentia, quia vltima dispositio debet esse proportionata formæ ad quem ordinatur, & eiusdem ordinis cum ipsa. Hanc rationem insinuat D. THOMAS art. sequenti, vbi inquit, quod, si dispositio ad gratiam consideretur quatenus est à libero arbitrio, nullam necessitatem siue infallibilitatem habet ad gratiæ consequutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Et eandem magis explicuit supra q. 109. art. 6. vbi sic argumentatur, præparatio ad gratiam est conuersio in Deum quatenus est finis supernaturalis: sed homo suis viribus, & sine auxilio gratiæ non potest esse causa huius conuersionis; ergo neque vltimæ dispositionis ad gratiam; Probatur minor, quoniam secundum ordinem finium est ordo agentium, siue mouentium ad ipsos fines, ita vt quando finis alicuius effectus sit magis vltimus, tanto necesse sit huiusmodi effectum ordinari & moueri ad finem istum à causa superiori, vt inductione constat: ergo homo non potest esse causa suæ conuersionis in Deum quatenus est finis vltimus supernaturalis, nisi vt motus ab ipso Deo quatenus est agens & mouens supernaturale; patet *ista consequentia*, quoniam alias non seruabitur proportio inter mouens siue ordinans effectum ad istum finem, & ipsum finem. Et quamuis rationes has impugnet DVRANDVS q. citata: defendunt eas CAIETANVS in illo artic. 6. SOTVS 2. de natura & gratia cap. 3. & CAPREOLVS 2. d. 28. art. 3. in solut. ad 1. contra 5. conclusionem. Et potest *his rationibus addi altera*, scilicet quod homo nunc per peccatum auertit se à Deo, vt est finis supernaturalis; ergo vt ei remittatur peccatum, & restituatur iustitia amissa, merito exigitur ab ipso, quod se cõuertat ad eundem finem supernaturalẽ, quod tamẽ facere non potest viribus proprijs sine auxilio gratiæ, quia nullũ agens operatur viribus suis vltra finem suæ naturæ proportionatum.

SECVNDA CONCLVSIO. *Vt homo habeat vltimam dispositionem ad gratiam, requiritur auxilium per modum principij intrinsecè mouentis & perficientis ad operandum: et nõ sufficit extrinseca acceptatio Dei*. Hæc etiã conclusio intelligitur de dispositione ad suscipiendum gratiam extra sacramentum, & conueniunt in ea omnes autores citati pro præcedenti, præter CAIETANVM; & mihi videtur fere adeo certa sicut præcedens, neque dubitarem dicere, oppositam sententiam esse erroneam. Et probatur *imprimis*, quoniam in testimonijs conciliorum & summorum Pontificum, adductis pro conclusione præcedenti, aperte fit sermo de auxilio, quo adiuuamur & recipimus vires ad operandum; imo sępe dicitur, quod indigemus huiusmodi auxilio propter infirmitatem naturæ humanæ; Et hoc auxiliũ in Concilio ARAVSICANO & TRIDENTINO appellatur illuminatio ac inspiratio diuina; & in TRIDENT. dicitur, quod auxilium, quo disponimur

 ad gra-

ad gratiam, excitat & adiuuat nos, vt constat ex verbis relatis.

Item quia hoc etiam colligitur aperte ex testimonijs adductis ex scriptura, dicitur enim in eis, quod Deus *dat nobis pœnitentiam*, & quod *conuertit nos*, & quod *dat nobis cor carneum*, id est, molle ad consentiendum ipsi, & quod *facit vt ambulemus in præceptis eius, & custodiamus eius iudicia & operemur.*

Et præterea idem colligitur ex testimonijs sanctorum, vt videri potest apud autores citatos; Et ad hoc faciunt multa testimonia AVGVSTINI adducta supra q. 111. circa diuisiones gratiæ actualis.

Et confirmantur hæc omnia, quoniam vltima dispositio ad gratiam consistit in actibus fidei, charitatis, & pœnitentiæ, vt dicemus infra q. 113. Ad istos autem actus requiritur auxilium; inspiratio spiritussancti, & auxilium adiuuans nos ad operandum, vt definitum est in CONCILIO TRIDENTINO session. 6. decreto de iustificat. Can. 3.

Et tandem, rationes, quibus probauimus præcedentem conclusionem, confirmant etiam istam satis efficaciter.

Sed quæres, an propter hæc omnia dicendum sit, CAIETANVM & reliquos Theologos, qui sequuntur secundam sententiam, errasse contra fidem? *Respondetur*, quod quamuis sententia, quatenus contraria est huic conclusioni, possit appellari erronea: tamen ipsi multis de causis possunt excusari; scilicet, *quia* non adeo aperte loquuntur, cum multi eos interpretentur in alium sensum; Et *quia* scripserunt saltem ante CONCILIVM TRIDENTINVM, quando res hæc non erat multum aperta.

§. 3. *Quid tenendum de dispositione remota extra sacramentum.*

TERTIA CONCLVSIO. *Nullam dispositionem, non solum vltimam, sed etiam remotam, quæ proprie & per se disponat nos & præparet ad obtinendam gratiam, possumus habere solis viribus naturæ, & sine auxilio supernaturali.* Hæc etiam est certa secundum fidem, & probatur imprimis testimonijs conciliorum. Nam in concilio ARAVSICANO secundo *damnatur, qui non confitetur, quod non solum purgari nos à peccatis, sed etiam velle purgari, fiat per sancti spiritus infusionem & operationem in nos:* & tamen prima voluntas, qua incipimus velle liberari à peccato, computatur inter remotas dispositiones. Et cap. 7. *damnatur, qui dixerit, quod absque illuminatione & inspiratione spiritussancti possimus cogitare aut eligere bonum aliquod, quod ad salutem pertineat æternæ vitæ, aut salutari prædicationi consentire credendo*, & tamen constat quod solus actus credendi non sit vltima dispositio ad gratiam; & quod quæcunque dispositio, quæ disponit per se ad salutem æternam, sit computanda inter bona, quæ pertinent ad eam. Et cap. 25. ita dicitur, *hoc etiam salubriter profitemur & credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, & postea per Dei misericordiam adiuuamur: sed ipse nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, & fidem & amorem sui prius inspirat, vt & baptismi sacramenta fideliter requiramus* &c. Item in CONCIL. TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificat. cap. 5. dicitur, *quod exordium iustificationis in adultis sumitur à gratia Dei præueniente*, hoc est ab eius vocatione: sed dispositiones remotę, quando reperiuntur in eo qui iustificatur, pertinent ad initium iustificationis; ergo procedunt à gratia præueniente; Et statim dicitur, quod *homines disponuntur ad gratiam liberè consentiendo gratiæ excitanti & adiuuanti*; vbi indifferenter fit sermo de quacunque dispositione, & non solum de vltima. Quod adhuc magis explicatur cap. 6. sequenti, vbi describitur in particulari modus, quo adulti regulariter iustificantur per baptismum, & explicatur qua ratione à dispositionibus remotis progrediantur vsque ad vltimam, scilicet, *ab actu credendi ad timorem diuinæ iustitiæ, & ad spem de diuina misericordia propter Christum & inde ad dilectionem Dei, & ad eam pœnitentiam, quam ante baptismum agi oportet*; Et tamen istorum omnium principium dicitur esse gratiam excitantem. Et Can. 3. *definitur, requiri auxiliũ supernaturale ad credendum sicut oportet ad iustificationem:* & tamen ibi non solum fit sermo de isto actu, quando coniungitur cum reliquis, qui constituunt vltimam dispositionem ad gratiam, sed etiã quando est qualis in suo genere requiritur ad iustificationem, quod apertius est definitum in concilio ARAVSICANO secundo cap. 5. vbi *damnatur qui dixerit initium fidei, ipsum credulitatis affectum, non per gratiæ donum*, (id est per inspirationem spiritus-sancti) *& naturaliter nobis inesse*: Et constat, quod initium fidei, & affectus credulitatis, non est dispositio vltima, sed remota.

SECVNDO probatur testimonijs scripturæ, nam Ioann. 6. dixit Christus, *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum*; sed ire ad Christum, est paulatim, & quasi per gradus quosdam tendere ad ipsum; ergo etiam dispositiones remotę, quibus sic accedimus ad Christum, sunt dona Dei mouentis nos per internos impulsus ad eas.

Neque est admittenda expositio DVRANDI, qui dicit, hoc loco *venire ad Christũ*, esse, accipere gratiam habitualem, quam solus Deus infundit, & ideo solus trahit ad eum; non autem disponi, ad eam, quod vnusquisque potest facere viribus naturæ; *Tum quoniam venire* significat tendere, & ire: & cum quis accipit gratiam habitualem, non dicitur tendere, aut ire ad Deum, sed esse in termino tendentiæ; *Tum etiam quia* non dicitur quis trahi ad gratiam, cum infunditur ipsi, sed cum ipse disponitur ad obtinẽdum eam; *Et tandem quia* ex ipso contextu colligitur, quod *venire ad Christum* ibi sit credere; Nam cum Iudæi murmurarent, quia dixerat Christus, *Ego sum panis viuus qui descendi de cælo*; dixit eis Christus, *nolite murmurare inuicẽ*, & reddens rationem, quare non deberent murmurare, subiunxit, *nemo potest venire ad me &c.* quasi dicere, non est mirum, si hoc non capiatis, cum in me non credatis; & ideo non creditis, *quia nemo venit ad me* &c. vos autem non trahimini à patre propter duritiem & obstinationẽ vestram. Quod magis explicuit ipse Christus verbis sequentibus: *Omnis, qui audiuit à patre, & didicit, venit ad me*, Ex quibus etiam verbis constat, non posse pręcedentia intelligi de solo concursu generali, (vt aliqui dicunt) præsertim adiunctis illis verbis, *& erunt omnes docibiles Dei*, quibus proculdubio significatur ali-

tur aliquid peculiare & supernaturale.

Item sæpe dicitur in scriptura, quod nihil possimus eorum, quæ pertinent ad nostram salutem spiritualem, sine auxilio gratiç: vt 1. Corinth. 4. *Quid habes quod non accepisti?* &c. Et 2. Cor 3. *Non quod sufficientes simus à nobis cogitare aliquid quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Et Ioan. 15 *Sine me nihil potestis facere*. *Neque* potest dici hoc testimonium intelligi solum de concursu generali, & non de auxilio supernaturali; *Tum quoniam* ibi loquitur Christus de operibus, quæ facimus, quatenus ipse est caput nostrum; *tum etiam* quia in Concilio ARAVSICANO SECVNDO cap. 7. explicatur hoc testimonium, & illud quod secundo loco adduximus ex Paulo, de auxilio supernaturali.

TERTIO potest probari hæc conclusio testimonijs sanctorum, & præsertim AVGVSTINI, qui to. 1. li. 1. retractation. c. 9. refert multa loca, in quibus dixerat voluntatis nostræ esse *velle & posse rectè viuere*; & postea ne ab aliquo adducerentur in fauorem Pelagianorum, quoniam nulla fit in eis mentio gratiæ, ita inquit: *Voluntas ergo ipsa, nisi Dei gratia liberetur à seruitute, qua facta est serua peccati, &, vt vitia superet, adiuuetur: rectè pieque viui à mortalibus non potest* &c. Et cap. 23. eiusdem libri retractat id, quod aliquando dixerat, scilicet, *initium fidei esse à nobis*; & idem facit tom. 7. lib. de prędestinat. sanctorum cap. 5. & lib. de bono perseuerantię cap 2.

Tandem potest etiam probari ratione, Quia omnis dispositio, etiam remota, dummodo per se disponat ad formam aliquam, debet esse eiusdem ordinis cum ipsa forma, quia nihil inferioris ordinis potest disponere per se ad rem superioris ordinis; Sed actus, qui à nobis producuntur viribus naturæ, & sine auxilio gratię, sunt inferioris ordinis, quam gratia habitualis, quia sunt naturales, & gratia est supernaturalis; ergo non sunt dispositiones proportionatæ & per se, etiam *non vltima*, ad gratiam.

Confirmatur, quia cum isti actus sint naturales, non possunt per se ordinari ad finem supernaturalem: ergo neque possunt per se disponere ad perfectam conuersionem in finem supernaturalem, quæ fit per gratiam.

QVOD SI OBICIAS, in scriptura dici de aliquibus operibus bonis moraliter, quod conducant, & disponant, saltem remotè, ad obtinendam gratiam & remissionem peccatorum: vt de eleemosyna dicitur Danielis 4. *Peccata tua eleemosynis redime*. Et Tobię. 4. *Eleemosyna ab omni peccato & à morte liberat*. Et de orationibus & eleemosynis Centurionis dicitur Actor. 10. *Orationes tuæ & eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in cõspectu Dei*. RESPONDETVR, *primum testimonium* intelligi de pęnis peccatorum; & *secundum* de eleemosyna facta cum fide & auxilio supernaturali, quoniam hęc disponit remotè ad obtinendam perfectiorem dispositionem: aut de eleemosyna facta in gratia, quæ dicitur liberare à peccato, quia prę[s]eruat à casu in peccatum, obtinendo à Deo auxilium ad non cadendum. Et *tertium* de orationibus & eleemosynis hominis iusti, quoniam tunc Cornelius erat iustus, & habebat fidem Christi implicitam, quæ, ante maiorem promulgationem Euangelij, sufficiebat ipsi ad salutem.

A

Ex hac conclusione sequitur, cautè esse legendam obseruationem ad secundam CASSIANI propositionem, quæ habetur in eius editione Romana: vbi eius author, vt explicet quandam doctrinã CASSIANI, inquit, quod quamuis non possimus habere proximam dispositionem ad gratiam, nisi Deo supernaturaliter adiuuante, tamen remotam possumus habere solà naturæ vi: licet aliquando peccator sit tanta peccatorum sarcina oppressus, vt reipsa neque hanc remotam dispositionem habeat, nisi Spiritu sancto stimulante incitetur.

§. 4. *Quid tenendum de dispositione vltima per sacramentum.*

VLTIMA CONCLVSIO. *Neque ad recipiendum gratiam per sacramentum potest homo habere vltimam dispositionem solis viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ*. Hanc statuo contra vltimam sententiam

B

SOTI & CANI: & licet non sit adeo certa, sicut pręcedentes, tamen mihi adeo certa videtur, vt oppositam sententiam existimem parum tutam esse in fide; quamuis non cẽseam esse appellandum errorem, vt bene aduertit MOLINA in concordia liberi arbitrij cũ donis gratiæ ad art. 13. quæstionis 14. 1. partis disp. 14. memb. 5. in fine.

Et probatur hæc conclusio PRIMO testimonijs conciliorum. Nam in Concilio ARAVSICANO secundo cap. 8. *censetur alienus à fide, qui alium Dei misericordia, & alium per liberum arbitrium, ad baptismi gratiam posse peruenire contendit*: sed ad baptismi gratiam non venitur sine vltima dispositione; ergo nullus potest habere vltimam dispositionem ad gratiam baptismi per solum liberum arbitrium, & sine auxilio gratiæ. Et cap. 25. definitur, *quod Deus sua misericordia, & nullis praecedentibus bonis meritis, fidem & amorem sui prius inspirat, vt baptismi sacramẽta fideliter requiramus*. Et in CONC. TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificat. cap. 6. dicitur, *quod, vt adulti disponantur ad recipiendum gratiã* per baptismum, prę[s]upponitur, quod excitentur

C

diuina gratia ad eos actus, qui vel solent regulariter concurrere, vel sunt simpliciter necessarij ad vltimam dispositionem requisitam ad gratiam baptismi; & inter huiusmodi actus computantur, nõ solum fides, & spes, sed etiam dilectio Dei, & pænitẽtia de peccatis, qualis requiritur ad baptismũ, & propositum suscipiendi baptismum, & inchoãdi nouam vitam, & seruandi diuina mandata. Et sess. 13. doctrina de sacram. pænitentiæ cap 4. definitur, eam attritionem, quæ peccatorem ad Dei gratiam in sacramento pænitentiæ impetrandam disponit, esse donum Dei, & spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum mouentis & adiuuantis.

Neque possunt respondere prædicti autores, satis esse ad mentem istorum conciliorum, quod præsupponantur actus fidei & spei supernaturales, ratione quorum actus dilectionis & pænitentię dicantur dona Dei, & supernaturales, quamuis secundum se sint naturales; *Tum quoniam* vltima dispositio ad gratiam magis consistit in his duobus actibus, quam in præcedentibus; imo actus fidei & spei non habent quod sint vltimæ dispositiones

simpliciter, nisi quatenus coniunguntur cum istis; *Tum etiam* quia concilia expresse loquitur de actibus dilectionis & pœnitentiæ; *Et tandem* quia, vt actus isti dicantur dona Dei, non satis est, quod ad eos præsupponantur actus supernaturales fidei & spei, nisi etiam procedant ex eis; quod si procedant ex eis, sequitur quod secundum se sint supernaturales, aut secundum substantiam, vt nos supra diximus; aut saltem quantum ad modum, vt alij dicunt, de quo supra disputauimus.

SECVNDO probatur ratione, quoniam licet cum sacramento baptismi & pœnitentiæ minor dispositio sufficiat ad gratiam, quam sine eis: tamen non sufficit dispositio improportionata gratiæ, & inferioris ordinis quam ipsa: ergo requiritur dispositio supernaturalis, procedēs ex auxilio supernaturali, &, ex consequenti, nulla naturalis erit proportionata gratiæ, vt dixi in probatione primæ conclusionis.

§. 5. *Respondetur argumentis Pelagianorum.*

AD PRIMVM PELAGIANORVM, respondetur, quod (vt inquit D. THO. supra q. 109. artic. 6. homini tribuitur *praparare et disponere se ad gratiam*, quia id facit per suum liberum arbitrium; non tamen quia ad id sufficiant ipsi vires naturæ, & non indigeat auxilio supernaturali Dei mouentis, & trahentis eum ad se. Et ita, quia requiruntur ista duo, scilicet, noster liber consensus, & auxiliū gratiæ: ideo in scriptura dispositio ad gratiam interdum tribuitur nobis, interdum Deo; quod est sic explicatum in CONC. TRIDENT. sess. 6. decret. de iustif. cap. 5. vbi sic habetur: *vnde in sacris literis, cum dicitur, Conuertimini ad me, et ego conuertar ad vos, libertatis nostræ admonemur: cum respondemus, Conuerte nos domine ad te, et conuertemur, Dei nos gratia preueniri confitemur.* Neque in scriptura solum petitur ab homine id, quod ipse potest suis viribus præstare: sed etiam id, ad quod requiritur liber ipsius consensus; quamuis ad huiusmodi consensum requiratur diuina gratia; quia ista gratia præsto adest nobis, & nunquam deerit, nisi per nos steterit.

AD SECVNDVM respondetur negando sequelā, & ad probationem dicendum, est, quod quantum est ex parte Dei, nulli deest auxilium requisitum vt se disponat ad gratiam, sed omnibus præsto adest: & ita propter defectum huius auxilij nulli est impossibile se disponere. Et quando alicui confertur hoc auxilium, non infertur necessitas suæ voluntati, sed relinquitur libera ad resistendum, vel simpliciter, & quantum est ex natura voluntatis, si huiusmodi auxilium consideretur, prout (adiūcto concursu actuali) cooperatur actu, libero arbitrio in ipsa operatione; vel etiam ex suppositione talis auxilij, si huiusmodi auxilium consideretur prout recipitur in nobis per modum actus primi, antecedenter ad actum secundum, & ad concursū actualem ad ipsum. *Neque hoc* est resistere diuinæ voluntati; *quoniam* potius est voluntas Dei, quod hoc auxilium ita recipiatur in nobis, vt libere possimus ei resistere, aut consentire; vt explicui quæstione præcedenti, cum agebam de gratia actuali cooperante & adiuuante.

AD TERTIVM respondetur, quod, si illa maxima intelligatur de gratia habituali, (sicut intelligenda est, vt sit ad propositū) etiam intelligi debet de faciēte quod in se est vt motus auxilio supernaturali scilicet consentiendo & nō resistendo diuinæ motioni vt D. THO. docet sup. q. 109. art. 6. ad 2. Quare falsa est minor, scilicet, quod homo solis viribus naturæ faciat quod in se est sicut requiritur in ordine ad gratiam habitualem. Dicitur autem homo facere quod in se est, quamuis operetur cum auxilio supernaturali, non solum excitante, sed etiā adiuuāte & cooperante: quoniā etiam posito auxilio excitante, potest homo libere ei consentire & resistere, & non resistit, sed consentit; & id, quod auxilium adiuuans & cooperans addit supra excitans (quod necessarium est vt homo consentiat) præsto adest cuicunque homini supposita excitatione, ita vt non desit, nisi per ipsum steterit.

Ad confirmationem respondetur *primo*, non esse inconueniens concedere, quod cuicunque facieti quod in se est viribus naturæ vt se conuertat ad Deum, dat Deus auxilium supernaturale sufficiēs vt possit habere vltimam dispositionem ad gratiā; non tamen quia facere hoc modo, quod in se est, sit meritum, aut dispositio ad obtinendum huiusmodi auxilium: sed quia Deus ex sua pura liberalitate & misericordia vult dare tale auxilium ei, qui ita facit quod in se est. *Neque* ex hoc sequitur, quod etiam mediate possit aliquis viribus naturæ habere vltimam dispositionem ad gratiam; *Quoniam* auxilium requisitū ad hanc dispositionem non est coniūctū cū eo, quod homo facit viribus naturæ, ita vt virtute eius, quod sic facit, homo per modū aut tāquā meriti, aut tāquam dispositionis, inferatur tale auxiliū: sed ex misericordia & benignitate Dei; Et ita non sequitur, quod ex operibus virtute naturæ factis iustificetur homo: quia id, quod ita fit, nullā habet virtutem, vt iam dixi, neque per modū meriti, neque per modum dispositionis, vt homo perueniat ad iustitiā. *Secundo* respondetur, quod quāuis ex duobus æqualiter facientibus viribus naturæ, quod in se est, vt cōuertantur in Deum, vni det Deus hoc auxilium, de quo loquimur, & non alteri; non sequitur, quod sit acceptor personarū; *primo quoniam* (vt D. THO. docet 2. 2. q. 63. & dici solet in materia de prædestinatione, acceptio personarum non habet locum in ijs, quæ nullo modo debentur ex iustitia, sed mere gratis, & liberaliter cōceduntur, sicut conceditur hoc auxilium; & *secūdo quoniam* Deus quantum est de se paratus est concedere omnibus hoc auxilium, & nullum relinquit sine eo, nisi propter aliquod demeritum, scilicet, propter aliquod peccatum actuale, aut saltem originale.

AD VLTIMVM, concesso antecedenti neganda est consequentia; & ad probationem dicendum est, requiri etiam ad veritatem illius maximæ, quod negatio sit eiusdem ordinis cum affirmatione: nā si negatio est proportionata viribus alicuius agentis, & affirmatio est improportionata, non sequitur, quod, si aliquod agens est proprijs viribus totalis causa negationis, sit etiā causa affirmationis; Et in isto casu, *non conuerti in Deum finem supernaturalem* est proportionatum viribus nostræ naturæ, & conuerti excedit eas.

§. 6. Ad argumenta aliarum sententiarum.

AD PRIMVM *secundæ sententiæ*, respondetur *primo*, quod dilectio Dei super omnia, & displicentia de peccato sub ratione summi odibilis, tunc habent rationem perfectæ conuersionis actualis in Deum, & vltimæ dispositionis ad gratiam, quando actus sunt supernaturales, & terminantur ad sua obiecta secundum rationes aliquas supernaturales formaliter; scilicet dilectio ad Deum, quatenus est finis supernaturalis; & displicentia ad peccatum, quatenus est auersiuum à Deo, & offensa ipsius, vt est autor, & finis gratiæ, & bonorum supernaturalium. Et homo non potest suis viribus, & sine auxilio gratiæ habere actus istos, vt ostensum est supra q. 109. art. 3. Vbi etiam disoluta est illa ratio, quæ ex CAIETANO adducitur ad probandum oppositum. *Secundo* respondetur, quod neque potest homo pro isto statu suis viribus, & sine auxilio supernaturali habere efficacem dilectionem Dei super omnia, etiam quatenus est author & finis naturæ, vt ibi etiam dictum est.

AD SECVNDVM respõdetur negando maiorem, & ad probationem negandum est, quod opus bonum tantum moraliter habeat immediatum ordinem ad gratiam habitualem: quoniam inter hæc duo est aliquod medium, scilicet opus bonum procedens ex auxilio supernaturali. *Item* quamuis haberet immediatum ordinem, non sequeretur, quod esset dispositio: quia est omnino improportionatum, & inferioris ordinis respectu gratiæ habitualis.

AD ARGVMENTVM *tertiæ sententiæ*, respondetur negando minorem, si intelligatur de illa attritione, de qua concilium illo in loco dicit, esse sufficientem dispositionem ad recipiendum gratiam in sacramento pænitentiæ; vt ex ipso concilio probatum est in fauorem vltimæ conclusionis. Et ad *primam probationem* dicendum est, quod quamuis duo illa motiua, scilicet, *timor pœnarum, & consideratio turpitudinis peccati*; quatenus præcise est contra bonum rationis, possint esse naturalia: tamen attritio, quę ex eis procedit, debet esse supernaturalis, vt sit dispositio ad gratiam. *Neque est* aliquod inconueniens, quod hæc attritio sit superioris ordinis, quam motiua ex quibus procedit; *quia* non procedit ex eis tanquam ex causis & motiuis per se, sed tanquam ex occasionibus: sicut solet dici, quod timor pœnarum introducit charitatem. Pro quo *est aduertendum*; quod concilium ibi de illo eodem timore dicit, *quod Niniuitæ eo concussi pœnitentiam egerunt, & misericordiam à Domino impetrarunt*; vbi aperte docet; quod ille timor fuit Niniuitis motiuum ad habendum eam pænitentiam, quæ fuit sufficiens dispositio ad gratiam extra sacramentum. *Ad secundam probationem* respondetur, quod illa attritio debet esse supernaturalis, vt possit esse dispositio vltima ad gratiam: & ideo, siue sit facilis, siue difficilis, non potest haberi sine auxilio supernaturali. Quod autẽ debeat esse supernaturalis patet; *tũ ex eo* quod, vt diximus, si non sit supernaturalis, non erit proportionata gratię in ratione dispositionis, quia non erit eiusdem ordinis cum ipsa, *Tum etiam quia* debet procedere ex fide supernaturali; & *tandem quia* debet esse cum spe veniç, & proposito vitandi omnia peccata mortalia, etiam illa, quę opponuntur præceptis supernaturalibus: quoniam aliàs nõ excludet simpliciter voluntatem peccandi, sed solum voluntatem peccandi contra præcepta naturalia.

Ad confirmationem, respondetur *primo* negando antecedens, & ad probationem etiam est negandum, quod dilectio Dei super omnia, qualis potest haberi viribus naturç, sit sufficiens principium attritionis, quę ex propria natura habeat excludere complacentiam in quocunque peccato: quoniam dilectio illa nõ respicit Deum vt authorem præceptorum supernaturalium, & ideo, quãtum est ex se, non excludit complacentiam in peccatis quæ sunt contra huiusmodi præcepta. *Secundo* respondetur, quod, vt adultus recipiat gratiam per sacramentum, non sufficit, quod careat complacẽtia formali, & virtuali in peccato: sed requiritur etiam quod habeat dispositionem proportionatam gratiæ.

ARTICVLVS III.

Vtrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam? vel facienti quod in se est.

PRIMA CONCLVSIO. *Si præparatio ad gratiam consideretur secundum quod est à libero arbitrio, nullam necessitatem habet ad gratiæ consequutionem.*

SECVNDA CONCLVSIO. *Si vero consideretur secundum quod est à Deo mouente, habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo: non quidem coactionis, sed infallibilitatis.*

TERTIA CONCLVSIO. *Si ex intentione Dei mouentis est, quod homo, cuius cor mouet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur.*

COMMENTARIVS.

QVamuis D. THOMAS solum agat in hoc articulo de gratia habituali, & de ea solum proponat hanc quæstionem: tamen nos non solum dicemus de ea, sed etiam de actuali, scilicet de auxilio supernaturali, quo Deus nos excitat; & adiuuat, atque mouet vt disponamur ad gratiam habitualem, vt sic magis explicetur, an aliquo modo, & saltem mediatè possimus viribus naturæ parare nobis viam ad gratiam habitualem. Quare de habitu sit

DVBIVM.

An facienti quod in se est ad obtinendam gratiam habitualem, hoc est, disponenti se vltimo ad gratiam, detur statim & infallibiliter gratia habitualis.

§. 1. *Sententia negatiua fundamenta.*

VBI aperte excludimus, non solum dispositiones improportionatas, hoc est, quæ nõ sunt supernaturales, & eiusdem ordinis cũ gratia: sed etiam eas, quę sunt hoc modo proportionatæ; dummodo non sint vltimę, sed tantum remotæ; Et solum disputamus de dispositione vltima, siue proxima, & inquirimus, an ad eã statim, & infallibiliter sequatur gratia. Et in hoc dubio ita intellecto, & sub his terminis, nullum reperio autorem, qui sequatur partem negatiuam: tamẽ sub alijs videntur eam sequi aliqui ex Scholasticis, qui fatẽtur, posse reperiri dolorem de peccato sub ratione summè odibilis, & propter Deũ summè dilectum, etiam vt est obiectum beatitudinis sanctorum, & tamen gratiam habitualem non statim consequi ad ipsum. Et de his *dico*, *non sequi partem negatiuam* quæstionis sub terminis propositis, sed sub alijs: quoniam ipsi dicunt, hunc dolorem non esse vltimam dispositionem ad gratiam, nisi habeat alias conditiones, quas nõ statim habet infallibiliter, & illis positis, concedunt, esse vltimam dispositionem ad gratiam, & ad eum statim consequi gratiam; atque ita non negant consequi gratiam ad vltimam dispositionem, loquendo de ea sub isto nomine *vltimæ dispositionis*: tamen eo suppresso, & reipsa id negant, quoniam reuera ille dolor est vltima dispositio ad gratiam, ita vt nulla posterior, neque alia conditio ex parte ipsius requiratur ad obtinendum gratiam habitualem, vt statim ostendam.

In hac sententia conueniunt CAIETANVS to. 1. opuscul. tract. 4. q. 1. ADRIANVS in 4. tractat. de sacram. pænitẽtiæ q. 2. & SCOTVS in 4. d. 14. q. 2. art. 2. quamuis differant inter se in explicando, quę sint illæ conditiones, quæ requiruntur, vt iste dolor, de quo loquimur, sit vltima dispositio ad gratiam. Nam CAIETANVS dicit, prędictum dolorem fieri vltimam dispositionem ad gratiam, per gratuitam Dei motionem, hoc est, ex eo, quod Deus, non per aliquod donum habituale superadditum, sed per suam dilectionem gratuitam dignatur vti huiusmodi dolore nostro, vt vltima dispositione ad infundendum gratiam & charitatem. Videtur tamen existimare CAIETANVS, non fieri hoc statim, atque homo habet prædictum dolorem, sed aliquo temporis interuallo interiecto, certo quidem, & definito apud Deum, sed nobis tamen incognito. Et fundamentum CAIETANI est, quod, si prædictus dolor secundum se, & sine aliquo addi-

A to, est vltima dispositio ad gratiam, sequitur, quod homo possit cognoscere certo & euidenter se esse in gratia; probat sequelam, quia homo certo & euidenter experitur, se detestari peccatum super omne odibile quatenus est offensa Dei summè dilecti; & scit certo, quod Deus, tam in naturalibus, quam in gratuitis, dat semper subiectis vltimo dispositis formam, pro qua sunt vltimo disposita. *Neque potest* responderi, quod propter supernaturalitatem istius actus non potest homo naturaliter esse certus de eo; sicut responderi solet de actu charitatis infusæ; *Quoniam* CAIETANVS supponit, hunc actum, quantum ad omnes illas conditiones esse purè naturalem, & elici solis viribus naturæ, vt dixi articulo præcedenti. *Quod vero* conditio requisita, vt iste dolor sit vltima dispositio, debeat esse illa extrinseca acceptatio Dei, probat CAIETANVS impugnando alias conditiones, quæ ab alijs assignantur, cuiusmodi sunt, intensio, continuatio, &c. de quibus dicemus statim.

B At vero ADRIANVS dicit, requiri, quod prædictus dolor sit elicitus summa intensione, & ex toto conatu; & probat hoc, quoniam Deuteron. 4. de filijs Israel propter peccatum eiectis è terra promissionis, ita dicitur: *cum quæsieris ibi Dominum Deum tuum, inuenies eum, si in toto corde quæsieris*. Et psalm. 118. *Beati qui scrutantur testimonia eius, in toto corde exquirunt eum*. Vbi CASSIODORVS sic ait: *non prius ergo beati, quam in toto corde Deum exquisierint*; Et ibidem postea ita dicitur. *In toto corde meo exquisiui te, ne repellas me à mandatis tuis*. Et Ierem. 48. dicitur, *maledictus omnis, qui facit opus Dei negligenter*; Qui autem conuertitur ad Deum, & non ex toto conatu, aut summa intensione, negligens videtur in sua conuersione. Et HIERONYM. in epist. ad Ctesiphontem, ita inquit, *tepidum discipulum non amat Christus*; & in epistola obiurgatoria eius, qui se falso iactauit pænitere, *miserebitur* (inquit) *tibi dominus, si hac, cum legeris, facias, & per obedientiam panitentiam sequaris; verum si de toto corde panitentiam egeris*, &c. neque oportebat vti hac limitatione, si dolor cuiuscunque intensionis sufficeret ad obtinendam gratiam.

C Et ab vtroque differt SCOTVS, quoniam vt prædictus dolor sit vltima dispositio ad gratiam, non dicit, requiri externam illam acceptationem, sicut CAIETANVS; neque summam intensionem, sicut ADRIANVS: sed quod tamdiu à peccatore continuetur, donec perueniat ad eum terminum durationis, quem Deus eidem præfixit; Et quoniam huiusmodi terminus est hominibus ignotus, ideo dicit, nullum posse certo scire, vtrum gratiam & charitatem sit assequutus, quamuis prædictum dolorem in se experiatur. Neque adducit SCOTVS fundamentum aliquod pro hac sua sententia.

§. 2. *Sententia affirmatiua prefertur vt certa.*

PRIMA CONCLVSIO. *Facienti quod in se est, ex motione Dei & auxilio supernaturali, vt se disponat ad gratiam; hoc est, habenti vltimam dispositionem ad gratiam, Deus eodem puncto temporis infallibiliter infundit gratiam.* Hæc est DIVI THOMÆ in hoc loco & quæstione sequenti, art. 7. quem sequuntur communiter Theologi in 2. d. 28. & 29. & in 4. d. 14. & 15. & specialiter SOTO d. 17. q. 2. art. 5. vbi eam probat contra CAIETANVM & lib. 2. de natura & gratia. c. 14. vbi etiam probat eam contra continuationem & intensionem, quam SCOTVS & ADRIANVS dicunt requiri Et VEGA lib. 13. sup. CONCIL. TRIDENT. c. 23. Et mihi videtur adeo certa, vt opposita sit periculosa, & parum tuta in fide. Probatur *primo*, quia licet non colligatur aperte & euidenter ex scriptura, tamen colligitur valde probabiliter: nam Ezechielis 33. ita dicitur, *Impietas impij non nocebit ei, in quacunque die conuersus fuerit*; vbi per *quamcunque diem* intelligi quodcunque tempus, & quodcunque momentum temporis, colligitur tam ex communi expositorum sententia; tum etiam ex præcedentibus, *iustitia iusti non liberabit eum, in quacunque die peccauerit*; Nam ibi certum est, per *diem* intelligi quodcunque momentum temporis, siquidem quocunque momento iustus peccat mortaliter, amittit vitam spiritalem & gratiam. Ex quo sumi potest argumentum aliud pro hac conclusione: Si enim, in quocunque momento homo se auertit à Deo per peccatum mortale, amittit gratiam: nulla est ratio cur eam non recuperet in quocunque instanti fecerit quod in se est ex auxilio gratiæ, vt se conuertat ad Deum, cum Deus pronior sit ad miserendum, quam ad puniendum. Et idem explicat ipse Ezechiel. c. 18. dicens, *Cum auerterit se impius ab impietate sua, animam suam viuificabit*; quasi diceret, tunc, & eodem temporis momento, quo auertit se ab impietate sua. Item Zachar. 1. dicitur, *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*; quasi diceret, in quocunque instanti peccator se conuerterit ad me, conuersione perfecta, etiam ego conuertar ad ipsum per gratiæ infusionem, & remissionem peccatorum. Et Apocaly. 3. *Sto ad ostium & pulso, siquis aperuerit mihi* scilicet, cooperando meæ pulsationi, atque adeo disponendo seipsum, *intrabo ad illum*, scilicet, per gratiam.

Et præterea etiam colligitur ex CONCIL. TRIDENTINO sess. 6. decreto de iustificatione capite septimo in principio, vbi, postquam capite præcedenti explicuerat actus, quibus disponimur ad gratiam, inquit, *hanc dispositionem gratia consequitur.*

SECVNDO probatur ratione, quoniam cum homo habet vltimam dispositionem ad gratiam, facit totum, quod potest, per auxilium gratiæ, vt se conuertat in Deum, & obtineat gratiam: ergo statim ei confert Deus gratiam habitualem; probatur ista consequentia, *tum quia* alias non esset infallibiliter & statim coniuncta infusio gratiæ & remissio peccatorum cum conuersione perfecta peccatoris in Deum, sicut videtur significari in testimonijs adductis ex scriptura, *tum etiam quia* alias non esset respectu gratiæ habitualis illa *maxima* recepta ab omnibus Theologis, facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam; *Tum præterea*, quia videtur, quod non possit conuenienter exigi ab homine amplius ad gratiæ infusionem, quam quod per auxilium gratiæ faciat quod in se est vt se conuertat in Deum; *Et tandem quoniam* in naturalibus, in eodem instanti, quo subiectum habet vltimam dispositionem ad aliquam formam, producitur ipsa forma; ergo etiam in supernaturalibus eodem instanti, quo quis habet vltimam dispositionem ad gratiam, infunditur ipsi gratia.

B SECVNDA CONCLVSIO. *Si actus, in quibus consistit vltima dispositio ad gratiam, scilicet actus dilectionis supernaturalis Dei super omnia & contritionis, habeat rationem vltimæ dispositionis, sufficit quod sint, quales requiruntur secundum suas species: ita quod neque requiritur noua acceptatio extrinseca, qua eis detur, quod sint vltima dispositio; neque certa continuatio, aut intensio.* In hac conclusione conueniunt SOTVS & VEGA locis citatis, & probatur

Primo, quoniam in scriptura absolutè, & sine huiusmodi conditionibus, promittitur gratia & remissio peccatorum peccatori conuertenti se in Deum, vt patet ex testimonijs adductis pro conclusione præcedenti.

Secundo, quia concilium TRIDENTINVM non constituit perfectionem vltimæ dispositionis in his conditionibus, sed in modo diligendi Deum, & detestandi peccata.

Tertio, quia ex sententijs eorum, qui dicunt, requiri aliquam ex illis conditionibus, sequuntur grauia inconuenientia; Nam ex sententia CAIETANI *sequitur*, hominem, nulla facta mutatione ex parte liberi arbitrij, & nullo adhibito Sacramento, accipere gratiam, qua antea carebat; & *secundo sequitur*, cum æquali dispositione quoad perfectionem intrinsecam, posse vnum hominem damnari, & alium saluari sine sacramento; Si enim vnus moriatur cum actibus, de quibus loquimur, priusquam accep-
C tentur à Deo pro vltima dispositione ad gratiam, damnabitur; & alius, qui cum eisdem actibus, & æque perfectis vixerit, donec acceptentur à Deo, saluabitur, quod est valde absurdum. *Tertio sequitur*, hominem nunquam posse in instanti iustificari, sed, vt iustificetur, necessario requiri aliquam temporis durationem, qua finita acceptentur eius actus pro vltima dispositione. Contra quod VEGA loco citato adducit multa testimonia Pontificum & sanctorum, quæ videri possunt apud ipsum: & nobis nunc sufficiat deducere ex eo hoc inconueniens, quod possit dari tempus, in quo homo in via adhuc existens, sit extra statum salutis, quod est valde absurdum, & contra scripturam diuinam. Et *tandem* videtur contrarium testimonijs adductis pro præcedenti conclusione, quod peccator non obtineat gratiam & remissionem peccatorum statim atque facit totum quod in se est cum auxilio gratiæ, vt se conuertat in Deum. Et hæc eadem inconuenientia deduci possunt ex sententia SCOTI.

Neque potest responderi pro his authoribus, sententiam eorum esse, requiri aliquam durationem temporis (vt CAIETANVS dicit) vel aliquam continuationem ipsorum actuum, (vt dicit SCOTVS) non tamen certam & determinatam, sed quacunque data sufficere minorem; *Quoniam* inconuenientia illa eodem modo possunt deduci ex eo, quod requiratur quæcunque duratio vel continuatio, etiam indeterminata; Et *præterea*, quoniam lex Dei, vt rectè aduertit Vega, non est arctanda ad huiusmodi argutias sophisticas. *Et multo minus* responderi potest, non requiri æqualem durationem aut continuationem in omnibus casibus; nam ex scriptura & concil ijs aperte colligitur, requiri semper & pro quocunque euentu easdem conditiones in nostris actibus, vt sint vltima dispositio ad gratiam. Et *præterea*, quia sequeretur concedendum esse, quod pro diuersitate casuum, siue in vno homine, siue in diuersis, cum æquali dispositione quantum ad totam perfectionem intrinsecam interdum non fit iustificatio, & interdum fit, pro arbitrio diuinæ voluntatis, nam in hoc nulla lex est statuta.

Ex sententia vero Adriani non sequuntur ista inconuenientia, quoniam tota illa intensio, quam ipse dicit requiri, vt isti actus sint vltima dispositio potest eis conuenire in quocunque instanti. Sed B nihilominus sequitur ex ea, quod possit reperiri perfectus actus charitatis supernaturalis & contritionis in eo, qui manet in peccato mortali, & sine gratia. Probatur sequela, quia vt actus charitatis sit perfectus satis est, quod sit dilectio Dei super omnia appretiatiue, hoc est, talis, vt, quantum est ex vi eius, sit homo paratus ad relinquendum omnia alia potiùs, quam Deum; Et similiter vt actus contritionis sit perfectus, satis est, quod sit detestatio peccati super omne detestabile appretiatiue, hoc est, talis, vt, quantum est ex parte eius, mallet homo quoduis aliud damnum pati, quam in peccatum mortale incidisse; Sed vt homo habeat hanc dilectionem Dei, & hanc detestationem peccati, non requiritur quod operetur cum summa intensione; ergo neque vt habeat perfectos actus charitatis supernaturalis & cõtritionis; & ex consequẽti, si, vt peccatori remittatur peccatum & infundatur gratia, requiritur quod diligat Deum, & doleat de peccato summa intensione, poterit contingere, C quod aliquis habeat perfectos actus charitatis & contritionis, & nihilominus maneat in peccato mortali, & absque gratia. Maior est communiter recepta ab omnibus Theologis, & ad eius probationem solẽt dici multa. 2. 2. in materia de charitate; & in additionibus 3. p. q. ;. art. 1. quæ ibi videri possunt.

VLTIMA CONCLVSIO *Infallibilitas consequutionis gratiæ ad istos actus, qui sunt vltima dispositio ad gratiam, non prouenit ex natura ipsorum actuum, sed ex voluntate & ordinatione Dei, quæ est conuenientissima naturis rerum.* PRIMA PARS, scilicet, quod *ista infallibilitas non proueniat ex natura actuum, sed ex voluntate Dei*, Probatur, nam *imprimis* ipsi actus, quamuis sint supernaturales, non habent ex natura sua quod sint vltima dispositio ad gratiam, sed ex voluntate & institutione Dei, vt suprà diximus; ergo ex eadem voluntate habent, quod ad eos consequatur infallibiliter gratia, & non ex natura sua, quia non sequitur ad eos statim gratia, nisi vt A habent rationem vltimæ dispositionis ad ipsam. Et *præterea* de voluntate Dei remittendi peccata, & infundendi gratiam statim atque homo habet prædictos actus, quibus se conuertit ad ipsum, constat nobis ex testimonijs scripturæ adductis pro prima conclusione.

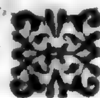
SECVNDA VERO PARS, scilicet, quod hæc voluntas congruit naturis rerum, probatur, quoniam *moraliter loquendo* congruit naturis rerum, quod facienti quod in se est ad compensandum iniuriam alicui irrogatam, remittatur talis iniuria, & *physicè loquendo* etiam congruit naturis rerum, quod posito actu perfecto, & eiusdem ordinis cum habitu, detur habitus.

EST AVTEM *aduertendum*, quod, cum D. THO. in hoc articulo dicit, istos actus non habere necessitatem, siue infallibilitatem ad gratiæ consequutionem, vt procedunt à libero arbitrio, sed vt procedunt ex auxilio Dei mouentis hominem vt consequatur gratiam; non negat requiri secundum legẽ ordinariam, & aliquid etiam conferre libertatem nostram subordinatam diuinæ motioni: sed solum explicat causam, à qua principaliter habent nostri actus talem infallibilitatem; neque etiam negat requiri voluntatem, qua Deus statuerit conferre gratiam habenti actus istos: sed potius loquitur de motione præsupponente talem voluntatem. Itaq; sensus D. Tho. est, actus nostros habere hanc infallibilitatem principaliter quatenus procedunt ex motione Dei præsupponente voluntatem & legem conferendi gratiam habenti ipsos actus.

§. 3. *Soluuntur alterius sententiæ fundamenta.*

AD FVNDAMENTVM CAIETANI respondebimus articulo vltimo huius quæstionis; & interim dici potest, falsum esse, actus illos esse naturales, & posse elici à nobis solis viribus naturæ; vt suprà ostendimus: & hoc satis esse, vt homo non possit euidenter cognoscere se habere eos, quoniã non potest experimento discernere, an sint supernaturales, propter similitudinem, quam habent cum alijs actibus naturalibus, quos ipse potest habere circa obiecta istorum actuum sumpta materialiter, licet sub alia ratione formali.

AD FVNDAMENTVM ADRIANI respondetur, quod, vt homo diligat Deum & detestetur peccatum ex toto corde suo, ita vt etiam satisfaciat præceptis charitatis & pœnitentiæ, satis est, quod diligat Deum super omnia diligibilia appretiatiuè, & quod detestetur peccatũ super omne detestabile, etiam appretiatiuè, neque oportet quod eliciat actus istos summè intensos; imo neque præcepta solent dari de intensione actuum, vt suis locis dicendum est.



DVBIVM SECVNDVM EST.

De gratia actuali, hoc est auxilio supernaturali.

Vtrum facienti aut conanti viribus naturæ facere quod in se est, vt conuertatur in Deum, detur infallibiliter & statim auxilium supernaturale sufficiens vt possit conuerti in Deum finem supernaturalem, & obtinere gratiam atque remissionem peccatorum.

IN QVO ALIQVI ita sequuntur *partem affirmatiuam*, vt concedant, hoc, quod est hominem facere viribus naturæ quod in se est, habere quandam rationem motiui, aut conditionis, siue per modum dispositionis, siue per modum meriti de congruo, vt Deus det illi auxilium gratię, quo possit perfectè conuerti ad ipsum, & iustificari. Pro hac sententia possunt referri ALEXAN. 3. p. q. 69. art. 3. ALTISSIODORENSIS libr. 3. Summæ q. 89. art. 6. ALBERTVS MAG. in. 2. d. 28. q. 1. Et maiori ratione alij Theologi, de quibus articulo præcedenti retulimus sensisse, hominem viribus naturæ posse elicere actus, qui sunt vltima dispositio ad gratiam. Et ERASM. in paraphrasi ad illud Ioan. 6 *nemo potest venire ad me nisi pater meus* &c. vbi inquit: *non impertit ille* (scilicet Pater) *tantum munus*, hoc est internas inspirationes fidei, *nisi volentibus & auidis: quisquis autem promeruerit sua prompta voluntate, pioque studio, vt attrahatur à Patre, per me vitam æternam consequetur*. Et DECANVS artic. 7. antequam proponat argumenta aduersariorum, §. *Doctores autem Scholastici*. Vbi inquit non derogare diuinæ gratiæ qui dixerit, hominem ex solis ingenitis naturæ stimulis sese modo quodam præparare, aptumque facere, ad quem adiuuandum veniat Deus: non quod adiuuari mereatur, vt dicebat Pelagius, sed quod se tam docilem, & tractabilem exhibeat, vt deceat Deum, & dignum sit eius bonitate illum adiuuare. Et postea inquit, quod ad præstandum internam suasionem & excitationem gratiæ inuitatur Dei bonitas bono vsu naturalium, non tanquam merito, sed vt dispositione, quam eũ non decet contemnere.

ET PROBATVR hæc sententia PRIMO testimonijs sanctorum, qui videntur significare, aliquid præcedere ex parte nostra, quo mereamur, & idonei efficiamur, vt trahamur ad fidem. Nam imprimis CHRYSOSTOMVS homil. de cõuersione Pauli, & lib. 1 de conpunctione cordis, *venit* (inquit) *ad vnumquemque gratia Dei; sed apud eos, qui digne explent ea, quæ in ipsis sunt, permanet; ab ijs vero, qui minus digne agunt, cito discedit, ad eos autem, qui nec initium faciunt conuertendi ad Dominum, omnino nõ*

A *venit*. Et homilia 19. in acta, loquens de Eunucho Candaces Reginæ, ita inquit, *Non viderat Iesum Christum, non viderat signum: vltra, viderat quis status Hierosolymis; & credidit Philippo. Vnde igitur talis factus est? Solicita erat anima illius, attendit scripturis, vacauit lectionibus*. Et THEOPHYLACTVS in illud Ioan. 6. *Nemo potest venire ad me nisi pater* &c. ita inquit: *Illos trahit Pater, qui habent voluntatis aptitudinem, eos autem, qui seipsos non faciunt idoneos, non trahit ad fidem; nam sicut magnes non omnia, sed solum ferrum attrahit: ita, & Deus ad omnes quidẽ appropiat, eos autem, qui magis idonei, & familiaritatem erga ipsum præ se ferunt, trahit*. Et EVTHYMIVS in illud eiusdem capitis, *Omne quod dat mihi Pater*, sic ait, *Verum si venit is ad filium, qui datur à Patre: culpa ergo carebit, qui non venit, vtpote non datus à Patre; Sed illos Pater dat, in quibus præcedit bona voluntas*. Et CASSIANVS lib. 12. de institutis renũtiantium. c. 14. videtur dicere, *Conuersionem incipere ex humanis conatibus, non tamen consummari sine gratia Dei; & quod, quamuis pulsatio, petitio, & inquisitio nostra non sit condigna ad impetrandum vel inueB niendum id, quod quærimus: tamen est occasio, qua oblata, præsto adest misericordia Dei ad hæc omnia conferenda*. Et collatione 13. c. 7. inquit, *quod quantulamcunque scintillam bonæ voluntatis Deus in nobis perspexerit, statim eam confouet, & exsuscitat, & sua inspiratione confortat*. Et cap. 11. inquit, quod *cum Deus nos viderit ad bonum velle deflectere, occurrit, dirigit, ac confortat*; & explicat ibidẽ quid nos præstemus nostris viribus, & quid auxilium Dei. Et cap. 13. inquit, quod gratia Dei *nonnunquam à nostro libero arbitrio quosdam conatus bonę voluntatis vel exigit, vel expectat, ne penitus dormienti, aut inerti otio dissoluto sua videatur dona conferre; occasiones quodammodo quærens, quibus humanæ segnitiei tepore discusso, neque irrationabilis munificentia suę largitas videatur, dum ea sub colore cuiusdam desiderij, & laboris impertit*.

SECVNDO probatur ratione, quoniam nisi dicamus, Deum ei, qui viribus suis facit totum quod potest, vt exsurgat à peccato, aut conuertatur ad ipsum, conferre lege infallibili auxilium supernaturale, quod ad hoc est necessarium: non poterit C explicari, qua ratione sit nobis semper liberum & possibile conuerti in Deum, & exurgere à peccato, sicut colligitur ex scriptura. Et probatur sequela, quoniam vt semper, & pro quocunque instanti possit peccator conuerti in Deum, & iustificari, necesse est quod, aut semper habeat in se respectũ auxilium supernaturale, quod ad hoc requiritur, aut saltem possit suis viribus efficere aliquid, cum quo habeat infallibilem connexionem, dari ipsi tale auxilium.

Quod si dicatis, ex hoc solum sequi, dari hoc auxilium homini viribus naturæ facienti quod in se est, vt se conuertat in Deum: non tamen dari, quia sic facit quod in se est, tanquam propter dispositionem aut meritum de congruo. &c.

NEc plura inuenimus à Curiele super hac quæstione dictata in scholis, aut separatim scripta; nec aliunde voluimus quæstiones supplere; quia id nobis iniunxit obedientia, vt Curielis opera exhiberemus lectori fideliter, etiam cum hiatibus illis, quos imperfectos reliquit. Nimirum vt insignium pictorum etiam inchoatas tabulas libenter intuemur, quamuis illis vltima artificum manus non accesserit: ita iudicarunt, quibus obedire vitæ nostræ ratio iubet, optimi Præceptoris nostri etiam imperfecta fragmenta præcedentibus lecturis attexere.

INDEX

QVÆSTIONVM, ARTICVLORVM, ET DVBIORVM HVIVS LECTVRÆ.

QVÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia, eiusque necessitate.

PROOEMIVM.

LEC.

LECTVRA OCTAVA,

QVÆ EST

DE IVSTIFICATIONE.

Ad D. Tho. 1. 2. quæst. 113.

Index huius Lecturę habetur ad calcem ipsius.

QVÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBVS GRATIÆ ET PRIMO DE IVSTIFICATIONE IMPII.

PROOEMIVM.

Quid nomine iustificationis, & iustitiæ hic intelligatur.

B HAC QVÆSTIONE incipit D. THO. agere de eo, quod in principio huius materiæ diximus esse in ea explicandum vltimo loco, scilicet de effectibus gratiæ: verum antequam aggrediamur explicationem suæ doctrinę, quæ grauissima est, & valde vtilis ad fidei defensionem, & ad impugnationem errorũ, qui in ecclesia, antiquis temporibus, & potissimum hoc nostro tempore sunt exorti, tria sunt aduertenda;

PRIMVM est, quod (vt ex ipso D. THO. diximus supra, quęstione 111. art. 2.) gratia habitualis duplicem habet effectum, *vnum* in genere causę formalis, qui est quoddã *esse*, quo homo dicitur formaliter iustus, & gratus ipsi Deo, & *alterum* quasi in genere causę efficientis, qui est *valor & dignitas* meriti conueniens nostris operibus in ordine ad præmiũ æternę, & supernaturalis beatitudinis; & *prior* immediatius & prius conuenit ipsi gratię, quam *posterior*, vt in vniuersũ cuicunque formæ conuenit prius & immediatius effectus cuius est causa in genere causę formalis, quam qui ab ea procedit in genere causę efficientis: ideo D. THO. de priori agit in hac quęstione, & de postetiori in quęstione sequenti.

2. ADVERTENDVM, quod sicut respectu alicuius *esse* prouenietis à forma naturali, v. g. *esse albi* quod prouenit ab albedine in genere causę formalis, distinguimus *acquisitionem passiuam* tenentem se ex parte subiecti, quę nõ est aliud, quã transitus, vel motus subiecti à termino *à quo* ad tale esse, tanquam ad terminum *ad quem*; & quasi *productionem*, vel potius causationem formalem, tenentem se ex parte formę, quæ est causa formalis talis esse, quę in cõmuni solet appellari causalitas formalis, & formalizatio, qua forma intelligitur dare illud esse subiecto; & vtraque, hoc est, tã acquisitio passiua, quam causalitas formalis, in exẽplo posito appellatur albefactio; nam & de subiecto dicimus, albefieri, quatenus de non albo trãsit ad esse albũ, & de albedine, albefacere suũ subiectũ, quatenus dat ei esse albũ. ita etiã respectu illius esse, quo formaliter dicimur iusti, distinguẽda sũt illa duo, scilicet transitus, vel motus, aut mutatio subiecti à negatione vel priuatione talis esse, tanquam à termino à quo, ad ipsum esse, tanquam ad terminũ ad quẽ; & causalitas, siue formalizatio formę, scilicet gratiæ, dãtis tale esse; & vtrũq; appellat *iustificatio*, nã & subiectũ dicitur iustificari, quatenus de non iusto mutatur ad esse iustũ; & gratia dicitur iustificare suũ subiectũ, quatenus dat ei formaliter esse iustũ.

3. ADVERT. iustitiam, siue esse iustũ, (respectu cuius, tãquã termini, dicitur iustificatio vtroq; modo sumpta, hoc est passiue, & actiuè) habere varias acceptationes, quas latè referunt SOT. lib. 2. de natura & gratia c. 6. VEGA. li 5. super cõc.

Trident.c. 3. STAPLETONIVS lib.5 de iustificatione, prolegomeno 2.& 3. DECANVS articulo 8. de iustificatione & ALBER. PIGHIVS controuersia 2. quę est de fide, operibus, & iustificatione hominis. Sed, quæ ad propositum pertinent, possunt hoc modo facile comprehendi: iusticia, siue esse iustum, est esse rectum, & bene dispositum secundum exigentiam suę regulæ, & ideo primo diuiditur in iniustiam actuum humanorum, & in iusticiam ipsorum hominum; & vtraque potest esse naturalis, siue moralis tantum; & supernaturalis: quoniam tam actus humanus, quam ipse homo, potest ita se habere, sicut exigit vtraq; regula, scilicet naturalis, & supernaturalis; &, relicta iusticia actuum, illa, quæ conuenit ipsis hominibus, duplex est: *vna partialis*, quę consistit in bona dispositione hominis ad operādū secundum exigentiam suę regulæ in particulari aliqua materia; & *altera totalis* quæ consistit in bona dispositione hominis ad operandū in omni materia secūdum exigentiā suæ regulæ. Iusticia *priori* modo appellatur, quęcunque virtus moralis, quoniam per quācunque virtutē moralem disponitur, & inclinatur homo ad operandum secundū exigentiā regulæ in particulari aliqua materia: vt per tēperantiam in materia ciborū, & sic de reliquis; & peculiariter appellātur isto modo iusticia, duæ virtutes morales, quę inclināt ad faciēdū id quod iustū, & æquale est in ordine ad alterū, quarū *altera* appellatur *iusticia particularis*, quæ respicit iustū respectu alterius particularis hominis, & *altera legalis*, quæ id præstat respectu totius communitatis, aut multitudinis, & propterea ARIST. 5. eth. c. 5. refert duos modos iniusti & iusti, nam dicit, posse appellari *iniustum, & illum*, qui legi nō obtemperat, atque adeo aliquid committit contra eam; *& illum*, qui sibi plus vendicat, & inæqualis est; & similiter posse dici *iustum, & illum*, qui legibus pareat, *& illum*, qui ęquus, siue æqualis est. At vero *posteriori* modo non dicitur iusticia quæcunque virtus, sed aggregatum omnium virtutum, quoniam non per quamcunque virtutem, sed per omnes, disponitur homo ad operandū secundū exigentiā suæ regulæ in omni materia; *& tandem* hæc *iusticia totalis*, alia est *naturalis, & moralis tantum*, quæ consistit in correspondentia, & cōmēsuratione ad legem naturalem, & cōpręhēdit tantū omnes virtutes naturales: de qua dixit ARIST. loco citato *tum solemus hoc vti prouerbio, iusticia vna alias virtutes continet omnes* & postea: *ergo hæc iusticia non virtutis pars est, sed virtus vniuersa, neque ei contraria iniusticia, pars vitij est; sed integrum vitium, atque vniuersum.* & *alia est supernaturalis*, quæ consistit in bona dispositione hominis in ordine ad legē, & finē supernaturalē, hoc est in quadam cōstitutione, & perfectione essentiæ animę, & partium eius, siue potentiarum, ratione cuius optime se habeant; & in seipsis, & respectu operationū, tam inter se, quam in ordine ad Deum finē supernaturalē, & secūdū exigētiā legis supernaturalis; & hāc rursū subdiuidit AVG. li. de perfectione iustitię, in responsione ad ratiocinationē 8. & li. de peccatorū meritis & remissione c. vlt. *in eam, quæ propria est beatorum*, & est adeo perfecta, vt nullum omnino admittat peccatum, etiam veniale; *& in eā quæ propria est viatorum*, quę licet sit in suo genere perfecta, & excludat omnia peccata mortalia, tamen compatitur secum peccata venialia.

Nos in præsenti solum agimus de iustitia supernaturali, quæ est propria viatorum, & de iustificatione, quæ ipsam respicit, solet autem hæc iustitia sumi, non solum pro initio illius rectæ dispositionis, sed etiam pro eius augmento; & similiter iustificatio appellatur non solùm prima acquisitio, aut productio ipsius, sed etiam augmentatio sumpta passiuè pro motu subiecti ad maioem iu-

stitiam, vel pro caussalitate formali, qua ei communicatur, vt patet ex illo Apo. 2. *Qui iustus est iustificetur adhuc.* & Ecclesiastici. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari*, id est, in semel accepta iusticia crescere. Quæ duo testimonia simul cum alijs, adducuntur ad huius rei confirmationem à concilio TRI. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 10. & quamuis potissimum sit nunc agendum de hac iustitia supernaturali, sumpta priori modo: tamen aliquid dicemus de ea sumpta posteriori modo. Neque oportet nunc immorari, in referendis varijs nominibus, quę ei solent tribui in scriptura; quæ late referuntur ab authoribus supra citatis, & maxime ab STAPLETON. quoniam cōmodius adducentur postea, ad explicādū in particulari ea, quæ pertinent ad hanc iustitiam, quoniam ex nominibus, quæ ipsi tribuuntur in scriptura, poterunt ista colligi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum iustificatio impij sit remissio peccatorum.

CONCLVSIO. *Iustificatio impij, quæ est secundū rationem motus, qui est de contrario in contrarium, consistit in quadam transmutatione de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ, & est remissio peccatorum.*

COMMENTARIVS.

Quomodo iustificatio dicatur a Thoma motus.

CIRCA HANC conclusionem duo sunt *aduertenda*, PRIMVM est, consulto addita esse illa verba, *quæ est secundum rationem motus* &c. Nam vt D. THO. aduertit, acquisitio iustitiæ dupliciter potest fieri. scilicet, *per modum cuiusdam simplicis generationis*, vt cum in subiecto nihil præcessit contrarium ipsi iustitiæ, qua ratione facta fuit in angelis, & in primis parentibus, in primo instanti suæ conditionis; aut *per modum cuiusdam motus*, qui est à contrario in contrarium, vt cum is, qui habet aliquod peccatum mortale, iustificatur; & conclusio intelligitur tantum de ea iustificatione, qua acquiritur iusticia posteriori modo.

Et si obijcias, falsum esse, istam iustificationē esse per modum motus, qui est à contrario in contrariū: Siquidem est transitus à statu peccati, qui consistit in priuatione gratiæ, aut sui motoris; ad statum gratiæ, atque adeo est magis per modum simplicis generationis, quæ est à priuatione formæ, tanquam à termino à quo, ad ipsam formam, tanquam ad terminum ad quem. *Respondetur* statum peccati, qui est terminus à quo huius iustificationis, consistere quidem in aliqua priuatione: Cæterum non in priuatione gratiæ, sed in priuatione conformitatis cum lege, quæ debebat conuenire personę media obseruantia præcepti, contra quod commissum est peccatum, vt explicui supra, in materia de peccatis; & ideo posse considerari peccatum habituale vt formam quandam positiuam oppositam gratiæ, & propterea iustificationem, quæ habet pro termino à quo hoc peccatum, comparari à D. THO. motui; qui est à contrario in contrarium: & non simplici generationi; quæ habet pro termino à quo priuationem, aut negationem ipsius formæ, quæ est terminus ad quem; in quo noluit significare, hāc iustificationem esse verum motum successiuum: sed habere cum eo

A hanc conuenientiam, quam explicuimus.

Neque placet mihi solutio quorundam, qui dicunt, peccatum, licet pro formali consistat in priuatione, tamen pro materiali importare aliquid positiuum; *nam quamuis* hoc possit dici de peccato actuali, tamen de habituali dici non potest, quoniam neque pro materiali, neque pro formali importat aliquid positiuum reale, sed priuationem aliquam, vel relationem rationis; & quando D. THO. dicit, hāc iustificationem, habere pro termino à quo peccatum, non loquitur de actuali, sed de habituali, siue de statu peccati. Et ex hoc loco potest colligi, peccatum habituale (secundum doctrinam D. THO.) non consistere formaliter in priuatione gratiæ, quoniam alias compararet D. THO. hanc iustificationem mutationi, quæ est à priuatione ad formam positiuam, & non moB tui, qui est à contrario in contrarium.

2. ADVERT. aliquid esse certum in hac cōclusione, & aliquid dubium: nam *certum est* secundū fidem, in iustificatione, de qua loquimur, remitti peccata mortalia: & ita diffinitum est in concilio TRID. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 4. vbi iustificatio ita definitur, *Est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ & adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam Iesum Christum Saluatorem nostrum.* & cap. 7. vbi de iustificatione ita dicitur *quæ non est sola remissio peccatorum, sed & sanctificatio* &c. & colligitur aperte ex illo ad Coloss. 1. *Gratias agentes patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, & eri-*
C *puit de potestate tenebrarum*, quod pertinet ad remissionem peccatorum, & recessum à statu peccati; *& transtulit in regnum filij dilectionis suæ*, quod pertinet ad statum gratiæ & iustitiæ, *in quo habemus redemptionem & remissionem peccatorum*: & ita CONC. cap 4. supra citato dicit, his verbis insinuari descriptionem iustificationis, quam ex ipso retulimus. Quare errauerunt MONT. & NOVAT. qui negauerunt, posse lapsos in peccatum mortale resurgere ab eo, & obtinere eius remissionem: nam si iustificatio impij est possibilis, & in ea fit remissio peccatorum, bene sequitur, impiū posse obtinere remissionem sui peccati. Sed contra istos disputāt theologi in materia de pœnitentia, & nos id fecimus 3. p. q. 84. art. 5. *Alterum* autem, & quod diximus *posse in dubium reuocari*, est, an, cum inquit, D. THO. iustificationem esse remissionem peccati, sit sensus, esse formaliter ipsam remissionem, vel potius includere, aut præsupponere? verū de hoc dice-

dicemus art. 6. huius quæstionis. Sed adhuc circa conclusionem sic explicatam est,

DVBIVM.

Qualis sit ista remissio peccatorum quæ fit in iustificatione: hoc est an sit vera ablatio & abolitio peccati, vel sola non imputatio ad pœnam.

§. 1. *Hæreticorum sententia, & fundamenta.*

IN QVO LVTHERVS, MELANCTHON, KEMNITIVS, & fere omnes hæretici nostri temporis, dicunt, peccata quidem remitti ijs, qui iustificantur; non tamen quia omnino tollantur, aut aboleātur, ita vt nullo modo maneant; sed quia teguntur iustitia Christi, & propter eā non imputantur ad pœnam. Itaq; concedunt, id quod vere & proprie peccatum est, manere reuera in eo, qui iustificatur: & solum remitti, quia propter iustitiam Christi, hoc est, propter eius merita & passiones, nō imputatur iustificato ad condemnationem.

Et probatur hoc. PRIMO, quia cōcupiscentia manet in iustificatis, iuxta illud Pauli ad Rom. 3. *iam nō ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatū*, id est, concupiscentia; & ita CON. TRI. sess. 5 dec. de peccato originali. §. vlt. definit, eam manere in renatis; at vero cōcupiscentia sæpe à Paulo appellatur peccatum, vt patet in testimonio adducto, & ad Rom. 6. 7. & 8. & ad Hebræos. 11.

SECVNDO ex illo Psalmi. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorū tecta sūt peccata*, vbi prior pars versus explicatur per posteriorē, sicut sæpe fit in Psalmis: & sēsus est, *Beati quorū remissæ sūt iniquitates*, hoc est quorū peccata *teguntur*, scilicet per Dei misericordiam, & nō imputantur ad pœnā, & ita statim sequitur, *beatus vir cui nō imputauit Dominus peccatum*.

§. 2. *Sententia Catholica certa de fide; peccata per iustificationem vere tolli & deleri.*

SED NIHILOMINVS SIT CONCLVSIO, *In iustificatione ita remittuntur peccata mortalia, vt omnino tollātur, & aboleātur quoad culpā, & nihil, quod habeat rationem culpæ, maneat in iustificatis.* & est certa secundum fidē, ita vt oppositum sit aperta hæresis. Probatur *primo* quia cōtinetur aperte in scriptura, nā Ioan. 8, ita dicitur: *Si vos filius liberauerit, vere liberi eritis*: ergo iustificati, quos Christ⁹ liberat à seruitute peccati (de qua ipse ibi loquitur) sūt vere liberi à peccato. atque adeo non per solam non imputationem, sed per ablationē, & abolitionē peccati. & c. 15. *iā vos mundi estis*: at non potest dici mundus, qui habet peccatum mortale, quamuis nō imputatū; & c. 17. dixit Christus patri de electis: *Sāctifica eos in veritate*: vbi quamuis CHRYSOT. & CYRIL. per *veritatem* intelligant doctrinam euangelicā, quoniam sequitur; *sermo tuus veritas est*: tamen etiam potest intelligi vera sanctitas, vt in verbis sequentibus; *& pro eis ego sāctifico meipsū, vt sint & ipsi sanctificati in veritate*; at non potest dici sanctus vera sāctitate, qui habet in se, quod vere, & proprie peccatum est. & licet per *veritatē* intelligamus doctrinā euangelicā, potest hoc idē colligi: nam sensus erit, *sanctifica eos*, non ea sanctitate quā tradūt doctrinæ philosophorū, sed ea quā tradit doctrina euāgelica, quę procul dubio est sanctitas vera, atque proinde non cōpatitur secū id, quod vere & proprie est peccatū mortale; sicut ipsa doctrina euāgelica est vera, & non habet admixtam falsitatē. & 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatē dedit nobis pater, vt filij Dei nominemur, & simus*; & postea: *qui facit iustitiam, sicut & ille, iustus est*: constat autem, non esse reuera filium Dei, neque iustum, sicut Deus iustus est, qui in seipso habet peccatum mortale, quantumuis tectū, aut non imputatum. & 1. ad Corinth. 6. *Hæc fuistis aliquādo*, (scilicet, idolatræ, fornicatores adulteri, &c. *Sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis*, vbi *ablutio* significat deletionem macularum, & sordium, quas inuexerat peccatum.

B

SECVNDO PROBATVR testimonio Conc. TRI. sess. 5. decreto de peccato originali. §. vlt. vbi dānatur, *qui dixerit, per gratiam, quæ in baptismo confertur, non tolli totum id, quod in peccato originali verā, & propriam peccati rationem habet, sed illud tantū radi, aut nō imputari*; & procul dubio idē sentit Cōcil. de actualibus mortalibus peccatis, quoniā eadē est ratio de eis, quantū ad hoc; & satis id expressit postea sess. 6. decreto de iustificatione capit. 7. vbi inquit, causam formalē nostræ iustificationis esse *iustitiā, qua non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, & sumus*, & Can. 11. vbi definit, homines *iustificari non per solam imputationem iustitiæ Christi, sed per gratiā, & hanc gratiā non esse tantum fauorem Dei, sed aliquid nobis inhærens.* constat siquidem non conuenire alicui, *esse vere iustum*, vt hoc distinguitur *à reputari iustum*, si in seipso habet id, quod est vere peccatū mortale; neque posse negari, iustificari aliquem sola imputatione iustitię Christi, aut per gratiā, quæ tantum sit fauor Dei, si non auferatur ab eo peccatum propter quod est iniustus, sed solū propter iustitiam Christi, & misericordiam Dei non imputatur ei ad condemnationem.

TERTIO probatur ratione, quoniam *vel* peccatum mortale, quod (vt dicunt hæretici) manet in iustificato, & propter iustitiam Christi non imputatur ei, repugnat diuinæ legi *vel* non: *si dicatur primū*, ergo est iniustitia, & iniquitas, & ex cōsequenti homo ratione eius est vere iniustus, & iniquus: quod repugnat iustificationi; *Si vero dicatur secundum*, sequitur, illud peccatum nō esse vere peccatum, quia impossibile est, id quod est vere peccatum, nō repugnare diuinæ legi, siquidem ratio peccati cōsistit in auersione ab ea.

C

CONFIRMATVR, quia *vel* ratione illius peccati, quod ita manet in iustificato, Deus odio habet iustificatum; *vel* peccato non obstante, diligit ipsū: *hoc secundū dici nō potest*, quia impossibile est, quod Deo placeat peccatum, aut is qui habet peccatum, siquidem peccatum mortale, si vere peccatum est, repugnat diuinæ voluntati; & bonitati; & præterea Sap. 14. dicitur, *odio sunt Deo impius, & impietas eius. Si vero dicatur primum*, sequitur, iustum non esse amicum Deo, & dilectum ab ipso, & filium adoptiuum ipsius: quia impossibile est hæc conuenire ei, quem Deus odio habet; quod tamen est contra testimonia, quæ adduximus. Plura pro hac conclusione, & contra hæreticos, dicunt SOTO. lib. 1. de natura & gratia c. 11. & lib. 2. c. 9. VEGA lib. 5. super Concilium TRI. cap. 7. Stapletonius toto libro tertio de iustificatione, & Frācicus Sonnius li. 2. demonstrationum religionis Christianæ ex verbo Dei tract. 9. 5.

§. 3. *Ad fundamenta hæreticorum.*

AD PRIMVM respondetur, ex testimonio Cōcilij TRI. ibidem adducto, cōcupiscentiā non appellari peccatum, quia vere, & proprie peccatū sit:

tit: ſed ratione cauſæ, vel effectus, ſcilicet, quia ex peccato eſt & ad peccatum inclinat, de quo plura dixi in materia de peccato originali.

Ad secvndvm reſpondetur, ex vtraque parte illius verſus conſtare, per peccata *tecta* non intelligi peccata, quæ, cum vere ſint, aliquando tamẽ *teguntur* per iuſtitiam Chriſti, & miſericordiam Dei, vt *non imputentur* ipſi ad pœnam; nam, cum pręceſſerint illa verba; *beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates,* quæ intelligenda ſunt de vera remiſſione, ſatis inſinuatur, illa peccata dici *tecta*, quæ propter præcedentem remiſſionẽ, & quia ſunt omnino deleta, non videntur oculis Dei ad vindictã & punitionẽ; quod genus loquendi eſt metaphoricum, & ſimile illi quo Ezech. 18. dicitur de Deo, *iniquitatum præteritarum non recordari*, & Iſa. 38. *poſt tergum proiecisse omnia peccata Ezechiæ.* & eodem modo ſunt explicanda verba illa ſequentis verſus: *Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum*, ſcilicet, vere illud ſua gratia remittens.

ARTICVLVS II.

Vtrum ad remiſſionem peccati, quę eſt iuſtificatio impij, requiratur gratia infuſio.

Conclvsio, *Non poſſet intelligi remiſſio peccati, ſi non adeſſet infuſio gratię.*

COMMENTARIVS.

Intelligitvr hæc concluſio de gratia habituali, de qua ſuprà q. 110. art. 1. & 2. oſtendimus, eſſe qualitatem, & habitum nobis inhærentẽ; quare ſenſus eius eſt, non poſſe intelligi iuſtificationẽ impij, niſi ei à Deo infundatur gratia iſta, quę eſt qualitas inhærens nobis: Sed circa eam eſt

DVBIVM I.

An ſecundum legem ordinariam Dei remiſsio peccati ſit effectus iſtius gratiæ.

§. 1. *Hæreticorum error, & Alberti Pighij ac Franciſci Sonnij Catholicorum.*

In qvo hęretici, quos retulimus articulo præcedenti etiam errauerunt: nam cõſequenter ad ea, quæ aſſerunt de remiſſione peccati per non imputationem peccati, dicunt, remiſſionem peccati non eſſe effectum gratiæ nobis inhærentis, ſed alia tria ad eã concurrere, ſcilicet, *iuſtitiã Chriſti* nobis imputatam, & factam noſtram, vt cauſam formalem; *miſericordiã Dei* gratis imputantis nobis hanc Chriſti iuſtitiam, & reputantis eam tanquam noſtram, vt cauſam principalẽ, & quaſi efficientẽ; & ex parte noſtra *actũ fidei*, quo certo credimus, nobis imputari iuſtitiã Chriſti, & propter eã, atq; eius intuitu, remitti nobis peccata, hoc eſt, non imputari ad pœnam; dicunt tamen, hũc actũ non eſſe cauſam formalem remiſſionis peccatorum, ſed cõditionem requiſitam, vt nobis applicetur, & fiat noſtra, iuſticia Chriſti, quæ eſt cauſa formalis; & in hunc errorem lapſus eſt Albert. Pighivs vir alioqui pius, & catholicus, Controuerſia 2. quæ inſcribitur de fide, operibus, & iuſtificatione hominis; vbi, vt probet, iuſtitiam, qua coram Deo iuſti ſumus, nõ conſiſtere formaliter in habitibus, & virtutibus nobis infuſis, ſed in Chriſti iuſtitia imputata nobis, & facta noſtra, dicit, hanc iuſtitiam conſiſtere in A noſtrorum peccatorum remiſſione, & hanc remiſſionem fieri per *non imputationem* eorundẽ peccatorum, hoc eſt, per miſericordem condonationẽ, qua Deus nobis ea condonat, non propter aliquam ſatisfactionem oblatam ex parte noſtra, ſed propter ſatisfactionem & iuſtitiam Chriſti factam noſtrã, & applicatam nobis. Probant iſti ſuum errorem,

Primo, quoniam iuſtitia, qua coram Deo iuſti ſumus, conſiſtit formaliter in Chriſti iuſticia nobis imputata: ergo per eandem Chriſti iuſticiã fit formaliter remiſſio peccatorũ; *conſequentia* patet, quoniã peccatũ eſt iniuſticia noſtra, & id, quo in iudicio Dei ſumus formaliter iniuſti; ergo aufertur formaliter per id, quod formaliter eſt noſtra iuſtitia, nam iniuſtitia aufertur formaliter per iuſtitiã, ſicut quæcunque forma expellitur formaliter per formã ſibi oppoſitam; Si ergo iuſtitia Chriſti eſt formaliter iuſtitia noſtra, bene ſequitur, per ipſam auferri formaliter à nobis peccatum; & *antecedens* probatur multis teſtimonijs ſcripturæ, in quibus id dicitur, vt ad Ro. 9. *iuſtitia autem Dei per fidem Ieſu Chriſti in omnes, & ſuper omnes, qui credunt in eum.* & c. 5. B *per obeditionem vnius*, ſcilicet Chriſti, *iuſti conſtituentur multi.* & c. 10. *Ignorantes enim Dei iuſtitiam, & ſuam quærentes ſtatuere, iuſtitiæ Dei non ſunt ſubiecti.* 1. ad Cor. 1. *qui* (ſcilicet Chriſtus) *factus eſt nobis ſapientia à Deo, & iuſtitia, & ſanctificatio, & redemptio,* 2. ad Corinth. 5. *eum, qui nõ nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit, vt nos efficeremur iuſtitia Dei in ipſo.* ad Gal. 3 *Scientes autẽ, quod non iuſtificatur homo ex operibus legis, niſi per fidem Ieſu Chriſti: & nos in Chriſto Ieſu credidimus, vt iuſtificaremur ex fide Chriſti,* & poſtea, *ſi vero quærentes iuſtificari in Chriſto inuenti ſumus & ipſi peccatores* &c. & ad Phi. 3. *& inueniar in illo non habens meam iuſtitiam, quæ ex lege eſt, ſed illam, quæ ex fide eſt Chriſti, quæ ex Deo eſt iuſtitia in fide.* & alia ſimilia paſſim reperiuntur in ſcriptura, præſertim apud Paulũ, in quibus aduerſarij dicunt, vnam iuſtitiam Chriſti, quæ nobis imputatur, appellari *iuſtitiam Dei*, quoniam Deus gratis, & miſericorditer eam nobis imputat, & pro noſtra reputat; & *iuſtitiam Chriſti*, quoniam conſiſtit in eius obedientia, qua perfectiſſime voluntatem patris ſui perfecit in omnibus; & *iuſtitiam fidei*, quo- C niã ſuppoſito ex parte noſtra actu fidei, ſiue fiduciæ, applicatur nobis, & fit noſtra per imputationem.

Et confirmat hoc Albertvs Pighivs, quoniam iuſtitia, qua ſumus iuſti coram Deo, debet eſſe tam perfecta, vt exactè correſpondeat regulæ; & legi diuinæ, hoc eſt, contineat omnia, quę lex diuina à nobis exigit, & nihil habeat; quod ei repugnet: at impoſſibile eſt tantam perfectionem iuſtitiæ reperiri in nobis; ergo etiam eſt impoſsibile nos eſſe iuſtos coram Deo per iuſtitiam, quæ ſit in nobis; & ex conſequenti, vt ſimus iuſti coram Deo, neceſſe eſt recurrere ad iuſtitiã Chriſti nobis imputatã, quoniam illa ſola exactiſſime reſpondet regulæ diuinæ iuſtitiæ; *maiorem* ſupponit iſte author vt certam, quoniam iuſtum in creaturis dicimus, quod exacte reſpondet ſuæ regulæ, & iuſtitiam, correſpondentiam exactam ad regulam; & *minorem* probat, quoniam regula iuſtitiæ, quam Deus à nobis exigit, eſt lex diuina quoad omnes eius partes, ita vt nõ poſſit dici iuſticia coram Deo, niſi quoad omnes partes correſpondeat diuinæ legi, iuxta illud ad Galat. 3. *Maledictus qui non permanſerit in omnibus, quæ ſcripta ſunt*

pta ſunt

ta sunt in libro legis, vt faciat ea. & Iacob. 2. *Quicunque totam legem seruauerit, offenderit autem in vno, factus est omnium reus*; At certissimum est, neminem in hac vita ita correspōdere quoad omnia diuinæ legi, iuxta illud 1. Ioan. 1. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est*: Isa. 64. *Facti sumus vt immundi omnes, & quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ*: & Eccles. 7. *non est homo iustus in terra, qui faciat bonum, & non peccet*; & propterea sæpe dicitur in scriptura, non posse hominem iustificari corā Deo, aut, si in iudicio diuino examinetur sua iustitia, vt Psal. 129. *Si iniquitatem obseruaueris Domine, Domine quis sustinebit.* & Psal. 142. *non intres in iudicium cum seruo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens*. Iob. 9. *non iustificabitur homo compositus Deo*, & c. 25. *nunquid iustificari potest homo cōparatus Deo, aut apparere mūdus natus de muliere?*

Secundo remitti alicui peccata, est, ipsum recōciliari cum Deo: sed reconciliatio hominum cum Deo in scriptura tribuitur soli iustitiæ Christi, & misericordiæ Dei; ergo ipsi soli est tribuenda remissio peccatorum; probatur *minor*: ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius* & c. 5. *inimici cum essemus, recōciliati sumus Deo per mortem filij eius* &c. & postea: *non solum autem, sed & gloriamur in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus*, & 2. ad Cor. 5. *Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliauit per Iesum Christum.* & paucis interpositis: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.*

Tertio, remissio peccati non est aliud, quam eius condonatio: sed vt Deus condonet nobis peccata, solum requiritur secundum legem ordinariā actus suæ volūtatis, quo id velit, & satisfactio per Christū oblata pro nostris peccatis; ergo etiā ad remissionē peccatorū sufficiunt ista duo secūdū legē ordinariā, & nō requiritur infusio gratiæ; maior patet, quia remittere offensam nō est aliud quā condonare eam, & non potest intelligi, quod, postquā est condonata, non sit remissa; & *minor* probatur, quoniā *imprimis* requiritur actus diuinæ voluntatis, siquidem Deus libere condonat offensas contra ipsum commissas, imo aliter non posset intelligi condonatio offensæ; & *præterea* etiam requiritur satisfactio ex parte Christi, quia licet potuerit Deus hominibus condonare offensas nulla postulata satisfactione: tamen, vt satisfieret suæ iustitię, noluit ita id facere, sed postulauit, vt Christus offerret satisfactionem pro hominibus, qui eam offerre non poterant; & *tandem* nihil aliud requiritur, quoniam satisfactio Christi fuit sufficientissima ad cōpēsandū omnia peccata nostra, & ita fuit acceptata à Deo in redemptionem omnium peccatorum, vt passim dicitur in scriptura; & apud homines ad remissionem offensæ non requiritur, quod offensus aliquid producat in offensore, sed satis est quod offensor offerat satisfactionē cōdignā, & offensus acceptet eā.

§. 2. *Per infusionem gratiæ peccatum remitti, & gratiam esse causam formalem huius remissionis.*

Prima conclusio, *quando homini remittuntur peccata, simul etiam ei infunditur gratia habitualis inhærens ipsi.* Hāc conclusionē admittunt Albert. Pighius loco citato, & aliqui ex hæreticis, qui defendunt sententiam propositam in principio huius dubij, vt de Kemnitio refert Tiletanus 1. p. apologiæ pro concilio Trid. titulo *de dispensatione &*

A *ministerio aduentus Christi*, & est certa secundū fidē.

primo, quoniam ex scriptura colligitur apertè, quod in eo, cui remittuntur peccata, fit quædam *renouatio interna*, & quædam *ablutio & viuificatio, & sanctificatio*; quibus omnibus significatur, infundi formā aliquam formaliter *renouantem*, & *abluentem*, & *viuificantem & sanctificantem*, quæ non potest esse alia, quā gratia, de qua loquimur. Quod vero illud colligatur apertè ex scriptura, probatur: nam Ezec. 11. ita dicitur: *& spiritum nouum tribuā in visceribus eorum.* ad Tit. 3. *secundum misericordiam suam saluos fecit nos per lauacrum regenerationis, & renouationis spiritus sancti.* ad Coloss. 1. *& vos aliquando, cum essetis alienati, & inimici sensu, in operibus malis: nūc autem reconciliauit in corpore carnis eius per mortē exhibere vos sanctos, & immaculatos, & irreprehensibiles coram ipso.* ad Eph. 2. *Deus autem, qui est Diues in misericordia propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cū essemus mortui peccatis, viuificauit nos Christo, cuius gratia estis saluati, & conresuscitauit.* &c. & 1. ad Cor. 6. *Hæc aliquando fuistis (scilicet fornicatores, adulteri &c.) Sed abluti estis, sed sanctificati estis*

B Secundo probatur definitione Concilij Trid. nam sess. 6. decreto de iustificatione cap. 5. ita dicitur: *hanc dispositionē iustificatio ipsa consequitur, quæ nō est sola remissio peccatorum, sed & sanctificatio & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratię, & donorum*, &c. & postea: *in ipsa iustificatione cum remissione peccatorū hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, per fidē, spē & charitatem.* & Can. 11. *Damnatur, qui dixerit, homines iustificari sola remissione peccatorum, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritū sanctum diffundatur, atque illis inhæreat*; quibus locis aperte docet concilium, semper cū remissione peccatorum coniungi infusionem gratiæ inhærentis, & donorum supernaturalium.

Tertio probari potest testimonijs sanctorum, quæ latè referunt Canisius in Catechismo, in appendice de hominis lapsu & iustificatione, §. 11. Vega. lib. 5. super Concilium Trid. c. 8. Staplet. fere toto lib. 5 de iustificatione. Soto lib. 1. de natura & gratia c. 11. & lib. 2. c. 19. & 20. Decanus art. 8. §. *pro maiori explicatione.*

Secunda Concl. *Gratia habitualis, quæ infun-*
C *ditur, cum remittuntur peccata, non solum se habet cōcomitanter ad remissionem peccatorum, sed etiam est eius causa formalis.* Hanc statuo cōtra omnes authores & defēsores erroris propositi in principio huius dubij: nam licet aliqui ex eis (vt dixi) cōcedant, infundi gratiam simul, cum fit remissio peccatorum; tamen nolunt concedere, remissionem peccatorū esse effectum formalē ipsius gratiæ: ne consequēter cogantur concedere doctrinam catholicā de iustitia inhærente; sed defendunt suum dogma hæreticum de iustitia imputatiua, nam cum iustitia nostra, vt ipsi dicūt, includat remissionem peccatorū, si gratia inhærens esset causa formalis remissionis peccatorum, sequeretur ipsam etiam esse formaliter nostram iustitiam; & ideo ne hoc cōcedant, dicunt, infundi quidem gratiam cum remittuntur peccata, sed tamen peccata non remitti formaliter per ipsam gratiam quæ infunditur, sed per iustitiam Christi imputatam, & applicatam peccatori; & in hoc etiam decepti sūt aliqui ex catholicis, qui omnino abijciunt errorē illum de iustitia imputatiua, de quorum numero sunt Tiletanus 1. p. apologię

pro Concil. TRID. tit. de diſpenſatione & miniſterio aduētus Chriſti, & FRANCISCVS SONNIVS li. 2. demonſtrationum religionis Chriſtianæ ex verbo Dei tract. 9. c. 5. qui dicunt, remiſſionē peccatorū nō eſſe effectum gratiæ renouantis nos interius, ſed miſericordiæ Dei condonantis, & non imputantis ea propter merita Chriſti; & nihilominus differunt ab hęreticis, non ſolum quia dicunt, ſemper cū remiſſione peccatorū eſſe cōiunctā infuſionē gratiæ, quod (vt dixi) nonnulli etiā ex hæreticis admittūt: ſed etiā, quia cōcedūt, peccata vere tolli, & aboleri per liberā cōdonationē Dei, & non ſolū tegi iuſtitia Chriſti, vt hæretici contendūt, & *præterea*, quia dicūt, ipsā gratiā, quæ nobis infunditur, eſſe formaliter noſtrā iuſtitiā, quą iuſti ſumus corā Deo, quod hæretici negāt; atque ita iſti authores, vt ſuā ſententiā ſeparent ab errore hæreticorū, dicunt diſtingui remiſſionem peccatorum à iuſtificatione, quamuis ambæ ſemper fiant ſimul.

SED VT etiam aduerſus iſtos confirmemus noſtrā concluſionē, & vt eius ſenſus rectius intelligatur, ADVERTE nos nō negare, requiri ad remiſsionē peccatorū actū Dei miſericorditer cōdonantis ea propter merita Chriſti; neq; vero intelligere, hūc actū per remiſsionē peccatorū, ſed terminū, aut effectū ipſius, ſcilicet expulſionē, aut deletionē, vel ablationē peccatorū, & de ea aſſerere, eſſe effectum formalē gratiæ. Verū cum hoc aſſerimus, nō ſumimus *effectū formalē* in rigore, prout ſolū dicitur de *eſſe ſiue ſubſtantiali ſiue accidentali*, quod forma dat ſuo ſubiecto: ſed magis latè, prout cōprehēdit etiā effectū quēcunq; cuius forma per ſeipſam, & ſine media actione, eſt cauſa; vt expulſio frigiditatis à ſuo ſubiecto ſolet appellari effectus formalis caloris producti in eodem ſubiecto, quoniā fit ab ipſo calore per ſe ipſum, & non media aliqua actione; quāuis ab aliquibus dicatur effectus caloris in genere cauſæ efficientis. Itaq; ſicut ad expulſionē frigiditatis ex aqua, concurrit, *in genere cauſa efficiētis, ignis* ſua actione, quæ immediate eſt productiua caloris, & per calorē productū eſt expulſiua frigiditatis; *& in genere cauſa formalis, calor* productus actione ignis: ſic etiā dicimus, ad expulſionē peccati cōcurrere in *genere cauſa efficiētis Deū* ſua actione, quę immediate eſt productiua gratiæ, & per gratiā eſt expulſiua peccati, quod eſt eſſe remiſſiuā ipſius; *& in genere cauſa formalis, gratiā* productā actione Dei. Neq; in hac cōparatione ſupponimus, actionē Dei cōcurrere eodē modo efficientiæ ad vtrūq; effectū, ſcilicet phyſicè, ſicut actio ignis efficientia phyſica eſt productiua caloris, & expulſiua frigiditatis; quoniā hoc pēdet ex alia quæſtione, an, ſicut calor productus ab igne habeat oppoſitionē formalē phyſicam cū frigiditate, ita etiam gratia à Deo producta habeat oppoſitionem phyſicam, & ex natura rei, cū peccato, vel ſolū moralē, & ex Dei inſtitutione, aut ordinatione, de qua agemus poſtea.

HÆC CONCLVSIO ita explicata, videtur mihi *certa ſecundum fidem* & probo eſſe hoc gradu certā: *primo*, quia in nonnullis teſtimonijs ſcripturæ, ex ijs, quæ adduximus pro concluſione præcedēti, nō ſolū dicitur, in remiſsione peccatorū infundi gratiā inhærentē, ſed etiā ipsā remiſſionē fieri per hāc gratiā, & eſſe eius effectum, vt ad Tit. 3. *ſecūdū miſericordiā ſuā ſaluos fecit nos per lauacrū regenerationis & renouationis Spiritus ſancti*: vbi Paulus per illa verba: *ſaluos fecit nos*, ſignificat, fuiſſe liberatos à peccatis à

A Deo; & dicit, nō quomodocūq; id fuiſſe à Deo factū ſed per *lauacrū regenerationis & renouationis Spiritus ſācti*, hoc eſt per *lauacrū*, quo ſpiritualiter *regeneramur & renouamur*, atq; adeo tribuit cauſalitatē circa remiſsionē peccatorū ipſi *regenerationi & renouationi* internę; nā particula *per* hoc loco cauſalitatē aliquā importat: & 1. ad Cor. 6. *Hęc aliquādo fuiſtis* (ſc. idololatræ fornicatores &c.) *ſed abluti eſtis, ſed ſāctificati eſtis, ſed iuſtificati eſtis*. hoc eſt, aliquādo vos his peccatis fuiſtis coinquinati, ſed iā ab eis *abluti eſtis, & ſanctificati, & iuſtificati*, id eſt, iā vobis remiſſa ſūt illa peccata, nō quomodocūq; ſed per gratiā, qua abluti eſtis, & mundati à maculis eorum, & ſanctificati, & iuſtificati.

SED SONNIVS. loc. ci. & c. ſeq vt defendat ſuam ſētētiā, aliter exponit hoc teſtimoniū, ait enim, Paulū his verbis docere, in remiſſione peccatorū, præter cōditionē offenſę, ſeu culpæ, fieri tria omnino diſtincta, & inter ſe, & ab ipſa cōdonatione offēſæ, ſcilicet, ablutionē, qua tollūtur maculæ & ſordes peccatorū; *ſanctificationē*, qua tollitur profanatio, qua peccatū reddit hominē cōmunē, i. efficit, vt nō

B ſit peculiariter dicatus Deo, & *iuſtificationē*, qua homo eſt rectè diſpoſitus in ſeipſo, & in ſuis viribus, prout oportet ad finē ſupernaturalē & æternā beatitudinē; & *iſta tria* dicit, eſſe effectus gratiæ inhærentis, tamen cōdonationē offēſæ dicit, nō eſſe eius effectū, ſed miſericordiæ Dei cōdonātis, & remittētis offēſā propter merita Chriſti; quaſi Paulus ſolū voluerit dicere, quod, quāuis homo poſſit remittere offēſas per ſolā cōdonationē, & nō imputationē earū: tamen Deus nō ita remittit, ſed cū condonatione offenſæ, cōcurrētibus ſimul iſtis tribus, ſcilicet *ablutione, ſanctificatione & iuſtificatione*.

Sed hæc expoſitio mihi nō placet, quoniam Paulus per hæc tria dicit, illos, ad quos ſcribit, eſſe liberos à peccatis, quibus antea erāt infecti: neq; meminit alicuius *non imputationis*, aut *condonationis* diſtinctæ; ergo in illis tribus comprehendit remiſſionem peccatorum. *Item*, quoniam *ablui* peccatorem à maculis peccatorum, eſt tolli ab eo id, quod habebat rationem offenſæ, & culpæ habitualis.

SECVNDO probatur hæc concluſio, quoniam in ſcriptura remiſsio peccatorū appellatur nominibus importantibus aliquid intrinſecū, & inhærens no-

C bis, & internā mutationē, ſcilicet nomine *mūdationis, ablutionis, viuificationis, ſanationis*, & ſimilibus, vt Pſal. 50. *dele iniquitatem meā*; & ſtatim *amplius laua me ab iniquitate mea, & à peccato meo mūda me*. & poſtea: *cor mundū crea in me Deus*. Iſa. 6. *ne forte videat oculis ſuis, & auribus ſuis audiat, & corde ſuo intelligat, & conuertatur, & ſanem eum*, ſcilicet data remiſsione peccatorum. ad Eph. 5. *Chriſtus dilexit eccleſiam, & ſeipſum tradidit pro ea, vt illam ſanctificaret, mundans eam lauacro aqua in verbo vita, vt exhiberet ipſe ſibi glorioſam eccleſiam, non habentem maculam aut rugam*. ad Coloſſenſes 2. *vos, cum mortui eſſetis in delictis, & præputio carnis veſtra, conuiuificauit cum illo, donans vobis omnia delicta*. hoc eſt, *conuiuificauit condonando* vobis delicta, quibus mortui eratis: quaſi *condonatio delictorum* ſit ipſa *conuiuificatio*, aut ſaltem fiat per eam: & apo. 1. *Gratia vobis & pax à Ieſu Chriſto, qui dilexit nos, & lauit nos à peccatis in ſāguine ſuo*.

TERTIO probatur teſtimonio CON. TRI. nā ſeſſ. 6. decreto de iuiſtific. c. 7. in princ. ita dicitur: *hanc diſpoſitionem, ſeu præparationem iuſtificatio ipſa*

consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio & renouatio interioris hominis. Ex quib⁹ verbis aperte colligitur, iustificationem non in sola remissione peccatorum, neque in sola innouatione interna, sed in vtraque consistere: nō enim voluit concilium docere, iustificationē non esse solā remissionem peccatorum, quia nullo modo sit remissio peccatorū, aut eā includat; sed quia non est sola remisio peccatorū, sed simul est renouatio interna; & vt hoc insinuaret, nō est vsum *sola* particula aduersatiua, sed adiunxit ei copulatiuam cum dixit: *sed & sanctificatio* &c. & statim cōcilium explicat causas huius iustificationis, quā sic docuerat constare remissione peccatorum, & renouatione interna, & dicit, causam formalē ipsius *esse iustitiam, qua donati à Deo, renouamur spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed vere iusti nominamur & sumus, iustitiam in nobis recipientes*. Quæ verba intelliguntur de iustitia siue gratia inhærente, & idem videtur definitum Can. 11. eiusdē sess. Item cap. 14. vbi traditur doctrina de lapsis, & eorum reparatione, inquit concilium, *eos, qui ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, posse rursus iustificari, cum, excitante Deo per pœnitentiæ sacramentum, merito Christi amissam gratiam recuperare procurauerint*. Et statim subdit; *hic enim iustificationis modus est lapsi reparatio*. Ex quibus bene sequitur, quod, sicut per recuperationem gratiæ lapsi iustificantur, ita etiam per eam reparentur, atque adeo liberentur à peccatis.

Et tandem probatur, quia de fide est, quædā sacramenta nouę legis esse per se instituta, vt per ea nobis conferatur remisio peccatorum: at sacramenta non sunt causę remisionis peccatorum, nisi quatenus sunt causę gratię, qua expelluntur peccata; ergo gratia est causa formalis expulsionis peccatorum.

§. 3. *Ad argumenta contrarij erroris.*

AD PRIMVM respondetur, negando antecedēs, & ad probationem respondebimus explicādo singula testimonia, eo ordine, quo proposita sunt & in PRIMO, per *iustitiam Dei*, intelligitur iustitia, nō qua ipse iustus est, sed qua nos facit iustos formaliter, & quā nobis cōmunicat vt simus iusti coram ipso: quæ dicitur *iustitia Dei*, quia nō est ex nostra præsumptione, aut ex nostris viribus, sed ex dono gratiæ Dei, vt docet AVG. to. 3. lib. de spiritu & lit. c. 9. & 28. & to. 7. lib. 3. contra duas epistolas Pelagianorum c. 7. & CONC. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione c. 7. cum vero de ista iustitia inquit Paulus, per *fidem* IESV *Christi*, &, non docet eā formaliter consistere in fide IESV Christi, hoc est in actu credendi; sed explicat modum, quo obtineri posit: quasi diceret, iustitiam illam non posse obtineri per solam legem, neque per vires naturę, sed per fidem IESV Christi; & vt explicet, qualis debeat esse *ista fides*, & quibus communicetur iustitia Dei, hoc est, an solis Iudæis, vel omnibus; subiecit: *in omnes, & super omnes, qui credunt in eum*; quasi diceret, non solum ad Iudæos, quibus lex data est, neq; solum ad gentiles, qui destituti sunt lege scripta, perueniet ista iustitia: sed ad omnes, qui credunt in eum (scilicet) Christum) hoc est, qui non quomodocunq; credunt, sed actu, cui sit adiunctus verus amor ipsius, cū voluntate firma obediendi in po-

sterū suis mandatis & vitandi peccata, atque detestandi per pœnitentiam peccata præcedentia. Et in *secundo sensus est causalis*, non enim significatur illis verbis, per *obedientiam Christi*, tanquā per formā, constitui homines iustos formaliter: sed per eā, tāquam per causam meritoriam, communicari hominibus iustitiam, qua sint formaliter iusti. Et in TERTIO per *iustitiā suam*, quę ibi distinguitur à *iustitia Dei*, non intelligitur iustitia hominibus inhærēs, quæ (vt diximus) etiam appellatur *iustitia Dei*: sed intelligitur iustitia proprijs viribus cōparata, & non habita dono & gratia Dei, ita vt de ijs, qui viribus suæ naturæ præsumunt, se posse esse iustos corā Deo, dicatur, quod *iustitia Dei non sunt subiecti*. Et in QVARTO etiā est *sensus causalis*, sicut in tertio, nā non dicitur Christus factus nobis *sapientia, iustitia & sanctificatio*, quia extrinsece dicamur sapiētes, iusti & sancti à sapiētia, iustitia & sanctitate, quæ sunt in ipso; sed quia varijs modis fuit causa, vt hæc nobis cōmunicētur & insint; fuit enim *causa exemplaris meritoria, & finalis* nostræ iustitiæ, & sanctitatis, vt declarat CONC. TRID. sess. 6. decreto de iustificat. & colligitur ex innumeris testimonijs scripturæ, quæ adduci solent in materia de merito Christi, & videri posūt apud authores sup. citatos.

NEQVE est insolens, in scriptura prędicationes istas, quæ vidētur formales, aut idēticę, debere accipi in sensu causali: vt cū Christus Io. 11. de seipso dixit Marthæ, *ego sū resurrectio & vita*, noluit significare, nos esse victuros formaliter ea vita, qua ipse viuit in cælis; aut esse resurrecturos ea resurrectione, qua ipse resurrexit: sed ipsum futurū esse nobis causā resurrectionis, & vitæ; & de Deo dixit Moyses populo suo Deutero. 30. *ipse est vita tua, & lōgitudo dierū tuorū*. Et Dauid dixit Deo Psal. 70. *Tu es sapientia mea*, & si quæras, cur Paulus ad hoc significandū vsus fuerit hoc modo loquēdi, & non potius dixerit, *qui factus est nobis causa sapientiæ, iustitiæ & sanctificationis*. RESPONDET THEOPHYLACTVS, vt largitatem doni, & exuberantiā ostenderet, perinde ac si diceret, seipsū nobis tradidit, vt essemus sancti, & iusti per iustitiam, & sanctitatem, quam Deus propter eius merita nobis cōmunicaret. Potest etiā addi *alia ratio*, scilicet, vt significaret, Christū esse totalem causam nostræ iustitię, & sanctitatis, ita vt neque lex Mosayca, neque virtus naturæ sit eius causa.

ET HOC MODO exponendum est QVINTVM testimonium, nam sensus est. eū, *qui non nouerat peccatū*, id est, qui nullū cōmiserat peccatum, sed erat totius peccati expers, *pro nobis peccatū fecit*, hoc est, hostiam pro peccato, *vt nos efficeremur iustitia Dei in ipso*, hoc est, quā Deus nobis communicaret, & infunderet; & in SEXTO sensus est, homines peruenire ad iustitiā inhęrentē, nō per legis opera, sed per fidē, aut ex fide IESV Christi: vbi nomine *fides* non significatur solus actus credēdi, sed simul cū reliquis actibus, qui, iuxta scripturę doctrinā, requirūtur ad vltimā dispositionē ad gratiā; aut per *fidem Christi* nō intelligitur ipse actus credendi, sed id, quod fide creditur, scilicet, Christū esse nostrū redēptorem, & Saluatorē; ita vt sensus sit, *scientes nō sufficere opera legis ad iustitiam*, concludimus, confugiendum esse ad Christum, tanquam ad fontem, & principium totius iustitiæ, & *nos in Christo* IESV *credidimus*, id est, accessimus per fidem ad ipsum, *vt iustificaremur ex fide Christi*, id est, vt per

ipsum, & eius merita, consequeremur iustitiam & hoc intelligi à Paulo per *fidem Christi*, quoties fidē legi, aut legem & eius opera opponit fidei, tradit FRANCISCVS SONNIVS lib. 1. demonstrationū religionis Christianæ ex verbo Dei tract. 2. c. 1. *& tandē in* VLTIMO testimonio Paulus non dixit absolute, *vt inueniar non habens iustitiam*, sed, *vt inueniar non habens meam iustitiam, quæ ex lege est*; quibus verbis non significatur absolute iustitia, quæ esset in ipso: sed tantum illa, quæ per opera legis cōparari posset; & *præterea adiecit, sed illam quæ ex fide est*, quasi diceret, sed inueniar in me habens illam *iustitiam, quæ ex fide est*, quæ etiam est iustitia Dei, & nobis intrinseca; appellat autem hanc iustitiam, *iustitiam ex fide & in fide*, *aut quia* per fidem simul cum alijs actibus, quibus disponimur, peruenimus ad eā; *aut quia* per id, quod credimus, scilicet per Christum, & eius merita, nobis confertur.

Ad confirmationem respondetur, *concedendo maiorem*, si intelligatur de correspondentia ad regulā & legem, cuius violatione auertimur à Deo, vt habet rationem finis vltimi; *& negando minorem*, si intelligatur de perfectione iustitiæ in eodem sensu, hoc est, quæ consistat in correspondentia ad legem, cuius violatione auertimur à fine vltimo; & ad probationem, dicendum est, regulam iustitiæ, quam Deus à nobis exigit pro illo statu vt simpliciter, & absolute dicamur iusti, non esse legem diuinam quoad omnes eius partes, hoc est, quoad quæcunque præcepta, siue obligent sub mortali, siue sub veniali: sed solum quoad omnes partes, quarum transgressio sufficit vt auertamur à fine vltimo, hoc est, quoad præcepta obligātia sub mortali: Neque testimonia ibi adducta aliquid probant contra hoc, nam *in primo*, quamuis Paulus per *maledictum* intelligat eum, qui supplicijs æternis futuræ vitæ addictus est: tamen non est eius sensus, esse hoc modo *maledictum* eum, qui quomodocūque non permaneret in omnibus verbis legis; sed pro ratione & grauitate declinationis à lege, ita vt si grauis fuisset declinatio, mereretur illam maledictionem, si autem leuis, non mereretur tā grauem pœnam sed puniretur mitiori pœna, infligēda à patre, vel amico; & in *secundo* Iacobus non loquitur de peccatis quotidianis, & venialibus, sed de grauioribus & mortalibus; quomodo vero dicat Iacobus de his peccatis, quod, *qui in vno offenderit factus est omnium reus*, explicat D. THO. sup. q. 73. ar. 1. ad 1. & nos de eo ibi aliquid diximus; Et in hac vita potest homo carere peccato, quod sit auersiuum à Deo tanquam à fine vltimo, siue mortale. *Neque* oppositum colligitur ex testimonio Ioānis, *quod* proculdubio intelligitur de peccatis quotidianis, & venialibus; vt constat ex sanctorum, & conciliorum expositionibus; *& eodem modo* exponenda sunt verba ecclesiast; testimonium vero Isaiæ, vt colligitur ex commentario HIERON. & ex ipso contextu, non intelligitur de iustitia Euangelica: sed de iustitia legis Mosaycæ, hoc est, de iustitia operū, quam populus Iudaïcus sibi comparabat obseruatione legis; & adhuc hoc modo intellectū non est accipiendum vt dictum in persona Isaiæ, & piorum, siqui alij in illo populo tunc erant: sed in persona prauorum, & impiorum; ita vt sensus sit, quod sicut pannus menstruatæ in quibusdā partibus nitorem retinet, & nihilominus maculis sanguinis est ita fœdatus, vt non possit in

A cōspectu hominū prodire: sic etiam opera illorum hominū, quamuis viderentur fulgere obseruantia legis, tamen maculis peccatorū sic omnia erāt polluta, vt in conspectū Dei non possent prodire. *Reliqua* etiā testimonia, in quibus dicitur, non posse hominē iustificari coram Deo, non sunt ad propositū: nā intelliguntur de homine considerato quātum ad ea, quę suis viribus facere potest, & seclusa gratia Dei, & de Deo examinante & iudicāte opera hominū solo rigore iustitiæ, & seclusa misericordia: nō quod singula opera hominū, etiam hoc posito, sint peccata, & vt talia dānanda in illo rigoroso examine, & iudicio Dei; sed quoniā nullus erit homo, qui tota vita (ita sibi relictus) careat peccato mortali, propter quod Deus agēs solo rigore iustitiæ, & nō vtēs misericordia, non possit iuste dānare ipsum; & peculiariter, in testimonijs adductis *ex psalmis*, cōsiderandus est status personæ, sub qua ibi loquitur Dauid, nā loquitur sub persona hominis peccatoris, & cōsiderantis maiestatē Dei, quem offenderat; & propterea petē is, vt non secum agat Deus rigore iustitię, sed potius misericordia: atque

B hūc affectū, & animū videntur verba illa exprimere, & propterea dicūt aliqui, omnia illa testimonia posse intelligi de iustificatione hominis, in qua eius iustitia exigatur ad perfectionē diuinæ iustitiæ, ita vt sensus sit, nō posse hominē iustificari aut apparere iustū, si iustitia eius cōparetur cum puritate diuinæ iustitiæ; & hoc peculiariter videtur significare verba adducta *ex Iob*.

Verū in ista solutione sunt duo adhuc obseruāda. *Primū* est, supponi in ea, iustitiā qua in hac vita iusti sumus, admittere secū peccata venialia, quoniā cōsistit in perfecta cōuersione ad Deum vt ad vltimū finē, quę nō tollitur per peccata venialia, quia nō auertūt à Deo vt habet rationē finis vltimi. *Alterū* est, quod, cū cōcedimus iustitiam nostram cōsistere in correspōdentia ad legē diuinā intelligimus nomine correspōdentię, nō solū opera, quibus cōformamur diuinæ legi, sed etiam habitus supernaturales, quibus sumus dispositi iuxta exigētiā legis; nō quia lex immediate, & primario obliget ad habēdū gratiā & reliquos habitus supernatura-

C les, sed quia lex dirigit nos in finem, & per habitus disponimur, tā quoad esse, quam quoad operari, sicut oportet in ordine ad eundem finem.

AD SECVNDVM respōdetur, quod cū in scriptura significatur, iustitiā Christi esse causā nostræ recōciliationis cū Deo, intelligēdū est de causa meritoria, nō autē de formali: nā causa formalis nostræ recōciliationis, sūptæ passiuè, est ipsa gratia habitualis, per quā dicimur formaliter recōciliari Deo.

AD TERTIVM respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem: & ad probationē, negandum est, non requiri aliquid aliud, præter actū diuinæ voluntatis, & satisfactionem Christi; nam vlterius requiritur terminus, siue effectus illius actus voluntatis diuinæ, scilicet, gratia habitualis, nam Deus infundendo huiusmodi gratiam condonat peccata. *Neque hoc* derogat sufficientiæ satisfactionis Christi; *quoniam* non requiritur gratia habitualis ad supplendum valorem, qui desit ipsi, sed potius ad eius applicationem, & vt terminus, siue effectus illius actus, quo Deus, respiciēdo ad Christi satisfactionem, cōdonat nobis peccata, & vt effectus ipsius satisfactionis Christi, tanquam causæ meritoriæ; quod potius est signū sufficiētiæ

ipsius satisfactionis, quæ tanta est, vt non quomodocunque sit sufficiens pro omnibus peccatis, sed ita, vt simul sit causa meritoria formæ existentis in nobis, per quam nobis condonentur peccata. A *Neque etiam* obstat, quod apud homines ad remissionem offensæ non requiratur, quod offensus producat aliquid in offensore; *quoniam* hoc prouenit ex inefficacia actus, quo homines remittunt offēsas, non enim est tam efficax, vt possit aliquid producere in eo, cui remittitur offensa; sicut etiā propter eandem rationem, actus, quo vnus homo diligit alterum, non producit aliquid in dilecto: & tamen actus, quo Deus nos diligit, producit in nobis gratiam habitualem, ratione cuius dicimur formaliter dilecti à Deo, vt explicui sup. q. 110. art. 1. Circa eandem conclusionem est

DVBIVM SECVNDVM.

Vtrum ad remissionem peccatorum ità requiratur diuina gratia, vt sine ea, etiā de potentia absoluta, non possint remitti peccata. B

§. 1. Explicatur sensus dubij. Gratia extrinseca, intrinseca, & hęc habitualis, vel actualis.

VBI AD TITVLI EXPLICATIONEM ADVERTE PRIMO, *quod nomine peccati non intelligo remissionem pœnæ* debitæ pro peccato, nam hāc nullus vnquam dubitauit posse à Deo remitti sine infusione gratiæ inhærentis peccatori neque de hoc potest esse vlla ratio dubitandi: siquidem non est aliqua connexio necessaria inter condonationem pœnæ debitæ, & infusionem gratiæ, ratione cuius connexionis non possit fieri illa cōdonatio sine hac infusione; præsertim cū, manēte in homine peccato, propter quod debetur pœna, possit per potētiam Dei absolutam remitti pœna, quia cum Deus nulla necessitate constringatur C ad puniēdum peccatores, poterit sua potentia absoluta non punire eos; sed *intelligo statum peccati*, siue peccatum habituale, à quo homo, postquam peccatū actuale transijt, habet denominari, & esse vere peccatorē; de quo quid sit, & in quo formaliter cōsistat, explicatum est in materia de peccatis, & loquor de vera remissione huius peccati, hoc est, quæ nō sit sola occultatio, vel *tectio* ipsius facta imputatione iustitiæ, aut applicatione imputatiua, vt dicūt hæretici; neque, sola *non imputatio* ad pœnā: sed perfecta ablatio, & deletio ipsius, ita vt nihil maneat in peccatore, *neque moraliter*, hoc est, secundum prudentē & moralē æstimationē, *neque physice*, hoc est secundū suam entitatem aut modū entitatis, quod vere & proprie habeat rationem peccati.

SECVNDO ADVERT. quod nomine gratiæ diuinę requisitæ ad ablationem, & deletionē illius peccati habitualis, duo possūt intelligi: *primū* est, aliquid *extrinsecum* nobis, scilicet actus quidā immanēs in Deo, quo ipse Deus peccatorē diligat in ordine ad finē supernaturalē, & acceptet ad suā amicitiā, & ad illū finē, & bona supernaturalia; qui actus merito dicitur gratia, quia per eū admittitur homo, & acceptatur ad bona supernaturalia; *alterū* est terminus, & effectus aliquis hui⁹ actus, qui in ipso peccatore recipiatur vt forma dans ei esse gratū Deo, & acceptū ad amicitiā cū eo, & ad finē supernaturalē: qui effectus merito etiā, propter eandē rationē, dicitur gratia; & quāuis in hoc dubio præcipue agendum sit de necessitate gratiæ sumptæ *secundo* modo, quoniā in hac quæstione agit D. TH. de gratia, quę est in nobis, & qua formaliter efficimur iusti, & nos de ea diximus, dubio præcedēti, esse causam formalē expulsionis peccatorū: tamen necesse est etiā aliquid dicere de gratia priori modo sūpta, quoniam alias non bene poterit explicari difficultas huius dubij, etiam vt intelligitur de gratia sumpta posteriori modo.

TERTIO ADVERT. gratiā sumptā posteriori modo: scilicet pro effectu diuinæ dilectionis, posse adhuc sumi duobus modis, *primo*, pro actu aliquo nostro, efficienter elicito à nobis cū auxilio supernaturali Dei, qui appellatur *gratia actualis*, quoniā & actus esset, & per eum in illo casu acceptaretur homo ad amicitiā Dei, & ad bona supernaturalia, *secundo* pro forma aliqua reali recepta in nobis non tamē producta à nobis efficienter, sed à solo Deo; quæ nō sit actus, sed habitus, vel habeat modū habitus, per quem nobis formaliter communicetur acceptatio ad amicitiā Dei, & ad beatitudinem supernaturalē; *siue* huiusmodi forma sit ipsa gratia gratū faciēs, *siue* alius habitus supernaturalis ab ipsa specie distinctus, *aut* aliquod accidēs supernaturale, quod in hoc habeat modū habitus, quod non sit actus productus à nostris potētijs, & hæc dicitur gratia habitualis, quoniam *vel* erit habitus, *vel* habebit modū habitus; & de ea potissimū agemus in hoc dubio: nā de gratia actuali solum dicemus, *quātum ad vnā causam*, propter quā posset esse necessaria ad expulsionē peccati, quæ est ipsi cōmunis cū gratia habituali, scilicet, esse aliquid existens & receptū in nobis, & nō extrinsecum, sicut actus Dei; *quantū ad alterā* tamē, quæ est ipsi propria, scilicet, esse actū liberū nostrū, agemus artic. sequēti, vbi D. TH. agit de necessitate motus liberi arbitrij ad impij iustificationē; & ita indifferēter disputabimus nūc de isto actu nostro, qui appellatur *gratia actualis*, siue sit libere productus à nobis, siue necessario, & cū determinatione ad vnū. Quare sensus huius dubij est *an per potentiam Dei absolutam possit fieri vera remissio, aut expulsio peccatorum, non concurrente ad eā aliqua diuina gratia, hoc est, neq; cōcurrente gratia recepta in nobis, siue per modū habitus, siue per modū actus; neq; gratia extrinseca nobis, scilicet, dilectione, qua Deus nos acceptat ad suā amicitiā, & ad supernaturalia bona: an vero nō possit fieri nisi concurrente ad eam aliqua diuina gratia.*

§. 2. Sententia Caietani, non posse remitti peccatum sine gratia, etiam de potentia Dei absoluta.

IN QVA RE inuenio tres sententias distinctas. PRIMA est asserētium, etiā per potentiā Dei absolutā, nō posse remitti peccatū sine infusione illius gratiæ habitualis, quæ appellatur gratia gratū faciens, & per quam diximus, secundum legem Dei ordinariā, fieri expulsionem peccatorū; hāc sequūtur CAIET. & CONRAD. hoc loco, CAPR. in 4. d. 1. q. 2. artic. 1. in solutionibus ad argumenta SCOTI

& DVRANDI, contra 2. conclusionem FERA. 3. A contra gentes 57. & quamuis aliqui dicant, CONRADVM & FERRARIEN. non sequi hanc sententiam, sed aliam quasi mediam inter eam, & alteram extremam (nam dicunt, eos sentire, peccatum absolute, quantum ad id, quod proprie habet rationẽ peccati, posse remitti sine gratia habituali; nõ tamẽ quantum ad reparationem omnium bonorũ, quæ quis peccando amisit) proculdubio decipiuntur, quoniã isti authores tria distinguunt in peccato, per quę dicunt peccatorem priuari tribus bonis, *primũ* est, auersio ab incommutabili bono, per quã peccator priuatur coniunctione ad ipsum; *secundum est* offensa Dei sumpta tam actiue, pro iniuria contra ipsum commissa, quatenus is, qui peccat, præfert amore suo creaturam ipsi Deo; quam passiue pro offensa, qua Deus dicitur infensus peccatori, non ordinãdo ipsum sua dilectione ad bona æterna; per quam peccator priuatur dignitate, & acceptione ad illa bona; *tertium* est reatus pœnæ, & præcipue pœnæ dãni, per quẽ priuatur peccator æterna gloria, & libertate ab æternis cruciatibus, quibus subijcitur; & quãtũ ad hoc tertiũ dicũt, posse peccatũ B remitti sine gratia habituali; nõ tamẽ quãtũ ad duo priora, in quibus ipsi constituunt propriã & essentialẽ rationem peccati; quare sine dubio sentiunt, peccatum, quantũ ad id, quod proprie peccatũ est, non posse remitti sine gratia.

PROBATAR hæc sententia PRIMO testimonijs D. TH. Nam imprimis in hoc articulo, in corpore, ita inquit: *& ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*; quod non solet dici, nisi de ijs, quę inuoluunt contradictionẽ, & ex consequẽti sunt impossibilia, etiã per respectum ad potentiã Dei absolutam; quia quicquid non inuoluit repugnantiam, & contradictionẽ, est intelligibile, & ex consequenti possibile; & in solutione ad 2. & q. 24. de verit. art. 2. ad 4. inquit, *gratiam & peccatũ respectu hominis lapsi esse immediate opposita*; sed immediate oppositorum hæc est natura, vt nulla potentia possit vnum eorum expelli à subiecto; nisi altero introducto: vt patet in lumine & tenebris, & in cęcitate & visu; ergo iuxta sententiã D. TH. nõ potest fieri, etiam per potentiam Dei absolutam, expulsio C peccati sine introductione gratiæ habitualis. Et supra q. 109. art. 7. dicit, *peccatum, quantum ad maculam, non posse remitti sine gratia, quoniam macula consistit in priuatione decoris gratiæ*, vbi satis insinuat, se loqui etiam per respectũ ad potentiam Dei absolutam, quia priuatio, etiam per potentiam Dei absolutam, non potest tolli, nisi introducatur forma opposita, vt tenebrę nõ possũt expelli sine lumine.

SECVNDO *probatur* ratione D. THO. in hoc art. quæ talis est: non potest, etiã de potẽtia Dei absoluta, remitti peccatũ, nisi Deus diligat peccatorẽ; ergo neque sine infusione gratiæ habitualis; *antecedens* patet quia peccatũ est offensã Dei, & offẽsa nõ remittitur, nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offẽsori: at hæc pax in Deo nõ potest cõsistere in alio, quãin dilectione, qua ipse diligat peccatorẽ; ergo vt Deus alicui remittat peccatũ, necesse est, quod diligat eũ; & *consequentia* probatur, *tum quia* gratia habitualis est terminus dilectionis, qua Deus diligit nos, & inseparabilis ab ea, quoniã dilectio Dei hoc habet peculiare, quod sit efficax, & producat bonitatẽ, ad quã terminatur (vt probat D. TH. sup. q. 110. art. 1.) *tũ etiã quia*, quãdo Deus remittit peccatũ, incipit de nouo diligere peccatorẽ, quem antea non diligebat, & non quia incipiat tunc esse actus, quo diligit, quoniam est æternus; ergo quia incipit terminus eius, vel effectus.

TERTIO peccatũ habituale consistit formaliter in priuatione gratię gratũ facientis: ergo neque per potentiam Dei absolutam potest auferri sine infusione huiusmodi gratię; *consequẽtia* videtur euidẽs, quia nulla potentia fieri potest, vt priuatio auferatur à subiecto, nisi introducta forma opposita; vt nulla potentia possunt expelli tenebræ ab aëre nisi introducto lumine; neq; cæcitas potest auferri ab oculo nisi posito visu; & *antecedẽs* probatur tripliciter. *Primò* quoniã peccatũ habituale appellatur à Theologis *macula animæ*, inquãtũ importat priuationem pulchritudinis, nitoris, & luminis ipsius animæ: cõstat autẽ pulchritudinem & nitorẽ, atq; lumen animæ, esse ipsam gratiam habitualẽ. *Secũdò* peccatum habituale non consistit formaliter in aliquo positiuo, sed in priuatione alicuius formæ debitæ inesse: at nulla forma est debita inesse peccatori, præter gratiam; cuius signum est, quod ipsa sola, & præcise posita in eo, nõ deest ei aliqua forma debita inesse; ergo peccatum habituale consistit formaliter in priuatione gratiæ habitualis. *Tertiò* quia peccatum habituale personale est simile peccato originali; sed originale consistit in priuatione gratiæ habitualis, quia consistit in priuatione rectitudinis debitæ inesse, & nulla alia rectitudo est debita inesse puero, in quo est peccatum originale, quàm rectitudo gratię habitualis, quia puer non est capax alterius rectitudinis; ergo etiam peccatũ habituale personale consistit in priuatione gratiæ habitualis.

Confirmatur, quoniam peccatum habituale cõsistit in priuatione rectitudinis, & iustitiæ habitualis debitæ inesse homini, quia est quædã obliquitas, & iniustitia habitualis, ergo per nullã potẽtiam potest auferri ab homine, nisi posita in homine rectitudine, & iustitia habituali opposita; at in nobis nulla est rectitudo, & iustitia habitualis, præter gratiã iustificantem, vt videtur definitum in CONC. TRID. sess. 6. decreto de iustificat. c. 6. vbi dicitur, *causam formalem nostræ iustitiæ esse gratiam nobis inhærentem*, ergo per nullam potentiam potest expelli peccatum sine infusione gratiæ habitualis.

QVARTO in homine ordinato in finem supernaturalem peccatum & gratia habitualis sunt immediate opposita: ergo in eo per nullam potentiam potest auferri peccatum sine infusione gratiæ habitualis; *consequentia* est euidens, quoniam hæc est natura immediate oppositorũ, vt non possit vnum auferri nisi posito altero, & propterea appellantur immediate opposita, quia carent medio respectu sui subiecti, ita vt necesse sit alterum eorum esse in eo; & *antecedens* probatur, quia in homine ordinato in finem supernaturalẽ peccatum continet tria, quæ opponuntur priuatiue, & ex consequenti immediate gratiæ habituali. *Primum* est, auersio habitualis à Deo, vt est obiectũ charitatis; nam sicut peccatũ actuale continet auersionẽ actualẽ, vel est ipsa auersio actualis à Deo, vt est obiectũ charitatis: ita peccatum habituale continebit auersionem habitualem ab eodem obiecto, derelictã ex actuali. *Secundum* est, carentia acceptationis ad amicitiã Dei, & ad beatitudinẽ ęternam. *Tertium* est, reatus

pœnæ æternæ, præſertim quantum ad pœnam dãni; *Quod* autem iſta tria in homine, de quo loquimur, opponantur priuatiue gratiæ habituali, probatur; *nam imprimis auerſio à Deo* vt eſt obiectũ charitatis, habet rationem priuationis, quia importat negationem conuerſionis ad idem obiectũ, in ſubiecto, cui eſt debita conuerſio, ratione eleuationis & ordinationis in finem ſupernaturalem; & huic auerſioni opponitur, tãquam forma, conuerſio habitualis ad Deum, vt eſt obiectum charitatis, quæ conuerſio eſt effectus formalis ipſius charitatis, & gratiæ habitualis; *Item carentia acceptationis* ad beatitudinem in homine iſto non eſt pura negatio, ſicut in homine condito in puris naturalibus; ſed habet rationẽ priuationis, quia eſt negatio acceptationis debitæ conuenire ſubiecto hic & nunc &c. & huic carentiæ opponitur tanquam forma acceptatio ad illa bona, quæ eſt effectus formalis gratiæ habitualis, vt videtur colligi ex ijs, quæ cũ D. Th. dixi ſupra q. 110. art. 1. & ex eo, quod non poterit explicari, quid aliud ſit primarius effectus formalis huius formæ *& tandem reatus pœnæ* damni eſt obligatio, aut dignitas carendi beatitudine ſupernaturali, nõ quidem merè negatiuè, ſed priuatiue, quia eſt in ſubiecto eleuato, & ordinato ad beatitudinẽ iſtam, atq; adeo ratione termini cẽſetur habere modũ priuationis, & eſt veluti quędã priuatio in radice; & huic priuationi opponitur, tanquã forma acceptatio ad eandem beatitudinẽ, quę (vt modo dicebamus) eſt effectus formalis gratiæ habitualis.

Confirmatur, quia in homine iſto nõ poteſt tolli peccatũ, niſi auferatur offẽſa, qua Deus odio habet peccatorem, & eſt inſenſus ipſi, in quantũ non acceptat eum ad ſuam amicitiã, & ad bona æterna: ergo neque ſine infuſione gratiæ habitualis; *antecedens* patet, quoniam aliàs homo, poſtquam ei condonatum eſſet peccatum, poſſet eſſe non acceptus priuatiue ad amicitiã Dei, & bona ſupernaturalia; & *conſequentia* probatur quoniam non acceptatio priuatiua non poteſt tolli, niſi per acceptationem, poſitiuã, quæ eſt effectus formalis gratiæ, vt in hoc argumento dicebam.

§. 3. *Sententia aſſerens poſſe remitti ſine gratia habituali, non tamen ſine aliqua gratia intrinſeca.*

Secunda sententia eſt eorum, qui dicũt, per potentiam Dei abſolutam poſſe remitti peccatũ ſine gratia habituali, non tamẽ ſine aliqua gratia diuina intrinſeca ei, cui remittitur peccatũ, *ſiue* ſit actus elicitus ab ipſo cum auxilio ſupernaturali, *ſiue* forma aliqua, aut modus accidentalis à Deo productus in ipſo, & inhærens ipſi. Hanc ſententiã ſequũtur aliqui ex recentioribus Thomiſtis, & referſit pro ea Sotus lib. 2. de natura & gratia c. 18. quoniam inquit, non poſſe, etiam per potentiã Dei abſolutam, remitti peccatum ſine gratia, non quatenus eſt qualitas, ſed quatenus formaliter eſt gratia. Sed Sotus ibi expreſſe dicit, ſe per gratiam formaliter ſumptam intelligere diuinam dilectionem, qua Deus nos admittit ad ſuam amicitiam, & ad ſua *bona* & non loquitur de gratia, quæ ſit accidens receptum in nobis; Fundamenta huius ſentẽtiæ, *quantum ad priorem* eius partem, ſcilicet, poſſe per potentiam Dei abſolutam remitti peccata ſine gratia habituali, adducemus poſtea. Quantum ad

A *poſteriorem* vero partem, ſcilicet, non poſſe remitti ſine aliqua gratia diuina intrinſeca ei, cui remittitur, poteſt probari, *imprimis* tribus vltimis argumentis factis pro præcedenti ſententia, quæ ad hoc probandum ſunt magis efficacia; nam *ſecundum* ſolum probat, requiri terminum aliquẽ productum per diuinam dilectionem in ipſo, cui remittitur peccatum, non tamen determinate hunc terminum debere eſſe proprie habitum; & *tertium* ſolum probat, requiri ad ablationem peccati aliquem nitorem, & aliquam formam poſitiuam, & aliquam rectitudinem in eo, à quo aufertur peccatum; non tamen requiri proprie habitum, & non ſufficere actum, aut formam aliquam, vel modum accidentalem, cui conueniat eſſe nitorem animæ, & formam, atque rectitudinem debitam ineſſe ipſi; & tandem *vltimum* argumentum ſolum probat, requiri conuerſionem in vltimum finem ſupernaturalem intrinſecam ei, cui remittitur peccatum, & acceptationem ad amicitiam Dei, & bona æterna; non tamen, quod ad hæc non ſufficiat actus aliquis, aut forma accidentalis, quæ non ſit

B proprie habitus, aut aliquis modus accidentalis.

Secundo, probatur hæc ſententia, quoniam, cum alicui remittitur peccatum, fit tranſitus à cõtradictorio in contradictorium, tam ex parte eius, quam ex parte Dei: nam ipſe antea erat odio habitus, ſaltem negatiue (quod ſufficit ad contradictionem) & ſimiliter Deus antea odio habebat peccatorem, & erat ei infeſtus; & remiſſo peccato non proſequitur ipſum odio; ergo neceſſe eſt, quod interueniat aliqua mutatio, quia nõ poteſt fieri tranſitus à contradictorio in cõtradictorium ſi res eodem modo, & omnino im mutatæ maneant, ſiquidem ab eo quod res eſt, vel non eſt, propoſitio dicitur vera vel falſa: at ex parte Dei non poteſt interuenire aliqua mutatio, quoniã eſt omnino im mutabilis, ergo neceſſe eſt quod interueniat ex parte hominis, cui remittitur peccatum; ſed homo in iſto caſu non poteſt mutari, niſi recipiendo aliquid reale, quod antea non habebat, quoniam alias habebit ſe quantum ad omnia, quæ in ipſo ſunt, eodem modo, atque prius, cum nihil ſit ipſi detractum, neque additum, & mutari eſt aliter ſe habere

C nunc, quàm prius; ergo neceſſe eſt ad remiſſionem peccati, eum, cui remittitur, habere aliquid reale in ſeipſo, quod antea non habebat, ſiue illud ſit actus, ſiue forma, aut modus accidentalis.

Tertio, peccatum habituale eſt priuatio rectitudinis, & iuſtitiæ, non ſolum naturalis, ſed etiam ſupernaturalis: ergo non poteſt expelli, niſi introducta aliqua rectitudine ſupernaturali, quia (vt ſæpe dixi) priuatio per nullam potentiam poteſt auferri, niſi poſita forma, cui opponitur: at rectitudo ſupernaturalis neceſſario debet eſſe aliquid diſtinctum ab entitate naturali eius, cui remittitur peccatum, ſiue tanquam actus, ſiue tanquam forma, aut modus accidentalis, quoniam alias per propriam entitatem naturalem poſſet aliquis habere rectitudinem ſupernaturalem; ergo ſine aliquo iſtorum non poteſt etiam per potentiam Dei abſolutam, remitti peccatum.

§. 4. *Sententia asserens posse sine intrinseca gratia remitti peccatum, non tamen sine extrinseca.*

TERTIA SENTENTIA est aliorum, qui dicunt, posse per potentiam Dei absolutam remitti peccatum *sine omni gratia intrinseca* ei, cui remittitur, aut recepta in eo, siue per modum habitus, aut actus, vel formæ, aut modi accidentalis; *non tamen sine gratia extrinseca*, hoc est, sine diuina dilectione, qua Deus eum, cui remittitur peccatum, acceptet ad suam amicitiam, & ad beatitudinem æternam. Hanc sententiam sequitur SOTVS loco citato; & fundamenta eius *quoad priorem* partem adducemus postea; & *quoad posteriorem* potest probari *secundo* argumento, & *vltimo* ex ijs quæ proposita sunt pro prima sententia; nam *in secundo* probatur, requiri ad remissionem peccati, quod Deus diligat peccatorem; & in *vltimo*, quod acceptet eum ad suam amicitiam, & ad beatitudinem supernaturalem: hoc autem fit per actum diuinæ dilectionis.

VLTIMA SENTENTIA est eorum, qui dicunt, posse per potentiam Dei absolutam remitti peccatum sine gratia, tam intrinseca ei, cui remittitur, quam extrinseca. Itaque dicunt, posse Deum remittere alicui peccatum, quamuis nullum habitum, neque actum, aut formam, vel modum accidentalem ei infundat; neque acceptet eum extrinsecè (hoc est, solo actu immanente in ipso Deo) ad suam amicitiam, & ad beatitudinem supernaturalem. Hanc sententiam sequitur SCOTVS in 4. d. 1. q. 6. §. *contra istam opinionem* & §. *ad argumenta pro opinione præcedenti*. Vbi expressè dicit, posse Deum remittere alicui peccatum sine infusione gratiæ habitualis, aut alicuius accidentis realis, & sine acceptatione ad suam amicitiam, & ad beatitudinem supernaturalem, & relinquendo eum; ac si conditus fuisset in puris naturalibus. & d. 16. q. 2. §. *respondeo*, vbi inquit, infusionem gratiæ, & remissionem, siue expulsionem peccati, esse duas mutationes, non quidem ambas reales, sed *illam* positiuam & realem, & *istam* priuatiuam, & non solum *illam* posse fieri sine *ista*, vt in Angelis & primis parentibus; sed etiam è conuerso *istam* sine *illa*, *per* potentiam Dei absolutam, sine vlla mutatione reali ipsius peccatoris. SCOTVM sequuntur aliqui ex nominalibus & expressius GABRIEL in 4. d. 14. q. 1. art. 1. notab. 3. *fundamenta* huius sententiæ adducam postea, præter illud, in quo supponit SCOTVS, non esse aliud remitti peccatum, quàm non imputari ad pœnam, aut tolli reatum pœnæ; nam hoc fundamentum est falsum, & non potest conuenire cum eo, quod in materia de peccatis dixi, scilicet, peccatum habituale, quod aufertur cum peccatum remittitur, non consistere in extrinseca imputatione ad pœnam, neque in reatu ad pœnam existente aliquo modo in ipso peccatore (hoc est aut physice aut moraliter) sed in aliquo præsupposito ipsi reatui, & existente etiam in peccatore; quia ex hoc benè sequitur, remissionem peccati non consistere formaliter in ablatione reatus, sed in ablatione eius, quod præsupponitur reatui: quamuis ex ablatione reatus inferatur à posteriori ablatio illius.

A PRO SOLVTIONE huius dubij ADVERTE PRIMO, posse intelligi de homine constituto in puris naturalibus; aut in statu naturæ integræ sine gratia supernaturali; & de homine ordinato, & eleuato in finem supernaturalem per gratiam.

SECVNDO ADVERTE, supponi ab omnibus vt certum, loquendo de vtroque homine, non posse remitti peccatum, etiam per potentiam Dei absolutam, nisi interueniente liberalitate Dei, qua Deus liberaliter condonet peccatum: quia cum homo non possit satisfacere pro iniuria Deo irrogata, necesse est, Deum vti liberalitate, cum remittit peccata, quia non potest fieri remissio offensæ ex iustitia, cùm ex parte offensoris non offertur digna satisfactio. *Verum* nomine gratiæ diuinę in hoc dubio non intelligimus hanc liberalitatem, quæ solum excludit debitum iustitiæ, & potest intelligi sine extensione ad communicationem bonorum spiritualium, vel ad acceptationem ad eas; sed liberalitatem, quæ ad hanc communicationem & acceptationem extendatur.

B §. 5. *Homini in puris naturalibus potuisset remitti peccatum sine omni gratia intrinseca & extrinseca.*

PRIMA CONCLVSIO: *homini condito in puris naturalibus posset Deus remittere peccatum, sine vlla gratia, tam intrinseca, quàm extrinseca*, hoc est, sine acceptatione ad amicitiam supernaturalem cū Deo, & ad beatitudinem æternam: siue per huiusmodi acceptationem intelligatur aliquid infusum peccatori, quo dicatur acceptus, siue solus actus Dei acceptantis. Hanc conclusionem negant aliqui ex recentioribus Thomistis, & dicunt, se in eo sequi CAIETANVM sed CAIETANVS nihil tale dicit, nam quamuis dicat in homine condito in naturalibus post lapsum opponi immediate peccatum & gratiam, & non posse tolli peccatum sine infusione gratiæ: tamen per hominem conditum in naturalibus, intelligit hominem sine gratia habituali; non tamen sine ordinatione & eleuatione ad finem supernaturalem, & sine præceptis super-
C naturalibus; imo expressè vtitur exemplo hominis, qui esset conditus in naturalibus, & peccaret cōtra præcepta fidei; Et probatur

PRIMO, quoniam alias impossibilis esset remissio peccatorum respectu hominis conditi in puris naturalibus, & manentis in eo statu: probatur sequela, quoniam per acceptationem ad amicitiam supernaturalem cum Deo, & ad beatitudinem æternam, (quæ iuxta oppositam sententiam esset necessaria ad remissionem peccati) educeretur homo à statu puræ naturæ, & constitueretur in statu gratiæ.

Confirmatur, quoniam alias etiam sequeretur, hominem, cuius vita in illo statu per aliquod tempus longum duraret, futurum esse necessario miserum, & non posse consequi suum finem naturalem: probatur sequela, quoniam homo conditus in puris naturalibus non posset diu vitare omnia peccata mortalia, & postquam laberetur in aliquod, non haberet remedium, quo posset ab eo resurgere.

Dices, sufficere ad vitandum hoc inconueniens,

quod

quod homo ille posset per gratiam Dei resurgere à peccato.

Sed contra tum quia homini manenti in illo statu impossibile esset habere gratiam, *tum etiam quia*, quamuis Deus posset vti gratia cum illo homine, tamen, vt ipse ratione gratiæ diceretur posse resurgere à peccato, necesse esset, quod, cum prouidentia respondente illi statui, haberet aliquam connexionem collatio gratiæ; quod tamen dici non potest, quoniam prouidentia illa esset pure naturalis, & non extenderetur ad ea, quæ pertinerēt ad ordinem gratiæ; de quo dixi plura in principio huius materiæ & supra q. 109. art. 6.

SECVNDO, peccatum ab homine in illo statu commissum *neque* tolleret aliquod bonum, ad cuius reparationem esset gratia necessaria; *neque* relinqueret aliquod malum, ad cuius deletionem, aut expulsionem, gratia esset necessaria; ergo bene posset remitti sine gratia; *consequentia* patet, quia gratia solum potest esse necessaria ad remissionem peccati, *vel* propter reparationem boni, quod destruxit; *vel* propter expulsionem mali, quod induxit, & *antecedens* probatur, quia cum homo in illo statu non esset ordinatus ad bona supernaturalia, neque ad finem supernaturalem, non priuaretur per peccatum bono aliquo supernaturali, aut acceptatione ad ipsum; neque contraheret auersionem, aut de ordinationem à fine supernaturali.

Confirmatur, quoniam homo in illo statu non peccaret contra Deum; vt est author & finis gratiæ, & bonorum supernaturalium, sed solum quatenus est author & finis naturæ: ergo posset Deus per prouidentiā, quæ ipsi conuenit præcise, quatenus est author, & finis naturæ, statuere modum, quo ei remitteret peccatum, *vel* liberaliter condonando ipsum, *vel* simul exigendo ab eo per modum compēsationis eam conuersionem, quam viribus naturæ posset præstare: *antecedens* patet, quoniam homo in illo statu non esset ordinatus in Deum quatenus est finis, & author gratiæ: ergo suum peccatum non esset offensiuum Dei considerati secundum istam rationem, quoniam respectu talis hominis ita se haberet Deus consideratus secundum illam rationem, ac si non esset, aut ipsi nō cōueniret illa ratio; & *consequentia* probatur, quoniam alias euidentia naturalis non esset perfecta, & sufficiens ad perducendum hominem in finem, ad quem per eam ordinatur, nisi adiungatur prouidentia supernaturalis, per quam remoueantur impedimenta peccatorum.

SED CONTRA conclusionem hanc obijcitur *primo*, quoniam homo in illo statu, peccando mortaliter, auerteretur ab vltimo fine, non solum naturali, sed etiam supernaturali: ergo non posset ei remitti peccatum sine conuersione in eundem finem supernaturalem, atque adeo sine gratia; probatur antecedens, *tum quia* homo ille post peccatum non maneret conuersus in finem supernaturalem: ergo maneret auersus ab eo, quia inter ista duo in homine lapso non datur medium; *tum etiam quia* homo ille post peccatum non posset conuerti in Deum finem supernaturalem, nisi ablato peccato: ergo peccatum in eo importaret auersionem à Deo, vt est finis supernaturalis: quia sola auersio à fine est incompossibilis cum conuersione ad ipsū; & ita peccata venialia, quia non auertant à fine vltimo, possunt esse simul cum conuersione ad ipsū.

Confirmatur, quoniam homo in illo statu peccādo mortaliter poneret obicem diuinę amicitiæ, & efficeretur indignus diuina amicitia: ergo non posset deleri hoc peccatum, nisi ablata huiusmodi indignitate; sed ista indignitas non posset tolli, nisi per dignitatem, & acceptationem supernaturalem; ergo non posset deleri peccatum sine gratia.

Secundo quando homini illi remitteretur Peccatum, fieret transitus à contradictorio in contradictorium, tam ex parte ipsius, quam ex parte Dei: quoniam ipse ante remissionem esset dignus odio diuino, & reipsa Deus eum odio prosequeretur; & non post remissionem: ergo necesse esset, quod interueniret aliqua mutatio, quia non fit transitus à cōtradictorio in contradictorium sine aliqua mutatione; at huiusmodi mutatio non posset fieri in Deo, qui est omnino immutabilis: ergo deberet fieri in ipso homine, & ex consequenti necessaria esset aliqua immutatio, & renouatio interna, quæ esset quædam gratia ad remissionem illius peccati.

TERTIO, si peccatum mortale, commissum ab homine constituto in puris naturalibus, posset ei remitti sine gratia, sequeretur, etiam nunc de facto remitti peccatum sine gratia hominibus, qui ita peccant mortaliter, vt habeant ignorantiam inuincibilem finis supernaturalis: probatur sequela, *tum quoniam*, qui ita peccant, non magis offendūt Deum, vt est finis supernaturalis, quàm si essent in puris naturalibus, cum inuincibiliter eum ignorāt, *tum etiam quia* peccatum, quod ab istis committitur, non magis destruit bonum, ad cuius reparationem requiratur gratia; aut inducit malum, ad cuius expulsionem sit necessaria gratia, quam peccatum commissum ab homine constituto in puris naturalibus; siquidem non magis priuat rectitudine supernaturali, aut acceptatione ad bona supernaturalia, neque magis inducit auersionem à fine supernaturali.

Et confirmatur quia vtrumq; peccatum tantum priuat rectitudine naturali, & non supernaturali; ergo vtrumque potest sufficienter auferri, posita rectitudine naturali, sine supernaturali; & ex consequenti, sine gratia: patet consequentia, quia quęcunque priuatio sufficienter aufertur per formam oppositam.

AD PRIMVM HORVM respondetur negando antecedens, & *ad primam probationem* dicendum est, quod homo in illo casu, neque esset conuersus ad finem supernaturalem, neque auersus ab eo priuatiue, sed solum negatiue, hoc est, non conuersus: cùm vero dicitur, non dari medium respectu hominis lapsi inter conuersum in finem supernaturalem, & auersum ab eo; si loquamur de auersio priuatiue, non solet intelligi respectu hominis cōstituti in puris naturalibus, sed respectu hominis eleuati, & ordinati in finem supernaturalem; & adhuc respectu istius, non est vniuersaliter verum, sed solum secundum potentiam Dei ordinariam; nam per potentiam eius absolutam bene potest fieri, vt homo eleuatus, & ordinatus in finem supernaturalem, neque sit conuersus in ipsum positiue, neque auersus ab eo priuatiue, vt postea dicemus; & ad *secundam probationem*, dicendum est, quod quamuis ille post peccatum non posset conuerti in finem supernaturalem, nisi ablato pecca-

A to: non inde sequitur, peccatum in ipso importare formalem auersionem priuatiuam à Deo, vt est finis supernaturalis: quia côuersio in finem supernaturalem non solum impeditur per auersionem ab eodem fine, sed etiam per auersionem à fine naturali, quatenus per hanc aufertur conuersio in finem naturalem, quæ, tanquam fundamentum, requiritur ad conuersionem in finem supernaturalem, quia rectitudo gratiæ supponit rectitudinem naturæ. *Neque ex eo*, quod auersio à fine naturali impediat hoc modo côuersionem in finem supernaturalem, sequitur, quod non possit tolli sine ea; *nam ad* ablationem priuationis eius perfectionis, quæ se habet vt fundamentum alterius maioris & superioris perfectionis, sufficit positio inferioris perfectionis, quamuis non ponatur superior. *Neq;* per hoc volo concedere, requiri conuersionem positiuam inhærentem in finem ad ablationem peccati, quod importat auersionem ab ipso; *sed eo* supposito (quoniam de eo est postea agendum) & vt magis ostendatur vis argumenti, dissolui ita ipsum.

B *Et ex his* patet solutio ad confirmationem, nam ille obex & illa indignitas, non opponitur immediate amicitiæ supernaturali cum Deo: sed tāquam remotio fundamenti, quod ad eam requiritur, scilicet, rectitudinis in ordine ad finem naturæ; quoniam amicitia supernaturalis cum Deo supponit in homine istam rectitudinem; & ideo falsum est, illam indignitatem non posse tolli, nisi per dignitatem & acceptionem supernaturalem.

Ad secundum quamuis posset negari, non posse fieri transitum à contradictorio in contradictoriū sine mutatione aliqua positiua, aut saltem physica, (vt postea explicabo) tamen, vt constet, quam vim habeat argumentum istud contra conclusionem, respondetur aliter, concedendo, requiri mutationem aliquam in ipso homine ad remissionem peccati, de quo loquimur, & negādo sequi ex hoc, requiri etiam gratiam diuinam: quoniam mutatio ista posset esse actus aliquis elicitus ab homine viribus suæ naturæ, & acceptatus à Deo per modum compensationis, vbi nulla interueniret gratia supernaturalis, nam neque actus esset eius effectus, C sed naturæ, cum concursu Dei naturali; neque acceptatio quamuis esset gratuita, id est, non debita, esset gratia supernaturalis, cum per eam non acceptaretur actus, aut homo ad aliquem effectum supernaturalem.

Ad tertium, respondetur, distinguendo consequens, *si enim sit eius sensus*, posse per potentiā Dei absolutam sine gratia remitti peccatum homini, qui in hoc statu peccat cum ignorantia inuincibili finis supernaturalis, concedenda est sequela, & hoc probatur satis efficaciter illo argumento: *si tamen sensus sit*, etiam de facto, & secundum legem ordinariam remitti sine gratia peccatum homini, qui in hoc statu peccat mortaliter cum illa ignorantia, neganda est sequela, neque contra hoc sunt efficaces eius probationes: quoniam ex æqualitate illa inter peccatum commissum ab homine in puris naturalibus, & peccatum hoc, de quo loquimur, solum colligitur, nihil esse, ratione cuius repugnet remitti vnum, magis, quam alterum, sine gratia supernaturali; non tamen, Deum instituisse secundum legem ordinariam, & de facto, remittere sine gratia hoc peccatum, de quo loquimur, sicut remitteret peccatum commissum ab homine in puris naturalibus.

Et si quæras, cur non instituerit Deus secundum legem ordinariam remittere sine gratia peccatum istud, de quo loquimur? *respondetur*, sufficere voluntatem suam, de qua nobis constat ex scriptura, & definitionibus ecclesię; & huius voluntatis possumus nos assignare tres rationes: *Prima* est, hominem in hoc statu esse eleuatum ad consequendum finem supernaturalem per media supernaturalia, ita vt, non nisi culpa sua amittat eum: nam propterea merito statuit Deus, non remittere ei peccatum, nisi infundendo gratiam, qua sit intrinsece proportionatus, & acceptatus ad illum finem; *Secunda* est, Deum posse exigere ab homine aliquam conuersionem ad ipsum, vt remittat ei peccatum: & in hoc statu merito exigere conuersionem supernaturalem, quoniam est magis proportionata dignitati status, & ipse omnibus confert sufficiens auxilium gratiæ, quo possunt eam habere; *Tertia* est, hominem, qui modo peccat cū ignorantia inuincibili finis supernaturalis, esse auersum etiam à fine supernaturali, saltem ratione peccati originalis; & auersionem vnius peccati, aut non posse auferri, aut non esse auferendam, sine auersione alterius: nam propterea Deus statuit, non remittere peccatum posterius, de quo loquimur, nisi infundendo gratiam, qua tollatur auersio peccati originalis.

§. 6. *Homini eleuato potest sine gratia habituali remitti peccatum, & restitui conuersio in Deum, & acceptatio ad amicitiam supernaturalem.*

SECVNDA CONCLVSIO, *homini ordinato, & eleuato ad finem supernaturalem, potest, per potentiam Dei absolutam, remitti peccatum sine gratia habituali: non solum ita, vt tollatur id, in quo formaliter consistit peccatum habituale, sed etiam ita, vt restituatur conuersio intrinseca homini ad finem supernaturalem, & acceptatio ad amicitiam Dei, & ad beatitudinem æternam*. In hac conclusione conueniunt omnes, præter authores citatos pro prima sententia; & ad eius explicationem, & probationem

SVPPONENDVM EST PRIMO in peccato habituali posse distingui duo, scilicet id, in quo ipsum peccatum formaliter consistit, & priuationem bonorum, quę antea erant in anima, quam habet annexam & cōiunctam; nam sicut homo ante peccatum erat per gratiam intrinsece conuersus in finem supernaturalem, & acceptus ad amicitiam Dei, & ad beatitudinem æternam: ita post peccatum est priuatus conuersione intrinseca in finem supernaturalem, & acceptatione etiam intrinseca ad amicitiam Dei. Quare sensus nostrę conclusionis est, per potentiam Dei absolutam, non solum posse tolli *primum* sine gratia habituali, sed etiam *secundum* scilicet priuationem illius conuersionis, & acceptationis; ita vt homo maneat liber à peccato, & intrinsece conuersus in finem supernaturalem, & acceptus ad amicitiam Dei, & ad beatitudinem.

SECVNDO SVPPONENDVM est, nos non negare, fieri

re, fieri hoc conuenientius naturis rerum per infusionem gratiæ habitualis: sed solũ explicare, quid possit fieri per potentiam Dei absolutam.

His suppositis probatur PRIMA PARS conclusionis, quia in eo nulla est implicatio contradictionis: ergo non est denegandum diuinæ potentiæ; nam solum dicimus esse impossibile respectu potentiæ Dei absolute id, quod inuoluit contradictionem; probatur *antecedens*, quia si aliqua esset implicatio, maxime, peccatum habituale cõsistere formaliter in ipsa priuatione gratiæ habitualis & implicare contradictionem, tolli priuationem nisi per formam ei oppositam: at hæc ratio supponit falsum, nam (vt probaui in materia de peccatis) peccatum habituale non consistit formaliter in priuatione gratiæ habitualis, sed in deordinatione habituali, & priuatione conformitatis ad legem, quæ præsupponitur ipsi priuationi gratię.

Confirmatur primo quia priuatio gratiæ non potest habere rationem culpæ, nisi quatenus est voluntaria: sed potest fieri à Deo sine infusione gratię habitualis, quod priuatio gratiæ non sit voluntaria; ergo etiam potest fieri ab ipso sine infusione gratiæ, quod non maneat in homine id, quod formaliter habet rationem peccati; *maior* patet, *tum quoniam* nihil habet rationem peccati, nisi sit voluntarium, *tum etiam quia* priuatio gratiæ, quatenus non est voluntaria peccati, potius habet rationem pœnæ, & est à Deo; & *minor* probatur, quia *primo* posset priuatio gratiæ fieri inuoluntaria per actum aliquem oblatum per modum compensationis, ex parte eius, qui peccauit, & acceptatum à Deo, quantum ad remissionem offensæ; & *secundo* sine vllo actu ex parte peccatoris, sed per solam remissionem & condonationem Dei, qua fieret, vt priuatio, quæ antea imputabatur moraliter ipsi peccatori, non amplius imputetur ei; vt explicabo in conclusione sequenti.

Confirmatur secundo quia per potentiam Dei absolutam, non solum potest fieri sine infusione gratiæ habitualis, quod priuatio gratiæ non sit voluntaria, sed etiam quod non habeat rationem priuationis, sed puræ negationis: ergo etiam potest fieri per eandem potẽtiam, quod non habeat rationem peccati, probatur *antecedens*, quia homo cum auxilio supernaturali, & sine gratia habituali, potest elicere actum supernaturalis dilectionis, & contritionis; in compensationem pro offensa; & Deus per potentiam suam absolutam potest sine infusione gratiæ habitualis acceptare huiusmodi compensationem, quantum ad remissionem offẽsæ, quia in his nulla est repugnantia; ergo etiam potest Deus per potentiam suam absolutam sine infusione gratiæ habitualis reconciliare sibi peccatorem, ita vt non amplius maneat infensus peccatori, neque habeat ipsum odio, quoniam ad hoc ordinatur acceptatio compensationis pro offensa; at hoc facto, impossibile est, priuationem gratiæ habere rationem priuationis; quia non est in homine debitum habendi eam, cum sine sua culpa, aut indignitate, non infundatur; sicut, si Deus vtẽs sua potentia absoluta non conseruaret gratiam habitualem in iusto, cum dormit, & nullo modo peccat; ergo per potentiam Dei absolutam potest fieri, sine infusione gratię habitualis, quod eius priuatio non habeat rationem priuationis.

Sed obijcies, quia etiam per potentiam Dei absolutam non potest fieri, quod priuatio formę positiuæ non habeat rationem priuationis, nisi introducta forma opposita: vt, non potest fieri, quod cæcitas, aut surditas non habeat rationem priuationis, nisi restituto visu, aut auditu; ergo idem dicendum est de priuatione gratiæ habitualis.

Ad hoc respondent *aliqui*, gratiam posse considerari duobus modis, scilicet *materialiter*, hoc est in esse qualitatis, & habitus; & *formaliter*, hoc est in esse gratiæ, siue quatenus formaliter facit hominem gratum Deo, & acceptum ad eius amicitiam, & ad beatitudinem supernaturalem; & vt carentia qualitatis, aut habitus, nõ habeat rationem priuationis gratię, dicunt, sufficere restitutionem gratiæ in esse gratiæ, hoc est, hominem fieri gratum Deo, & acceptum ad eius amicitiam, etiam si non fiat gratus per habitum inhærentem, sed per actum, aut per modum aliquem accidentalem sibi infusum à Deo, imo & per solum actum Dei diligẽtis ipsum, & acceptantis ad suam amicitiam.

Sed hæc solutio mihi non placet, quia in hac qualitate, quę dicitur gratia gratum faciens, ratio qualitatis, aut habitus, & ratio propria gratiæ, comparantur inter se sicut genus, & differentia; quoniam ille habitus constituitur in vltima specie per propriam rationem gratiæ, tanquam per differentiam: & non potest assignari alia differentia, siue ordinis naturalis, siue supernaturalis, per quam cõstituatur: ergo non potest fieri, quod carentia gratiæ non habeat rationem priuationis gratiæ in esse gratiæ, nisi simul fiat, quod nec habeat rationem priuationis eiusdem gratiæ in esse qualitatis, aut habitus; sicut non potest fieri, cæcitatem non habere rationem priuationis respectu visus, quatenus est visus: nisi simul habeat rationem priuationis respectu visus, etiam quatenus est potentia, & accidens.

Quare aliter respondetur, carentiam gratiæ non habere rationem priuationis, nisi supponatur in subiecto debitum habendi eam, vt in homine condito in puris naturalibus non haberet rationem priuationis, propter defectum huius debiti: & quoniam debitum habendi gratiam consistit in obligatione ad non committendum peccatum, propter quod homo reddatur indignus gratia, & priuetur ea: ideo satis est, tolli peccatum, & consequenter indignitatem, respectu gratiæ, vt tollatur debitum habendi eam, vt patet in exemplo supra posito de homine iusto, cui sine culpa ex parte sua auferret Deus gratiam habitualem, quod fieri posse per potentiam absolutam Dei, concedunt omnes; & in baptizatis, in quibus carentia iustitiæ originalis non habet rationem priuationis, quia remisso peccato originali aufertur indignitas habendi eam.

SECVNDA ETIAM PARS conclusionis probatur, quia non implicat contradictionem, Deum, medio actu supernaturali peccatoris, aut aliquo accidente, vel modo accidentali ei infuso, conuertere ipsũ, & ordinare in finem supernaturalem, & acceptare ad suam amicitiam, & ad beatitudinem æternam: ergo per potentiã Dei absolutam fieri potest, quod homo sit ita conuersus, & acceptus intrinsece sine gratia habituali; quia illa omnia sunt in ipso homine; probatur *antecedens*, quia neque conuersio in finem supernaturalem, neque acceptatio ad amicitiam Dei, sunt ita effectus formales gratiæ habitualis, vt

lis, vt non possint fieri per alias formas, vt dicemus in solutionibus argumentorum primæ sententiæ.

Confirmatur, quia potest Deus per potentiam suam absolutam facere hominem actu participem beatitudinis supernaturalis, prout in actibus cõsistit, hoc est, eleuare eum ad eliciendum huiusmodi actus, sine infusione alicuius habitus, sed solum per auxilium supernaturale: ergo etiam potest sine infusione habitus acceptare hominem in hoc statu ad hoc, vt postea conferatur ei eadem beatitudo; patet *consequentia* quia non est minus, eleuari hominem ad participationem actualem beatitudinis, quam acceptari ad eam. Verum aduerte in hac *secunda* parte, hominem, dato isto casu, non esse habiturum intrinsecam conuersionem, & acceptationem tam perfecte, neq; sicut habet eam in hoc statu per gratiam habitualem, vt in solutionibus argumentorum dicemus.

SED OBIICIES, actus productus ab homine non est ita permanens, vt duret, quamdiu homo non labitur in aliquod peccatum mortale, aut saltem homo posset ab eo cessare sine vlla culpa: ergo per eum homo in illo casu non esset conuersus, & acceptus, aut dilectus permanenter, neque ita, vt solum per culpam suam amitteret conuersionem & acceptationem. RESPONDETVR, *imprimis*, hoc argumento, probari, non restitui hoc modo acceptationem & conuersionem intrinsecam, quæ sit tam perfecta, sicut illa, quæ fieret per habitum. *Secundo* respõdetur, quod, sicut ex peccato actuali relinquitur in homine aliquid, à quo intrinsece, & & non denominatione extrinseca, dicitur peccator, *siue* illud sit ipsum peccatum actuale, quod, quatenus non est retractatum, censetur moraliter manere in affectu peccantis quantum ad conuersionem, & auersionem; *siue* sit relatio inæqualitatis ad legem: *siue* priuatio conformitatis cum ipsa lege: ita etiam ex illo actu, quo homo in illo casu cõuerteretur in finem supernaturalem, & acceptaretur à Deo, maneret aliquid in ipso, à quo denominatione intrinseca diceretur cõuersus, & acceptatus, *siue* illud esset ipse actus, qui, quamdiu nullum ex parte hominis apponeretur impedimẽtum culpæ, censeretur moraliter manere, quantum ad illos effectus conuersionis, & acceptationis passiuę; *siue* esset aliqua relatio ordinationis passiuæ in finem supernaturalem, & acceptationis ad amicitiam Dei quæ consequeretur ad ipsum actum, & maneret, eo transacto, sicut filiatio consequitur ad generationem & manet ea transacta. *Tertio* respõdetur, non esse necesse, quod in illo casu fieret cõuersio, & acceptatio passiua per actum ipsius hominis, quamuis non fieret per habitum infusum à Deo; quia posset fieri per modum aliquem accidentalem, qui non haberet perfectionem habitus, siue talis modus esset absolutus simpliciter & relatiuus secundum dici, siue esset relatio aliqua.

§. 7. *Potest hoc idem fieri etiam sine omni gratia extrinseca.*

TERTIA CONCLVSIO, *homini ordinato, & eleuato in finem supernaturalem*; *potest per potentiam Dei absolutam remitti peccatum sine infusione habitus, & cuiuscunque doni intrinseci, & sine vlla mutatione physica facta in ipso homine siue per habitum, siue per actum, aut modum accidentalem; ita vt non solum tollatur id, in quo formaliter consistit peccatum, sed etiam homo diligatur à Deo, & acceptetur ad eius amicitiam, & ad beatitudinem æternã.* PRIMA PARS probatur, quia, si requiritur aliquid reale de nouo productum in peccatore, vt Deus ei remittat peccatum, *aut* requiritur tanquam forma, cui peccatum opponitur, sicut priuatio habitui, *aut* tãquam forma contrariè & formaliter opposita peccato, sicut calor, quoniam habet hanc oppositionem cum frigiditate, requiritur ad eius expulsionem; *aut* tanquam dispositio necessaria, vt ipsum peccatum expellatur, sicut accidentia, quibus subiectum disponitur ad receptionem nouæ formæ, requiruntur ad expulsionem antiquę. *Primum dici non potest*, quia peccatum habituale (vt sæpe dixi) non consistit formaliter in priuatione alicuius effectus supernaturalis, producti in peccatore, siue per modum habitus, siue per modum actus: sed in priuatione conformitatis ad legem relicta ex peccato actuali; *si vero dicatur secundum*, aut *tertium*, sequitur manifeste, posse per potentiam Dei absolutam expelli peccatum, quamuis in homine nihil reale producatur de nouo: quia Deus potest sua potentia absoluta supplere concursum dispositionis ad introductionem nouæ formæ, & expulsionem antiquæ, & concursum formæ introducẽdæ ad expulsionem præexistentis; vt, sine calore potest introducere formam ignis, & expellere formam aquæ; & similiter nullo introducto calore potest expellere frigiditatem à subiecto.

Item sine quocunque dono intrinseco per se sũpto potest Deus remittere peccatum, ergo & sine omnibus donis: probatur *antecedens*, sine infusione habitus gratiæ, posito solum in peccatore aliquo actu, aut modo accidentali, posset Deus remittere ipsi peccatum, vt ostensum est in conclusione pręcedenti; & è contra etiam, posset remittere peccatum per infusionem habitus gratiæ, sine actu peccatoris, aut aliquo alio modo accidentali producto in ipso, sicut remittit peccatum originale paruulis cum baptizantur. *Nam quod aliqui respondent*, scilicet, peccatum originale non esse effectum, aut terminum proprij actus, sicut peccatum adulti; *nõ sufficit, quia*, etiam peccatum originale dicit ordinẽ ad actum voluntatis creatæ, scilicet ad actum voluntatis Adæ, de quo plura dicemus infra, cum agemus de necessitate liberæ dispositionis ad iustificationem; *& consequentia* probatur, quoniam, si remissio peccati deberet fieri per aliquid inhærens peccatori, ita vt sine eo non posset fieri, oporteret illud esse aliquid determinatum, quia non posse aliter fieri prouenitet ex eo, quod inter illud donum inhærens, & peccatum, esset oppositio immediata, & priuatiua: at constat non esse hoc genus oppositionis nisi inter extrema determinata.

Confirmatur, quia dato, quod Deus remitteret alicui peccatum per infusionem habitus, sine actu, aut alio modo accidentali producto in ipso, posset Deus auferre ab isto homine habitum, non infundendo loco eius aliud donum inhærens, neque hoc negatur ab aliquo; ergo homo ordinatus in finem supernaturalem maneret tunc sine culpa, quia iam

fuerat

fuerat ei remissa, & non potuit iterum imputari neque reproduci à Deo; & sine habitu supernaturali, aut actu, vel dono aliquo inhærente, vt supponimus; ergo etiam potuit Deus à principio remittere illi homini peccatum sine infusione habitus, & cuiuscunque doni inhærentis, & sine actu eius; patet *ista consequentia, tum quia*, quod Deus potest facere media illa infusione, & corruptione habitus, potest etiam facere sine ea: quoniam virtus, & potentia Dei non pendet ex illis transmutationibus; tum *etiam quia* non habet magis immediatam oppositionem peccatum cum dono inhærente, quàm è conuerso donum inhærens cum peccato; Si ergo potest per potentiam Dei absolutam ab homine iustificato auferri habitus, quãuis nec præcesserit in eo actus, nec infundatur ei de nouo aliquid, quod gerat vicem habitus, nec ipse habeat culpam, aut antiquam, aut nouam: etiam poterit per eandem potentiam expelli peccatum sine actu ipsius hominis, & sine infusione habitus, aut alterius doni inhærentis.

Præterea peccatum habituale consistit in morali priuatione conformitatis cum lege: ergo non requiritur ad eius expulsionem mutatio aliqua physica subiecti, siue per actum, siue per habitum, aut modum accidentalem; sed sufficit condonatio, aut remissio facta ab eo, qui ius habebat, vt non violaretur lex, scilicet à Deo; patet *consequentia*, quia ita seruatur proportio inter formam expellendam, & causalitatem requisitam ad eius expulsionem.

Confirmatur, quia inter homines, cum alicui irrogatur iniuria, is, qui eam irrogat, quamdiu non offert condignam satisfactionem, aut non obtinet remissionem ab offenso, manet cum priuatione conformitatis ad ius offensi, quod violauit, aut cum inæqualitate respectu eius, in qua consistit ratio offensæ habitualis denominantis hominẽ offensorem, postquam transacta est offensa actualis: quo supposito, sic argumentor; ista priuatio, aut inæqualitas inter homines potest auferri duobus modis, scilicet, *aut* exhibita satisfactione, quam offensus postulat, vel quæ ipsi debetur; *aut* sola cõdonatione, & remissione liberali ipsius offensi: ergo ad expulsionem priuationis conformitatis cum lege, quantum est ex propria ratione ipsius, non requiritur aliqua mutatio physica, &, ex consequẽti, potest fieri à Deo in peccatore sine huiusmodi mutatione.

Tandem, potest probari hæc pars ex sequenti; nam, si Deus potest peccatorem admittere pro isto tempore ad suam amicitiam, & acceptare ad beatitudinem æternam, sine vlla mutatione physica ipsius, per actum, aut aliquod donum inhærens: ergo etiam potest remittere ei peccatum sine eadem mutatione, quia stat illa acceptatio cum peccato.

SECVNDA ETIAM PARS probatur, quia Deus medio aliquo dono inhærente, quod sit effectus suæ dilectionis, potest facere hominem gratum sibi, & acceptatum ad suam amicitiam, & ad beatitudinem æternam: ergo idem potest facere per solum actũ suæ dilectionis, sine dono aliquo producto in homine; probatur *consequentia*, quia si donum illud esset necessarium, ita vt sine eo non posset homo per solum actum diuinæ dilectionis fieri gratus, & acceptus, maximè *propter duas rationes*; A scilicet, *quia* esse gratum, & acceptum, est effectus formalis primarius doni inhærentis; *aut quia* actus diuinæ dilectionis propter suam efficaciam nõ potest terminari ad hominem, nisi producendo in eo donum inhærens, quod sit bonitas; secundum quã diligitur; At nulla ex his rationibus videtur sufficiens; & *de priori* probatur, *tum quia* humanitas Christi, quãuis careret omnibus donis inhærentibus, esset grata Deo, & dilecta ab ipso, atque acceptata ad eius amicitiam, & ad beatitudinem æternam, propter solam gratiam vnionis; *tũ etiam quia* effectus formalis primarius formæ inhærentis habet pro causa aliquam formam inhærentem determinatæ naturæ, & speciei; quoniã per ordinem ad hũc effectum intelligitur natura, & species formæ, quæ est eius causa: cum ergo ostensum sit, hũc effectum, scilicet, esse gratum, & acceptum Deo, posse communicari homini per habitũ, sine actu, aut alio modo accidentali, & è conuerso, per modum aliquem accidentalem, aut actum, sine habitu; sequitur manifeste, non esse effectum formalẽ primarium formæ inhærentis; *de posteriori* etiam B ratione probatur, quia quamuis dilectio Dei propter suam efficaciam id habeat, vt ex ea possit resultare aliquod donum in re dilecta: tamen Deus non concurrit necessitate aliqua ad productionem talis doni, sed omnino libere, & ita poterit per suã potentiam absolutam non concurrere ad eam.

Secundo, potest Deus esse ita affectus erga hominem istum, vt nolit in eo producere aliquod donum inhærens, & tamen velit, & paratus sit hic, & nunc, secundum præsentem statum, conferre ipsi beatitudinem, si tunc moriatur, & communicare ei omnia bona, quę concedit suis amicis, si eis indigeat; ergo iste homo sine aliquo dono inhęrẽte sibi dicetur gratus Deo, & dilectus ab ipso, & acceptus ad æternam beatitudinem; *consequentia* patet, quoniam actus diuinę dilectionis, & acceptationis potest dare has denominationes suo obiecto; & *antecedens* probatur, quia nulla ex parte repugnat, Deum habere illum actum, scilicet, *neq;* ex parte hominis, cum remittatur ei peccatum, quod repugnabat amicitiæ cũ Deo; *neque* ex parte Dei, quia sicut per prædestinationem ordinat ad C beatitudinem hominem, in quo nunc nihil producit: ita poterit sic diligere hominem, in quo nihil producit, vt velit ei considerato secundum præsentem statum conferre bona, quæ communicat suis amicis, si eis indiguerit.

Confirmatur primo, quia de ratione amicitiæ, nõ est actualis communicatio bonorum, sed præparatio animi ad communicandum amico bona, si eis indiguerit: ergo potest Deus admittere aliquem ad suam amicitiam, quãuis nihil in eo producat.

Confirmatur secundo, quia homo potest admittere aliquem ad suam amicitiam, & acceptare eum ad bona sua, quamuis actu nullũ ei communicet; ergo etiam Deus.

Verum aduerte, quod in isto casu non dicetur homo gratus Deo, & acceptus ad beatitudinem, tam perfecto modo, sicut per habitum, aut aliud donum intrinsecũ: sed solum denominatione extrinseca; an vero diceretur conuersus in finem supernaturalem, dicemus in solutionibus argumentorum primæ sententiæ.

§. 8. Potest

§. 8. *Potest remitti peccatum sine omni gratia intrinseca & extrinseca.*

VLTIMA CONCLVSIO, *homini ordinato in finem supernaturalem potest per potentiam Dei absolutam remitti peccatum sine omni gratia, tam intrinseca, quam extrinseca*, hoc est, sine infusione doni, inhærentis, & sine acceptatione ad diuinam amicitiam, & ad beatitudinem æternam; Hanc negant multi ex ijs, qui admittunt tertiam conclusionem: sed meo iudicio nō satis consequenter, nam expulsio peccati in casu illius conclusionis non fieret formaliter per acceptationem ad amicitiam Dei, & ad beatitudinem, sed per remissionem, & condonationem, quæ cum acceptatione esset coniuncta: ergo seclusa acceptatione sufficeret remissio, & condonatio ad expulsionem peccati; & absolute probatur ista conclusio ratione simili illi, qua vsi sumus in confirmationem duarum præcedentium conclusionum, scilicet, quia nullam inuoluit contradictionem, quod Deus huic homini remittat peccatum, quamuis non admittat eum ad suam amicitiam, neque acceptet ad beatitudinem æternam: quod sic probatur, si in hoc esset aliqua contradictio, maxime quia peccatum habituale consisteret formaliter in priuatione amicitiæ diuinæ, & acceptationis ad beatitudinem: at hoc in materia de peccatis probauimus esse falsum, ergo.

SECVNDO SI REMISSIO offensæ, & acceptatio ad amicitiam, & ad beatitudinem considerentur secundum naturam rei, non sunt idem formaliter, neque habent necessariam connexionem, ita vt remissio non possit fieri sine acceptatione: ergo per potentiam Dei absolutam potest remitti peccatum homini, de quo loquimur, quamuis non acceptetur ad amicitiam Dei, neque ad beatitudinē; probatur *antecedens*, *quia imprimis* distingui formaliter est satis notum, *tum quia* remissio habet pro termino *ad quem*, deletionem offensæ; acceptatio vero habet pro termino amicitiam diuinā, & beatitudinem; *tum etiam quia* non est idem remittere offensam, & communicare propria bona; & *præterea* non habere ex natura rei necessariam connexionem probatur, quoniam ex remissione offensæ non sequitur necessario communicatio aliorum bonorum, neque requiritur ad eam, quia bene intelligitur fieri remissionem offensæ, sine illa communicatione.

Confirmatur, quia homo potest alteri remittere offensam, quāuis non admittat eum ad suam amicitiam, neque communicet ei bona sua: ergo etiam Deus.

Dices, in Deo acceptationem illam sequi ex remissione offensę, aut esse coniunctam cum ea necessario ex suppositione; & hanc suppositionem esse *tum ordinationem huius* hominis in finem supernaturalem, quoniam ea supposita non potest homo esse extra amicitiam diuinam, & carere acceptatione ad beatitudinem, nisi sit priuatus ipsa, atque adeo habeat culpam; *tum etiam modum*, quo Deus remittit offensam, qui, cum consistat in dilectione, qua Deus incipit diligere peccatorem, quē antea propter peccatum non diligebat, sed odio habebat, (quia Deum remittere alicui offensam, A est vti cum ipso dilectione & beneuolentia) non poterit esse simul cum carentia diuinæ amicitiæ.

Sed contra, quia *neque ex* ordinatione hominis in finem supernaturalem sequitur, quod non possit homo carere diuina amicitia, & acceptatione ad beatitudinem omnino negatiue, & sine sua culpa, vt ex confirmationibus duarum præcedentium conclusionum constat; *Neque ex eo*, quod in remissione offēsæ interueniat vsus alicuius dilectionis, & beneuolentiæ diuinę, sequitur, quod requiratur vsus dilectionis & beneuolentiæ, quę pertineat ad perfectam amicitiam; nam beneuolentia, aut dilectio, quæ præcise requiritur ad remissionem offensæ, non est dilectio hominis simpliciter, aut beneuolentia erga eum simpliciter & absolute; sed solum quantum ad illum effectum, qui est remissio, & condonatio offensæ, & non tam est dilectio, aut beneuolentia, quàm liberalitas excludens debitum iustitiæ, vt explicabo in solutione secūdi argumenti primę opinionis.

B *Tertio*, Deus posset per solam infusionem habitus gratiæ remittere huic homini peccatum, & postea posset auferre ei habitum, nulla existente in eo culpa, neque etiam acceptando eum ad suam amicitiam, & ad beatitudinem, siue per aliquod donum inhærens, siue per solum actum ipsius Dei: ergo etiam posset à principio sine his transmutationibus remittere huic homini peccatū sine dono inhærente, aut intrinseco, & sine acceptatione extrinseca ad amicitiam, & ad beatitudinem. Tota vis huius argumenti, & veritas eorūm, quæ in ipso assumuntur, patet ex alio simili, proposito in fauorem præcedentis conclusionis. An vero homo iste, post remissionem peccati ita factam, esset dicendus conuersus in finem supernaturalem, vel auersus ab eo, dicemus in solutione vltimi argumenti primæ sententię.

§. 9. *Soluuntur argumenta primæ sententiæ. De oppositione gratiæ & peccati.*

C SVPEREST modo dissoluere argumenta primæ & secundæ sententię, quæ directe pugnant cōtra conclusiones statutas: & AD PRIMVM *primæ*, respondetur, D. THOMAM in *primo* testimonio loqui de eo, quod fieri potest secundum potentiam Dei ordinariam, & non per respectum ad potentiam absolutam: *Neque obstat*, quod dicat, nō posse intelligi remissionem culpæ, sine infusione gratiæ; *nam loquitur* suppositis ijs, quæ secundum legem ordinariam sunt disposita; aut *secundo* dici potest, eum loqui de remissione tam perfecta, vt non solum auferatur id, in quo formaliter consistit peccatum habituale, sed etiam reparetur totum damnum factum per peccatum, & restituatur homini omne id, quod peccando amiserat; nam constat, hanc remissionem non posse fieri, etiam per potentiam Dei absolutam, sine infusione gratiæ habitualis, quoniam per peccatum amittitur huiusmodi gratia. Neque est alienum à doctrina Thomistarum hoc loco, quoniam D. THOMAS proculdubio loquitur de gratia habituali, & tamen multi ex ipsis dicunt, non esse contrariam huic testimonio sententiam, quæ affirmat, posse per potentiam Dei

tiã Dei absolutã remitti peccatum sine infusione gratiæ habitualis, quod nõ potest esse verum, nisi testimonium hoc explicetur altero è duobus modis suprapositis: Et in *secundo* testimonio, cum D. Tho. inquit gratiam & peccatũ respectu hominis lapsi esse immediate opposita, loquitur de eo, quod fit de facto, & secundum legem ordinariã: nam de facto nullus caret gratia habituali, nisi habeat peccatũ mortale: neq; caret peccato mortali, nisi habeat gratiam habitualẽ; & tandem cum *in vltimo* dicit, nõ posse remitti peccatum, quantum ad maculam, sine gratia, quoniam macula cõsistit in priuatione gratiæ: nõ intelligit nomine *maculæ* id, in quo formaliter consistit peccatũ habituale, sed id, quod est cũ eo necessario cõiunctũ in homine ordinato in finẽ supernaturalem, vt dixi in materia de peccatis, vbi etiam explicui, qua ratione id, in quo formaliter cõsistit peccatũ habituale, etiam seclusa priuatione gratię, possit dici macula, vt in homine constituto in puris naturalibus. Et de hoc dixit D. Tho. nõ posse tolli sine infusione gratiæ habitualis, quia nulla priuatio potest tolli sine introductione formæ contrariæ. Nõ tamen potest ex hoc colligi, ipsum sensisse, quod, si Deus remitteret alicui mortale peccatum sine infusione gratiæ aut alterius doni inhęrentis, maneret in eo priuatio gratiæ in ratione priuationis, & maculæ, & difformitatis; quoniam carentia gratiæ non habet rationẽ priuationis, neque maculæ, aut deformitatis, nisi quando supponit in subiecto culpam, quæ, saltem per modum cuiusdam indignitatis, sit obex, & impedimẽtum infusioni, aut conseruationi gratię, vt supra explicui exemplo iusti, cui nulla præsupposita culpa ex parte sua, Deus auferret gratiam habitualem; quia nullus negat id esse possibile per potentiam Dei absolutam.

AD SECUNDUM respondetur, quod in *casu primæ & vltimæ* conclusionis nullam habet difficultatẽ; quoniam Deus, cum homini constituto in puris naturalibus remitteret peccatum, nõ diligeret cũ dilectione supernaturali, sed solũ naturali, & hæc haberet pro obiecto proportionato: ipsam naturalẽ bonitatem naturæ humanæ; & similiter, quãdo homini ordinato in finẽ supernaturalẽ remitteret peccatum sine infusione alicuius doni inhærentis, & sine acceptatione etiam extrinseca ad suam amicitiã, & ad beatitudinẽ, non diligeret ipsũ simpliciter, sed solum vteretur cũ eo quadam beneuolentia, quæ consisteret in liberali remissione, & condonatione peccati; nam inter odium propter offensam irrogatã, & dilectionem amicitiæ, datur hoc medium, quod est, condonare offensam, ita, vt offensor maneat omnino liber ab offensa, neque propter eã habeatur odio, neq; admittatur ad amicitiam, & participationem bonorum offensi. *Item* in hoc casu dilectio, qua fit remissio peccati, nõ est supernaturalis, quia non respicit obiectum supernaturale, cum per eam non diligatur homo in ordine ad bona supernaturalia, sed solum quantũ ad ablationẽ peccati: & ideo potest habere pro obiecto proportionato in homine ipsã bonitatẽ naturalẽ, cui Deus vult hoc bonũ, quod careat peccato.

At in casu tertiæ conclusionis, scilicet, quando homini ordinato in finem supernaturalem, ita remitteretur peccatum, vt etiam acceptaretur ad diuinam amicitiam, & ad beatitudinem, & tamen sine infusione doni inhærẽtis, est aliqua difficultas;

A *Ad quam* respondendum est, *concedendo antecedens*, scilicet, quod in eo casu nõ posset Deus remittere peccatum, nisi diligendo hominem dilectione supernaturali, quia, ex suppositione, remittere peccatum acceptando hominem ad suam amicitiam, & ad beatitudinem æternam, quod est diligere cũ in ordine ad bona supernaturalia: *negamus tamen consequentiam*, scilicet, sequi ex hoc, quod in illo casu non posset Deus remittere peccatum sine infusione gratiæ habitualis, aut alterius doni inhærentis; & *ad primã probationem* respondetur, quod, cum dicimus, gratiam habitualem esse terminum dilectionis supernaturalis, & inseparabilem ab ea: intelligitur de eo quod de facto, & secundum legẽ Dei ordinariam fit, & hoc est, quod D. Tho. voluit loco ibi citato, & quod eius ratione conuincitur.

Pro quo aduerte, hoc esse commune cuicunque dilectioni, tam creatæ, quam diuinæ, vt habeat pro obiecto aliquod bonum, vel existens in re dilecta, si sit amor complacentiæ; vel conferendum, aut conseruandum ipsi, si non sit nuda complacentia: quoniam diligere, est velle bo- B num rei dilectæ, & non potest intelligi, quod aliquis velit alteri bonum, nisi quia complacet de bono quod habet, aut quia vult conferre, vel conseruare aliquod bonum, aut saltem desiderat, vt id fiat ab alio, si ipse non sit potens. Cæterum quamuis in hoc conueniant dilectio creata, & diuina: etiam differunt in duobus quantum ad præsens propositum attinet; *primum* est, quod dilectio creata non semper est efficax, respectu boni, in ordine ad quod diligitur obiectum suum, quia non semper, cum quis vult conferre alteri bonum, quo caret, aut conseruare bonum, quod habet, est ad id potens: at vero dilectio Dei semper est efficax in ordine ad illud bonum, quia (vt supponimus) est absoluta, & non desunt ei vires requisitæ ad executionem; *Alterum* est, quod, quando, bonum, in ordine ad quod res aliqua diligitur, est futurum, dilectio creata non facit eam rem intrinsece dignam, & commensuratam in ordine ad illud bonum, quia per dilectio- C nem creatam nihil producitur in re dilecta, sed solum resultat in ea denominatio quędam extrinseca, sumpta ab ipsa dilectione: at vero dilectio Dei facit rem dilectam intrinsece, & in seipsa dignam, & bonam bonitate quadam commẽsurata, & proportionata in ordine ad illud bonum, ad quod res illa diligitur, & propterea dilectio Dei dicitur efficax, non solum quia efficaciter, & reipsa perducit rem dilectam ad consecutionem eius boni, quod est ipsi volitum: sed etiam quia producit in re dilecta dignitatem, siue bonitatem commẽsuratam in ordine ad illud bonum: Cæterum quamuis dilectio Dei sit his duobus modis efficax, tamen posteriori modo potest per potentiam Dei absolutam esse aliquo modo non efficax, non quia reddatur inefficax, aut careat virtute ad efficiendum illum effectum: sed quia pro sua libertate separatur ab eo; nam sicut Deus, cum diligit hominem in ordine ad finem supernaturalem, non necessario, sed libere eum ita diligit, vt producat in eo dignitatem, & bonitatem commẽsuratam illi fini: sic per suam potentiam absolutam poterit diligere hominem in ordine ad eundẽ finem, non producendo in ipso aliquam digni-

Google

tatem, aut bonitatem supernaturalem. Neque tamen propterea dilectio diuina diceretur tunc *inefficax*, quia non solum esset efficax respectu finis voliti homini dilecto, sed etiam haberet virtutem ad efficiendum in ipso homine bonitatem commensuratam illi fini; & solum diceretur *non efficax*, secundum quid, scilicet, in quantum re ipsa non haberet huiusmodi effectum. Ex hac autem efficacia diuinæ dilectionis optime potuit colligere D. THOMAS, quod de facto, & secundum legem ordinariam, producatur per eam in homine dilecto gratia habitualis, qua intrinsece fit commensuratus, & proportionatus fini supernaturali, in ordine ad quem diligitur: quia & potest produci, vt constat ex discrimine posito inter dilectionem diuinam & creatam; & reipsa produci est magis consonum efficaciæ diuinæ dilectionis; & hunc esse ipsius sensum, tenentur fateri omnes, qui dicunt, posse per potentiam Dei absolutam remitti peccatum sine infusione gratiæ habitualis, quamuis addant, requiri aliquod donum inhærens: quoniam D. THOMAS determinate loquitur de gratia habituali.

Et si quæras, quomodo in isto casu diceretur homo dilectus à Deo, & commensuratus, aut proportionatus in ordine ad finem supernaturalem? *respondetur*, quod non diceretur dilectus denominatione intrinseca, sed extrinseca, sumpta ab actu diuinæ dilectionis: quamuis diceretur dilectus pro tempore præsenti, & secundum præsentem statum; & ratione eiusdem actus diceretur etiam extrinsece commensuratus, & proportionatus fini supernaturali, quia esset acceptatus ad eum; & acceptatio haberet rationem dignitatis, & proportionis ad illum finem, & ad beatitudinem æternam: sicut apud homines dilectio amicitiæ, qua vnus acceptatur ad bona alterius, satis est, vt is, qui sic acceptatur, dicatur extrinsece dignus illis bonis, & commensuratus, atque proportionatus eis.

Ad secundam probationem eiusdem consequentiæ, possemus respondere, explicando varios modos, quibus intelligi potest, hominem incipere diligi à Deo, sine aliquo dono producto in ipso per diuinam dilectionem, & sine vlla mutatione Dei; tamen, quia de eis dicemus in solutione secundi argumenti secundæ sententiæ, nunc breuiter respondetur, Deum ab æterno potuisse habere actum, quo voluerit diligere hominem, non pro quolibet tempore, sed pro tali tempore determinato; & satis esse aduenire huiusmodi tempus, vt Deus dicatur incipere de nouo diligere hominem, quamuis neque in Deo, neque in homine fit vlla mutatio: quoniam per aduentum talis temporis ponitur conditio requisita ex parte obiecti, vt terminet actum diuinæ dilectionis. Itaque, vt Deo conueniat de nouo ista denominatio, non requiritur vlla mutatio in ipso, vel in obiecto, sed sufficit positio conditionis requisitæ ex parte obiecti.

AD TERTIUM ARGUMENTUM respondetur, negando antecedens, & *ad primam probationem* dicendum est, peccatum habituale appellari à Theologis *maculam animæ*, duabus de causis, *quarum prior* est, priuationem conformitatis cum lege; in qua formaliter consistit ipsum peccatum habituale, esse magnam fœditatem, & turpitudinem animæ; & propterea CAIET. supra q. 86. art. 1. dicit in peccatore duas esse maculas, quasi partiales, ex quibus integratur vna totalis, scilicet hanc priuationē cōformitatis cum lege, & priuationē gratiæ; & *posterior ratio est*, ipsum peccatum habituale, in homine ordinato in finem supernaturalem, habere de facto adiunctam priuationem gratiæ; de qua, quomodo, si remitteretur peccatum sine infusione gratiæ; non haberet rationem priuationis, neque maculæ, explicui in solutione primi argumēti.

Ad secundam probationem, concessa maiori neganda est minor, sumendo *formam* late, prout non solum comprehendit formas physicas reales, sed etiam negationes debitas conuenire subiecto, quæ in genere moris habent rationem formarum: nam præter gratiam, est debita inesse homini conformitas habitualis, cum lege, siue potius carentia difformitatis habitualis ab ipsa lege, vt patet in homine constituto in puris naturalibus, cui procul dubio esset debita inesse ista conformitas, & non gratia; & *ad signum*, quo probatur oppositum, scilicet, quia posita gratia in homine non deest ei aliqua forma debita inesse; dicendum est, hoc ideo esse, quia per infusionem gratiæ remittitur peccatum; si tamen posset esse gratia simul cum peccato mortali per potentiam Dei absolutam, (vt quidam arbitrantur) eo dato, scilicet gratiam infundi manenti in peccato mortali, intelligeretur facile, qua ratione habenti gratiam deesset aliqua forma debita inesse, scilicet conformitas supra explicata.

Ad tertiam probationem, concedenda est maior, & neganda minor, si intelligatur de eo, in quo formaliter consistit peccatum originale; & ad id, quo probatur, dicendum est, puerum esse capacem illius conformitatis, siue carentiæ difformitatis, quam hactenus explicuimus; quia sicut potuit in Adamo, tanquam in suo capite, violare præceptum, & ex eo contrahere difformitatem ad illud præceptum sibi intrinsecam: ita etiam posset in eodem Adamo seruare præcepta obligantia sub mortali, & ex eo contrahere conformitatem habitualem, ad huiusmodi præcepta, siue carentiam difformitatis ab eis, quam proculdubio haberet puer, si Deus vtens sua potentia absoluta remitteret ei peccatum originale sine infusione gratiæ habitualis, aut alterius doni inhærentis.

Ad confirmationem respondetur, peccatum habituale consistere in priuatione conformitatis ad legem, & hanc conformitatem posse appellari rectitudinem, & iustitiam, non quidem eo modo, quo gratia habitualis appellatur *iustitia Christiana*: sed sicut homini constituto in puris naturalibus sola carentia difformitatis ad legem appellaretur rectitudo & iustitia illius status. Verum est, quod illa conformitas in hoc statu non est appellanda *iustitia nostra* simpliciter, sed *pars nostræ iustitiæ*: quoniam nostra iustitia pro hoc statu *constat hac conformitate, quæ fit per remissionem peccatorum, & renouationem internam*, vt CONCILIUM TRIDENTINUM docuit. *Neque* hoc est contra id quod adducitur

ex eodem concilio, scilicet, causam formalem nostræ iustitiæ esse gratiam nobis inhærentem; *quoniam* non solum renouatio interna, sed etiam remissio peccati fit formaliter per gratiam, licet non eodem modo, vt supra dixi.

Ad quartum respondetur, negando antecedens, si intelligatur absolute, & per respectum ad potentiam Dei absolutam: quamuis de facto, & secundum legem ordinariam, peccatum & gratia dicantur immediate opposita, in hoc sensu, quod nunquam homo reperitur sine altero eorum; & ad probationem, respondetur, concedendo, reperiri illa tria in peccato habituali, aut esse ei adiuncta, vt statim dicam, & negando, opponi priuatiue, & immediate gratiæ habituali; & de singulis dicemus eo ordine, quo proposita sunt, & *in primis* ad id, quo probatur, auersionem ab obiecto charitatis, quæ est in peccato habituali, opponi isto modo gratiæ habituali: respondetur, quod in peccato habituali hominis ordinati in finem supernaturalem duplex auersio distingui potest, *vna moralis*, quæ formaliter est ipsum peccatum, & consistit in priuatione conformitatis ad legem obligantem sub mortali, & appellatur *auersio à Deo vt est obiectum charitatis*, quoniam per eam homo recedit ab amicitia cum Deo, vt est author gratiæ; *altera physica*, quæ est ipsa priuatio gratiæ, & charitatis, quæ ideo appellatur *auersio physica à Deo vt est obiectum gratiæ & charitatis*, quia sicut per habitus gratiæ & charitatis conuertimur physicè in Deũ, sic consideratum, vt per alios habitus conuertimur in sua obiecta: ita etiam per priuationem istorum habituum auertimur physicè à Deo, quatenus est eorum obiectum; quoniam priuatio conuersionis, est auersio. Ex his autem auersionibus *prior* non opponitur priuatiue gratiæ habituali: sed potius per modum formæ contrariæ, (vt in principio articuli præcedentis explicui ex sententia D. Thomæ) & potest tolli, per potentiam Dei absolutam, sine infusione gratię habitualis, aut alterius doni inhærentis, per solam liberam remissionem, & condonationem Dei, siue huic accedat extrinseca acceptatio ad amicitiam Dei, & ad beatitudinem æternam, siue non, vt dixi in vltima conclusione. At vero *posterior* auersio opponitur priuatiue, & immediate gratiæ habituali: & ideo non potest tolli sine eiusdem gratiæ infusione; non quidem præcisè quantum ad rationem priuationis hoc est, ita, vt non maneat in ratione priuationis: sed absolute, hoc est ita, vt nullo modo maneat, neque in ratione priuationis, neque in ratione negationis, nam (vt explicui in vltima probatione primæ partis secundæ conclusionis) si Deus sine infusione gratiæ habitualis remitteret alicui peccatum, propter quod est priuatus gratia, tunc maneret in eo priuatio gratiæ, non in ratione priuationis, sed in ratione negationis. Quare ex his est satis manifestum, auersionem, in qua consistit formaliter peccatum habituale, non opponi priuatiue, & immediate gratię habituali: & alteram auersionem, scilicet priuationem gratiæ, quę est priori coniuncta in homine ordinato in finem supernaturalem, quamuis opponatur priuatiue gratiæ habituali, posse tolli sine infusione gratiæ; non ita, vt omnino desinat esse; sed ita, vt non habeat rationem priuationis, & maculæ, aut deformitatis.

Sed contra, quia prior auersio opponitur priuatiue conuersioni supernaturali, quoniam ex suppositione opponitur conuersioni in Deum, vt est obiectum charitatis: ergo non potest expelli à suo subiecto, nisi posita in eodem subiecto conuersione aliqua supernaturali in Deum ita consideratum in eodem homine, à quo expellitur illa auersio: quoniam nulla priuatio potest tolli, nisi posita in eodem subiecto forma, cui opponitur immediate; at in homine non potest esse aliqua conuersio supernaturalis, quæ non sit habitus supernaturalis, aut aliquod aliud donum supernaturale inhærens ipsi: ergo non potest tolli auersio, in qua formaliter consistit peccatum habituale, & ex consequenti neque remitti ipsum peccatum, sine infusione doni inhærentis, quod est contra 3. & 4. conclusionem.

Confirmatur, quoniam illa auersio est quędam malitia moralis priuatiua: ergo opponitur priuatiue alicui bonitati morali; ergo non potest expelli à suo subiecto, nisi posita in eodem subiecto aliqua bonitate morali; at hæc bonitas de necessitate debet esse aliquis actus, aut habitus; ergo sine aliquo istorum non potest tolli illa auersio, neque remitti peccatum habituale.

Ad argumentum respondetur, negando antecedens, scilicet, quod illa auersio opponatur priuatiue conuersioni supernaturali; *neque obstat*, quod opponatur conuersioni in Deum, vt est obiectum charitatis; *nam* hęc conuersio non est aliquid physicum, sed morale, & consistit formaliter in illa carentia difformitatis à lege, quam supra explicui, non tamen considerata sicut conueniret homini constituto in puris naturalibus, sed supposita ordinatione, & eleuatione hominis in finem supernaturalem; qua ratione supposita, potest explicari, si dicamus, esse carentiam difformitatis, aut inæqualitatis, qua homo excluderetur ab amicitia cum Deo, vt est obiectum charitatis, & à consecutione ipsius, vt est vltimus finis supernaturalis. Hæc autem carentia difformitatis non est aliquid supernaturale secundum suam entitatem, quia non importat entitatem aliquam physicam superadditam naturæ: sed dicitur supernaturalis, quia, postquam amissa est, non potest restitui nisi à Deo, vt est autor finis supernaturalis, sicut antea amissa est propter offensam commissam contra ipsum ita consideratum; Et poterit hoc facile intelligi, si supponamus, Deum à principio ordinasse, & eleuasse hominem in finem supernaturalem, non quidem per habitus ipsi infundendos, aut per alia dona inhærentia: sed per solam dilectionem suam extrinsecam, qua acceptaret ad suam amicitiam, & ad beatitudinem supernaturalem, eos homines, qui nullam grauem offensam contra ipsum committerent, aut si committerent eam, obtinerent eius remissionem per solam liberam condonationem Dei; quod potuisse à Deo à principio ita statui per potentiam ipsius absolutam, nullus est, qui neget. Nam hoc

casu supposito, facile intelligeretur, carentiam A difformitatis à lege non esse aliquid supernaturale inhærens homini, siue consideraretur homo antequam committeret aliquod peccatum mortale, siue postquã commissum peccatum remitteretur ipsi à Deo.

Secundo respondetur quod, quamuis illa auersio opponeretur priuatiuę conuersioni supernaturali, posset expelli à suo subiecto sine introductione cõuersionis supernaturalis: quia posset expelli per meram quasi destructionem ipsius; *Pro quo aduerte*, quod quamuis in naturalibus priuatio non possit destrui in suo subiecto manẽte, & nõ corrupto, nisi introducta forma opposita: tamen in moralibus bene potest destrui sine corruptione sui subiecti, & sine introductione formæ oppositæ, quia potest auferri à subiecto conditio requisita, vt carentia formæ habeat rationem priuationis, scilicet, debitum habendi talem formam; sicut carẽtia modi debiti inesse alicui actui ratione præcepti, & ex consequenti habens rationem priuationis, potest per solam ablationem præcepti, quod erat causa debiti, destrui in ratione priuationis, B ita vt habeat rationem puræ negationis, quamuis neque actus desinat esse, neque ponatur in eo ille modus; Et quoniam Deus potest per potentiam suam absolutam auferre ab homine, etiam eleuato in finem supernaturalem, debitum habendi conuersionem supernaturalem in hunc finem, aut indignitatem, propter quam carentia huiusmodi conuersionis habet rationem priuationis, per hoc solum, quod condonet, & remittat peccatum, quod est fundamẽtum illius indignitatis, quamuis non efficiat in homine illam conuersionem (vt supra explicui:) ideo etiam potest destruere priuationem illius connexionis supernaturalis in homine manente, & non corrupto, quamuis non ponatur in eo conuersio supernaturalis opposita.

Et si quæras, an in isto casu homo, cui remitteretur peccatum, maneret conuersus supernaturaliter in finem supernaturalem, *respondetur*, quod si Deus remitteret peccatum & simul acceptaret hominem ad beatitudinẽ supernaturalem, posset dici C homo conuersus, id est, ordinatus & commensuratus fini supernaturali denominatione extrinseca, vt supra explicui; si tamen solum remitteret peccatum, & non acceptaret hominẽ ad beatitudinẽ, non diceretur homo conuersus in finem supernaturalem.

Ad confirmationem, respondetur, quod eo modo, quo difformitas, siue priuatio cõformitatis, in qua consistit peccatum habituale, dicitur malitia moralis, potest etiam cõformitas ei opposita dici bonitas moralis, hoc est, non actualis, sed habitualis; & quantum ad hoc eandem patiuntur difficultatem, qui dicunt, non posse fieri remissionem peccati sine infusione habitus: quoniam in habitu non est bonitas moralis actualis, sed habitualis, & tanquam in principio operandi bene moraliter.

Et si quæras, an bonitas moralis, quę in isto casu poneretur in homine, esset naturalis, aut supernaturalis? *respondetur*, quod esset intrinsece naturalis, sicut in solutione argumenti explicui de ipsa conformitate, & non esset intrinsece aliud, quàm ipsa bonitas naturæ, non habens aliquam admixtã malitiam.

Deinde respondendum est ad id, quod in eodem quarto argumento adducitur, ad probandum, carentiam acceptationis ad beatitudinem in homine ordinato in finem supernaturalem opponi priuatiuè gratiæ habituali; & ad hoc respõderi potest duobus modis, iuxta duos casus, quibus in tertia & quarta conclusione explicuimus, posse per potentiam Dei absolutam remitti huic homini peccatum absque infusione gratiæ habitualis, aut alterius doni inhærentis. *Nam, si remittatur peccatum, & simul homo acceptetur ad amicitiam Dei, & ad beatitudinem per dilectionem Dei extrinsecam*, dici potest, quod acceptatio ad beatitudinem non est effectus formalis primarius gratiæ habitualis: sed vt plurimum secundarius; & ideo non solum potest communicari homini per gratiam habitualem, aut aliam formam inhærentem: sed etiam per diuinam dilectionem, sine vlla inhæsione, aut aliqua vnione inter ipsam & hominem, cui communicatur, præter illam, quæ reperitur inter actum dilectionis, & suum obiectum; quoniam acceptatio passiua ad amicitiam, & ad bona alterius, est effectus communis formæ *inhærenti*, vt cum fit à Deo per gratiam inhærentem; aut *non inhærenti*, sed vnitæ, aliquo modo substantiali, vt si à personalitate diuina vnita hypostaticè humanitati, communicetur ipsi humanitati, vt quidam dicunt; & *soli dilectioni* extrinsecæ, vt cum fit ab hominibus per solam dilectionem nihil producendo in re dilecta; Quare homo, cui hoc modo remitteretur peccatum, non careret omnino acceptatione passiua ad beatitudinem, & consequenter non esset priuatus ea: sed solum careret modo acceptationis, scilicet inhærentia ipsius, aut vnione aliqua cum subiecto acceptato, quæ sit maior, quàm ea, quæ reperitur inter actum dilectionis & suum obiectum. Neque tamen carentia acceptationis inhærentis, quæ maneret in illo homine, haberet rationem priuationis: quoniam Deus remittendo ei peccatum, & communicando aliam acceptationem, auferret ab eo debitum habendi acceptationem inhærentem; *si vero remittatur peccatum, & homo nullo modo acceptetur ad amicitiam Dei & ad beatitudinem*, dicendum est, carentiam acceptationis, quæ in isto casu manebit in homine, non habere rationem priuationis, sed puræ negationis, vt explicatum est.

Et tandem ad id, quod vltimo loco adducitur in eodem argumento, ad probandum, reatum pœnæ damni, qui consequitur peccatum mortale, opponi priuatiuè gratiæ habituali; respondetur, quod iste reatus non est formaliter priuatio beatitudinis, aut acceptationis ad eam: sed potius habet modum formæ contrariæ; nam sicut peccatum habituale opponitur per modum contrarij gratiæ, & suis effectibus, ita etiam reatus pœnæ damni, qui consequitur peccatum, opponitur eodem modo huic effectui gratiæ, qui dicitur acceptatio ad beatitudinem. *Item* supponitur falsum in isto argumento, scilicet, quod reatus pœnæ damni maneret in homine, cui remitteretur peccatum sine infusione gratiæ habitualis: nã remisso peccato nõ maneret in homine obligatio, aut dignitas carendi

beatitudine, siue talis homo acceptaretur à Deo extrinsece ad beatitudinem siue nõ; quoniam totum fundamentum illius obligationis, & dignitatis, est ipsum peccatum, ita vt, quamuis Deus hominem sine peccato, & iustum, destinaret propter solam suam voluntatem, & sine occasione peccati, ad carendum beatitudine, & ad patiendũ æternos cruciatus in inferno, non diceretur talis homo habere reatum huius pœnæ.

Ad confirmationem huius argumenti respondetur, quod statim atque Deus remitteret peccatum homini, non esset infensus ipsi homini: quia *vel* acceptaret eum extrinsece ad suam amicitiam, & ad beatitudinem; *vel*, si non acceptaret eum, saltem non excluderet propter culpam ex parte hominis; & Deus non dicitur esse infensus peccatori, quoniam absolute non acceptat eum ad suam amicitiam & ad beatitudinem: sed quia non acceptat eum supposita culpa ex parte ipsius peccatoris; aliàs etiam diceretur esse infensus homini constituto in puris naturalibus, aut homini iusto, cui per potentiam suam absolutam auferret gratiam habitualem, non acceptando ipsum vllo modo ad beatitudinem, nulla præsupposita culpa ex parte hominis.

§. 10. Soluuntur argumenta secundæ & tertiæ sententiæ.

AD PRIMVM ARGVMENTVM *secundæ sententiæ*, quod consistit in tribus vltimis primæ sententiæ, patet, quid respondendum sit, ex eorum solutionibus, nam in eis explicata est tota difficultas, quæ in illis esse potest, siue sermo fiat de habitu, siue de actu, aut alio quocunque dono inhærente.

AD SECVNDVM respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam si consequẽs intelligitur de mutatione physica, quæ fiat intrinsece in ipso homine, cui remittitur peccatum: & vt respondeamus ad probationem, *aduerte*, tribus modis posse intelligi, quod sine vlla mutatione in Deo, & sine vlla mutatione physica in peccatore, res aliter se habeat, quantum satis est vt fiat transitus à contradictorio in contradictorium, in propositionibus relatis in antecedenti huius argumenti, & in alijs similibus, hoc est, vt ea pars contradictionis, quæ antea erat vera, incipiat esse falsa, & è conuerso vt altera, quæ antea erat falsa, incipiat esse vera. *Primo* facta mutatione physica in quodã tertio, hoc est, neque in Deo, neque in ipso peccatore, sed in alio homine: vt si Deus statueret remittere Petro peccatum, propter preces Pauli, aut aliũ actum ipsius, satis esset poni in Paulo huiusmodi actũ, vt Petrus, qui antea erat dignus diuino odio, iã non sit eo dignus; & vt Deus, qui antea eum odio habebat, iam non prosequatur ipsum odio; sicut satis est mutatio physica, quæ fit in vno homine, cum exercet actus aliquos, ad satisfaciendum pro pœna temporali alterius, vt alter, qui antea erat debitor huius pœnæ, non sit eius debitor; & vt Deus, qui antea iudicabat, eum esse dignum illa pœna, iam iudicet non esse dignum; & apud homines satis est, vnum soluere debitum aliquod pro altero, aut satisfacere pro eo, vt is, qui debebat soluere, aut satisfacere, maneat liber ab obligatione, cui antea erat subiectus, & vt non debeat, quod antea debebat, quamuis nulla tunc fiat mutatio physica, neque in ipso, neque in eo, cui debebat soluere, aut satisfacere, quoniam iste antea acceptauerat quamcunque solutionem, aut satisfactionem, quæ sibi offerretur, vel ab ipso debitore, vel ab alio pro eo. *Secundo*, facta mutatione physica in tempore, aut in alia conditione extrinseca ipsi peccatori, tamen requisita, vt Deus remittat ipsi peccatum, & vt non habeat eum odio, aut etiam vt diligat, & acceptet eum in ordine ad bona supernaturalia: vt, si Deus, cognito ab æterno, quod Petrus tali tempore erat commissurus tale peccatum, statuisset esse remissum ei illud peccatum post vnam horam à tempore illo, & vlterius ipsum Petrum esse acceptum ad beatitudinem; satis esset finiri illam horam, vt verum esset, Petrum non haberi odio à Deo, & acceptari ad bona supernaturalia, (quæ duo antea erant falsa) quamuis tunc nulla fieret in Petro mutatio physica, & in Deo neque physica, neque moralis, sicut satis fuit absolui tempus, pro quo Deus voluit legem veterem obligare, & eius obseruationem esse vtilem, vt ipsa lex non obligauerit, & vt eius obseruatio non fuerit vtilis, sed mortifera, quamuis neque in Deo, neque in lege fuerit facta aliqua mutatio; & idem est de quacunque lege facta à republica pro certo aliquo tempore; vt de valore dato monetę, nam finito illo tẽpore, neque lex obligat, neque moneta habet illum valorem. *Tertio*, facta mutatione, nõ quidem physica, sed morali, in ipso peccatore, vt reuera fit huiusmodi mutatio, quotiescunque Deus remittit peccatum: quoniam homo, postquam remittitur ei peccatum, aliter se habet moraliter, quã prius quia non habet priuationem moralem conformitatis cum lege, quam antea habebat, neque secundum prudentem & moralem æstimationem iudicatur dignus odio diuino, aut indignus contraria diuina amicitia, sicut antea.

AD TERTIVM respondetur, peccatum habituale non consistere formaliter in priuatione iustitiæ, & rectitudinis supernaturalis, quamuis in homine ordinato in finem supernaturalem habeat eam adiunctam, vt in solutionibus argumentorum primæ sententię est explicatum: ex quibus etiam constat, quæ rectitudo, aut iustitia restitueretur, cum remitteretur peccatum sine infusione alicuius doni supernaturalis inhęrentis; & qua ratione in isto casu carentia rectitudinis, aut iustitię supernaturalis, non haberet rationem priuationis, sed puræ negationis; & ex eisdem etiam patet solutio ad fundamenta 3. sententiæ.

Circa eandem conclusionem est

DVBIVM TERTIVM.

Vtrum gratia habitualis habeat tantam repugnantiam cum peccato, vt non possit esse simul cum ipso in eodem subiecto.

QVOD EST inquirere, an remissio, & expulsio peccati, sic adeò sit effectus formalis gratiæ habitualis, vt nō possit ab ipsa gratia separari, & ex consequenti neq; peccatum possit manere in subiecto, in quod introducitur gratia? vbi non loquimur secundum potentiam Dei ordinariam, nam secundum hanc iā constat ex solutione primi dubij, non posse gratiam istam esse simul cum peccato in eodem subiecto, siquidem dictum est ibi, esse effectum formalem huius gratiæ expulsionem, siue remissionem passiuam peccati mortalis, & secundum legem ordinariam non separantur formæ à suis effectibus formalibus etiam secundarijs, siue physicis, siue moralibus; sed loquimur secundum potentiam Dei absolutam.

§. 1. *Sententia negatiuæ fundamenta.*

IN HOC DVBIO solent referri pro parte negatiua illi authores, qui in dubio præcedenti dicunt, non posse per potentiam Dei absolutam remitti peccatum sine infusione gratiæ habitualis: quoniā fundamentum potissimum erat, gratiam & peccatum mortale opponi sicut habitum & priuationē. Et probatur istorum sententia,

PRIMO. quia inuoluit contradictionem, esse aliquem peccatorem, & esse gratum Deo, siue dilectum ab ipso; sicut esse odio habitum, & esse dilectum: ergo etiam inuoluit contradictionem, eum, qui est in peccato mortali, habere gratiam habitualem; & ex consequenti non est possibile, etiam per potentiam Dei absolutam: Probatur consequentia, quoniam esse gratum Deo & dilectum ab ipso, est effectus formalis gratiæ habitualis, vt diximus cum D. THOMA supra q. 110, art. 1. ergo si repugnat, peccatorem esse gratum Deo, etiam repugnat habere gratiam habitualem; patet *ista consequentia*, quia repugnat gratiam habitualem inhærere alicui subiecto, & nō dare ei hunc effectum, qui est esse gratum: sicut repugnat, aliquam formam inhærere alicui subiecto, & non dare ei suum effectum formalem, alias simul informaret illud subiectum, quia inhæreret ei; & non informaret, quia non daret ei suum effectum formalem; & formam informare aliquod subiectum, nō est aliud, quàm dare ei suum effectum formalem: ergo repugnat, gratiam habitualem esse in aliquo subiecto, in quo non sit iste effectus, qui dicitur *esse gratum*, & ex consequenti, si repugnat hunc effectum esse simul cum peccato, etiam repugnabit esse cum eo gratiā habitualem.

Confirmatur primo quia repugnat, subiectum A aliquod esse acceptum ad beatitudinem, & esse dignum ea; & habere peccatum mortale, alias simul esset dignum, & indignum ea; aut dignum admitti ad eam, & excludi ab ea: ergo etiam repugnat esse in eodem subiecto gratiam habitualem simul cum peccato mortali; patet *consequentia*, quoniam esse acceptum ad gloriam, est effectus formalis gratię habitualis, & ex consequenti inseparabilis ab ea, propter rationem assignatam de effectibus formalibus aliarum formarum.

Confirmatur secundo, quia implicat contradictionem, eundem hominem esse iustum & peccatorem: aliàs simul esset iustus, & iniustus; ergo etiam implicat contradictionem, esse in eodem homine simul gratiam habitualem, & peccatū mortale; patet consequentia, quia esse iustum, est effectus formalis gratiæ inhærentis, vt docet Concil. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione capit. 7.

Confirmatur tertio quia implicat contradictionem, eundem hominem esse simul auersum à Deo fine supernaturali, & conuersum ad ipsum: ergo etiam implicat contradictionem habere simul peccatum B mortale, & gratiam habitualem; patet consequentia, quia talis homo esset per peccatum auersus à Deo fine supernaturali, & per gratiam esset conuersus ad ipsum.

Confirmatur quarto, quia remissio & expulsio peccati est effectus formalis gratiæ habitualis: ergo per nullam potentiam fieri potest, quod gratia habitualis sit in aliquo subiecto, simul cum peccato mortali, aliàs carebit suo effectu formali.

SECVNDO alias sequeretur, etiam posse per potentiam Dei absolutam eundem hominem habere peccatum mortale simul cum conuersione actuali in Deum per actus charitatis & pœnitentiæ; siquidem maiorē habet repugnantiam gratia habitualis cum peccato mortali, quàm illi actus, & perfectiori modo, atq; magis permanenter facit hominem gratum Deo, & dilectum ab ipso, & conuersū in ipsum, vt in vltimum finem supernaturalē, quàm id possint illi actus præstare: at cōsequēs videtur falsum, *primo* quia implicat contradictionē, cōuersionem & auersionem respectu eiusdem finis, aut C obiecti, esse simul in eodem subiecto; sicut implicat contradictionem, idem subiectum esse simul auersum, & conuersum, respectu eiusdem finis; sed peccatum mortale importat formaliter auersionē à Deo fine supernaturali, & illi actus sunt formalis conuersio in ipsum, ergo implicat contradictionem, esse in eodem homine peccatum mortale simul cum illis actibus. *Secundo*, quia per illos actus rectificatur homo in ordine ad Deum finem supernaturalem, siquidem per eos auertitur à creatura, & conuertitur in Deum: ergo per eosdem tollitur ab ipso homine obliquitas peccati, & ex consequenti, per nullam potentiam fieri potest vt illi actus sint in eodem homine simul cum peccato mortali. Et *tertio*, quia per illos actus homo diligit Deum amore amicitiæ, ergo etiam tunc diligitur à Deo amore amicitiæ, iuxta illud Ioan. 14 *qui diligit me, diligetur a patre meo & ego diligam eum*; ergo homo, cum habet illos actus, est amicus Dei, et dilectus ab ipso amore amicitiæ: sed implicat contradictionem, eum, qui est amicus Dei, et à Deo diligitur amore amicitię, habere peccatum mortale, ergo etiā implicat contradictionem, illos actus esse in eodem homine simul cū peccato mortali.

Confirma-

Confirmatur, quia pari ratione sequeretur, posse A aliquem habere simul peccatum mortale, & habitum charitatis, siquidem gratia habitualis excedit habitum charitatis, sicut essentia suam proprietatem, & potentiam: at hoc consequens etiam est falsum, quoniam impossibile est Deum esse amicum homini, & diligere ipsum amore amicitiæ, & hominem esse in peccato, ergo etiam est impossibile, hominé habere habitum charitatis, & esse in peccato mortali; patet consequentia, quoniam habitus charitatis est amicitia hominis ad Deum, & impossibile est hominem esse amicum Deo, & Deum nó esse amicum ipsi, & diligere ipsum amore amicitiæ: quoniam de ratione amicitiæ est mutuus amor.

VLTIMO, peccatum habituale, *vel* consistit formaliter in priuatione gratiæ habitualis, *vel* habet adiunctam inseparabiliter huiusmodi priuationé, ita vt nullo modo fieri possit, hominem habere peccatum mortale, & non habere priuationem gratiæ habitualis. ergo per nullam potentiam fieri potest, eundem hominem habere simul gratiam habitualem, & peccatú mortale, patet consequen- B tia, quia per nullam potentiam fieri potest, quod simul sint in eodem subiecto priuatio & forma ei opposita, vt tenebræ & lux, aut cæcitas & visus.

§. 2. *Sententia affirmatiua verior eligitur.*

SIT NIHILOMINVS CONCLVSIO, *per potentiã Dei absolutã potest infundi qualitas gratiæ habitualis ei, qui est in peccato mortali, aut cõseruari in eo, qui actu peccat mortaliter:* In hac conueniunt omnes præter SCOTVM in 4. dist. 2. q. 6. & d. 14. q. 1. & GABRIEL. ibidem SOT. lib. 2. de natura & gratia c. 18. & in 4. d. 15. q. 1. art. 2. & multi ex recentioribus Thomistis. Sed ad eius explicationem *aduertenda* sunt duo, *primum* est, consulto expressum fuisse in hac conclusione, quod loquimur de ipsa qualitate gratiæ; quoniam de gratia sumpta pro dilectione passiua, & acceptatione ad diuinam amicitiam, hoc est, pro C eo, quod est esse dilectum à Deo, & acceptum ad eius amicitiam, siue sit effectus ipsius gratiæ habitualis, siue solus actus diuini, quo Deus nos diligit, & acceptat ad suam amicitiam: dicemus in solutione primi argumenti oppositæ sententiæ.

Alterum est, quosdam ex eis, qui admittunt hãc conclusionem, ita eam limitare, vt fere videantur negare: nam dicunt, hoc, quod est, qualitaté gratiæ esse simul cum peccato mortali, posse considerari duobus modis, scilicet aut per ordiné ad nudam potentiam Dei absolutam, aut per ordinem ad eius bonitatem, scientiam, & eius prudentiam; & *priori modo* dicunt, esse possibile, quia res ipsa nullam repugnantiam inuoluit; at vero posteriori modo dicunt, esse impossibile, quia repugnat diuinæ bonitati; & sapientiæ, communicare inimico, & peccatori donum gratiæ, quo nullum aliud reperitur, neque reperiri potest perfectius secundum speciem inter creata. *Quæ limitatio mihi non placet*, quia (vt dixi) destruit proculdubio ipsam cõclusionem: quod sic probo, quia id quod repugnat diuinæ sapientiæ, & bonitati, aut alteri attributo diuino, non potest esse volitum à Deo: ergo neque potest ab ipso fieri per suam potentiam absolutam; vt, Deus non potest esse causa per se falsitatis, quamuis loquamur de falsitate, quæ non sit mendacium, aut malum morale, sed solum malum quoddam naturale: quoniam quæcunque falsitas repugnat ipsi Deo, quatenus est prima veritas, si ergo repugnet diuinæ bonitati, & sapientiæ, dari gratiam existenti in peccato mortali, bene sequitur, esse impossibile, etiam per respectú ad potentiam Dei absolutam.

Neque etiam mihi placet modus loquendi, quo alij explicant hanc limitationem, qui non dicunt absolute repugnare sapientiæ & bonitati Dei, sed non decere diuinam bonitatem, & sapientiam; *nã non* dicitur de aliqua re, non decere diuinam bonitatem, & sapientiam, nisi quia non est consona regulis diuinæ sapientiæ, & bonitatis: quod autem non est consonum huiusmodi regulis, est dissonú eis, atque adeo repugnans; & ideo idem videtur esse, dicere de re aliqua, non decere diuinam bonitatem, & sapientiam absolute consideratam, et dicere, quod repugnet ei. *Quare ego solum* dicerem non decere sapientiam et bonitatem, qua Deus secundum legem ordinariam creaturas administrat, et eis sua dona distribuit; aut, quamuis sit consonum diuinæ sapientiæ et bonitati consideratæ absolute, et sine limitatione ad legem ordinariam: esse *minus consonum*, et minus decens respectu ipsius, quoniam in his dantur gradus, et non solum est possibile per potétiam Dei absolutam id, quod est maxime consonum, & decés respectu aliorum attributorum; sed etiam id, quod non est tam consonum, quamuis neque sit dissonum: sicut eleuari potentiam aliquam ad operandum per solum auxilium, & sine habitu, non est dissonum, hoc est, repugnans naturis istarum potentiarum, quamuis non sit tam consonum, sicut eleuari per habitum, & potest fieri à Deo, saltem per potentiam suam absolutam. Quodauté in nostro casu non sit tam consonú diuinæ sapiétiæ, & bonitati, conferre gratiam habitualem peccatori, patet ex ratione aliorum; quod vero non sit simpliciter dissonum, & repugnans, sed potius consonum, probatur, quoniam diuina sapientia absolute considerata, potest habere plures rationes, quas nos non assequimur, propter quas deceat, & sit conueniens communicari excellentissimam qualitatem gratiæ illi, qui est in peccato mortali, quamuis Deus eum summo odio prosequatur: & sufficeret, Deum velle in hoc ostendere dominium liberum, & absolutú, quod habet in communicatione suorum bonorum. His suppositis probatur conclusio.

PRIMO quia non repugnat, gratiam non dare suo subiecto esse simpliciter & absolute gratum Deo, & acceptum ad amicitiam cum eo, et ad suã beatitudinem: ergo neque repugnat, ipsam secundum suam entitatem esse in eodem subiecto simul cum peccato mortali; *consequentia* patet, quia potissima ratio repugnantiæ est, gratiam habere illos effectus, qui repugnant cum peccato mortali; & *antecedens* probatur, quia *vel* gratia non est causa illorum effectuum physice, et ex sua natura; sed solum moraliter et ex institutione Dei, vt aliqui dicunt: *vel*, si ex natura sua habet esse eorum causam, saltem ipsi effectus non comparantur ad eam, vt effectus primarij, sed vt secundarij; et quocunque modo res se habeat, constat, non repugnare per

potentiam Dei absolutam separari gratiã ab eiusmodi effectibus, quæ omnia latius explicabuntur in solutione ad primum sententiæ oppositæ.

SECVNDO, si qualitas gratiæ secundum suam physicam entitatem non posset esse simul cũ peccato mortali per potentiam Dei absolutam, maxime quia haberet cum eo oppositionem aliquam, ratione cuius hoc repugnaret: at non poterit explicari, quæ sit illa oppositio; ergo non est negandum qualitatem gratiæ posse per potentiam Dei absolutam esse simul cum peccato mortali; probatur *minor*, quoniam *aut talis oppositio est solũ moralis* fundata ex parte peccati in ratione demeriti, hoc est, in hoc, quod peccatum mortale est sufficiens demeritum, & indignitas, vt Deus non conseruet qualitatem gratiæ in subiecto peccati, & ex parte gratiæ in institutione diuina, hoc est in hoc, quod Deus instituerit expellere peccatum infundendo gratiam; *aut est oppositio physica*, si dicatur *primum* sequitur aperte, illam oppositionem non esse sufficientem, vt per potentiam Dei absolutam nõ possit gratia habitualis conseruari in subiecto, in quo est peccatum mortale; quoniam, vt dicatur impossibile respectu potentię absolutæ Dei, infũdi qualitatem illam alicui subiecto, aut conseruari in eo, non est satis esse in tali subiecto sufficiens demeritum, vt non infundatur, aut conseruetur, & Deum instituisse expellere infusione huius qualitatis ipsum peccatum, quoniam Deus per potẽtiam suam absolutam potest non habere rationem illius demeriti, & eo non obstante infundere, aut conseruare hanc qualitatem: & similiter potest facere res aliter, quam instituerit facere, secundum legem ordinariam, & ex consequenti, non expellere peccatum, quamuis infundatur subiecto ista qualitas. *Si vero dicatur secundum*, *vel* illa oppositio est *priuatiua*, ita vt peccatum sit formaliter priuatio huius qualitatis, & hoc dici non potest, vt constat ex eis, quæ dixi in dubio præcedenti, & latius in materia de peccatis; *vel est contraria*, & hoc imprimis est falsum, quia cum peccatum habituale consistat formaliter in priuatione, & non in aliqua qualitate reali: non potest habere oppositionem physicam contrariam cum qualitate reali, quia contraria pertinent ad idem genus; & pręterea eo admisso, scilicet, inter peccatum mortale, & qualitatem gratiæ, esse oppositionem physicam, contrariam, non sufficit, vt non possint esse simul per potentiam Dei absolutam: quoniam albedo & nigredo, calor & frigus, & reliqua accidentia contrarie opposita, saltem pręter motus, possunt per potentiam Dei absolutam esse simul in eodem subiecto, etiam cum tota intensione, quam naturaliter possunt habere, & cum qua naturaliter nõ possunt esse simul in eodem subiecto, quoniam ex hoc nulla sequitur contradictio, vt nunc suppono ex physicis.

Vltimo nulla est implicatio in hoc, quod qualitas gratiæ sit simul cum peccato mortali: ergo nõ est negandum potentiæ Dei absolutæ, probatur *antecedens*, quoniam quemadmodum se habet gratia cum cæteris virtutibus supernaturalibus in ordine ad finem supernaturalem, ita se habet in ordine ad finem naturalem natura cum virtutibus moralibus, & omnibus requisitis ad consequendum finẽ in homine condito in puris naturalibus: sed nulla est implicatio in hoc, quod in homine isto conseruaretur tota ista perfectio naturalis, quamuis peccaret mortaliter; ergo neque in hoc, quod in homine, qui nũc peccat mortaliter, conseruetur qualitas gratiæ cum reliquis habitibus supernaturalibus.

§. 3. *Ad argumenta primæ sententiæ negantis. De effectu formali gratiæ.*

AD PRIMVM variè solet responderi: nam *imprimis aliqui* dicunt, SCOTVM & GABRIELEM locis citatis negare antecedens, & dicere, gratiam non solum in ratione qualitatis, sed etiam in ratione gratiæ, hoc est, quantum ad effectum dilectionis, & acceptationis passiuę, posse, per potentiam Dei absolutam esse simul cum peccato mortali in eodem subiecto; & probare suam sententiã, quoniam homo offensus potest non repellere offendẽtem à sua dilectione, & acceptatione: ergo multo magis Deus; *sed ego* neque in SCOTO neque in GABRIELE hanc solutionem reperio; & SCOTVS locis citatis expresse loquitur de qualitate gratiæ; & in 4. d. 16. q. 2. §. *respondeo*, dicit gratiam, & peccatum non esse formaliter opposita, nec formaliter repugnantia, & postea §. *ad rationes in oppositũ*, dicit, quod ordinari per culpam ad pœnam, & ordinari per amicitiam ad gloriam, possunt simul stare, sed *non pro eodem nunc*, ex quo aperte cõstat, SCOTVM solum negare repugnantiam formalem inter gratiam, & peccatum, loquendo de ipsa qualitate gratiæ & GABRIEL in 4. d. 14. q. 1. art. 2. post 5. conclusionem dicit expresse, inter gratiam & peccatum mortale solum esse repugnantiam ex lege, et institutione diuina, quoniam Deus decreuit facere per qualitatẽ gratiæ homines acceptos ad beatitudinem, & dignos ea, & repugnat, eundem hominem simul esse dignum, et indignum beatitudine. *Sed nihilominus* hæc solutio, cuiuscũq; sit, *mihi non placet*: quia repugnat, aliquẽ esse in peccato mortali, et diligi à Deo vt amicum, et acceptari vt amicum ad beatitudinem; cur autem hoc repugnet, dicit CAIET. 1. p. q. 86. art. 2. rationem esse, quia Deus non solum est offensus à peccatore, sed etiam habet se per modum offensi: et repugnat habere se per modum offensi, et non excludere offendentem à sua dilectione, & acceptatione, quia offensum habere se per modũ offensi consistit in hoc, quod excludat offendentem à sua gratia, & alias, quãtumcunque sit offensus, non se habebit vt offensus.

Sed contra rationem hanc potest obijci, quod, hominem, qui offensus est, & cognoscit se esse offensum, non se habere per modum offensi, non prouenit ex imperfectione ipsius hominis, sed potius ex perfectione, & bonitate: ita vt quanto aliquis homo offensus melior est, & maiori pollet patiẽtiæ, & benignitatis virtute, tanto melius possit habere se, ac si non esset offensus, benefaciendo ei, qui ipsum offendit: ergo non est hoc denegandum Deo, qui est summę bonus.

Et Confirmatur, quia Math. 5. & Lucæ 6. excitamur ad benefaciendum eis, qui offenderunt nos, exemplo Dei, nam in *priori* loco dicitur, *vt sitis filij patris vestri, qui in cælis est, qui oriri facit solem suum*

super

super bonos & malos, & pluit super iustos & iniustos: & in posteriori, *& eritis filij altissimi, quia ipse benignus est super ingratos & malos.*

Vt ad hoc respondeamus pro CAIETANO, explicandum est, vnde proueniat, Deum non posse nō se habere per modum offensi respectu eius, qui est in peccato mortali; & dicendum est, prouenire ex malitia ipsius peccati mortalis, prout comparatur ad diuinam bonitatem, nam peccatum mortale est adeo malum, vt Deus, qui summe bonus est, non possit admittere ad suam amicitiam eum, qui est in peccato mortali, imo neque possit eum non habere odio, iuxta illud Ecclesiast. 12. *Altissimus odio habet peccatores* & Sap. 14. *odio sunt Deo impius, & impietas eius.* Et Habacuc 1. *mundi sunt oculi tui, ne videas malum,* vbi aperte significatur, Deum non posse probare ea, quæ mala sunt, & iniusta; nam Deus dicitur nescire, quę non approbat, vt Lucę 13. dicitur, dominum dicturum esse damnatis, *nescio vos vnde sitis, discedite à me omnes operarij iniquitatis.* Et Matth. 25. dicitur virginibus imprudentibus: *nescio vos.* Ex hoc autem, quod Deus non possit probare malum, B bene sequitur, quod neque possit eum, qui est in peccato mortali, admittere ad suam amicitiam, aut acceptare vt amicum ad beatitudinem.

SECVNDO respondent alij, concedendo antecedens, & negando consequentiam: & vt respondeant ad probationem, supponunt, non esse effectum formalem gratiæ habitualis facere hominem actu gratum, & dilectum Deo, sed facere obiectum congruum, et proportionatum diuinæ dilectioni, hoc est, vt diligatur à Deo: ita vt homo quatenus præcise recipit gratiam habitualem non dicatur actu dilectus à Deo amore amicitię: neque ratione ipsius gratiæ habitualis, neque ratione diuini actus, quo communicatur, & cuius est effectus: sed solum dicatur *dilectus beneuolentia quadam supernaturali,* qua Deus in eo causat donum istud gratiæ habitualis; *& obiectum proportionatum* vt diligatur amore amicitię per alium actum, qui distinguatur secundum rationem à pręcedenti, quo producitur gratia, & non sit productio huius qualitatis, sed dilectio obiecti, quod per eam C sit ipsi commensuratum, & hoc supposito, respōdent, negando antecedens illius probationis, scilicet, esse effectum formalem huius qualitatis facere actu gratum & dilectum; quoniam eius effectus formalis est facere obiectum congruum, & proportionatum dilectionis.

Sed contra solutionem hanc solet obijci hoc argumentum, implicat contradictionem, hominem aliquem esse obiectum congruum diuinæ dilectionis supernaturalis, & non diligi à Deo: ergo etiam implicat contradictionem, habere qualitatē gratię & peccatum mortale; sicut esse dilectū, & odio habitū; probatur *antecedens, tum quia* implicat contradictionem, esse obiectum congruum diuinæ dilectionis naturalis, & non diligi à Deo dilectione naturali: ergo idem dicendum est de dilectione supernaturali; *tum etiam quia* implicat contradictionem, esse propter peccatum mortale obiectū congruum odij diuini, & non odio haberi à Deo: ergo etiam implicat contradictionem, esse ratione qualitatis gratię obiectum congruum diuinę dilectionis, & non diligi.

Verum ad hoc respondent, qui sequuntur illā sen-A tentiam, negando antecedens, quoniam Deus per potentiam suam absolutam potest non facere, quod postulat congruitas, & proportio obiecti, sicut beatus est proportionatus gaudijs æternis, & improportionatus ęternis supplicijs: & nihilominus Deus, nō obstante hac proportione, & improportione, potest per potentiā suam absolutā torquere eū æternis cruciatibus in inferno; *& ad primā probationem,* negant antecedens, si intelligatur de dilectione simpliciter, quæ habeat rationē eius amicitiæ, quæ posset reperiri inter Deum & hominem constitutū in puris naturalibus, & nō de quadam beneuolentia terminata præcise ad ipsam entitatem naturalem, communicatiua illius entitatis naturalis, & terminatiua ad ipsam pręcise; aut de approbatione eius, postquam facta est, de qua intelligitur illud Genes. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona,* & illud Sap. 11. *diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti*: & patet hoc in exemplo adducto in 2. probatione nostræ conclusionis, nam illum hominem non diligeret Deus simpliciter, sed potius odio haberet simpliciter ratione peccati, & solum diligeret secundū quid, hoc est quantum ad perfectionem naturalē quam ei tribuit & conseruat. *Ad secundam probationem* respondent, concedendo antecedens, & negando consequentiam, & dicunt rationem discriminis esse, quod actus odij in Deo respectu eius, qui est in peccato mortali, est necessarius & naturalis, vt constat ex ijs, quæ dixi contra primā solutionem; at vero dilectio amicitiæ terminata ad aliquem, quatenus habet gratiam, est actus supernaturalis, & liber, & gratuitus, & ideo quāuis repugnet, Deum non habere actum odij respectu eius, qui est in peccato mortali: non sequitur etiam repugnare, non habere actum dilectionis respectu eius, qui habet qualitatem gratię.

Hæc solutio satis probabilis est, *sed nihilominus nō possumus eam sequi,* quoniam sup. q. 110. art. 2. diximus, esse effectum formalem gratiæ facere aut gratum, aut dilectum, & non facere obiectum congruum vt diligatur. *Item* contra eam sic argumentor, qualitas gratię secundum legem ordinariā est causa formalis remissionis, vel expulsionis peccati mortalis, & renouationis internæ: ergo procedit ex dilectione, simpliciter; ergo, vt terminus dilectionis huius, facit actu dilectū, & actu gratum, & non solum diligibile, vel congruum vt diligatur.

Confirmatur, quia secundum legem Dei ordinariam, statim atque aliquis accipit à Deo gratiam, præcisa quacunq; alia noua, & posteriori dilectione, intelligitur translatus de statu inimici in statū filij Dei, & iustus, & sanctus: ergo non requiritur noua alia dilectio Dei, vt sit actu dilectus, & amicus Deo.

Tertio respondent alij cum GABRIELE loco citato, concedendo antecedens, & negando cōsequentiam, & ad probationem dicunt, esse gratum, & dilectum Deo, esse quidem effectum formalem qualitatis gratiæ, cæterum qualitatem ipsam non habere ex propria natura esse causam talis effectus, sed ex institutione Dei, scilicet, quia Deus instituit facere media ista qualitate homines sibi gratos, & acceptos ad suam amicitiam, & ad beatitudinem.

Sed neque hæc solutio mihi placet, quia iuxta eā, esse gratum, & iustum, non consisteret formaliter in effectu gratiæ inhærentis, sed in extrinseca

imputatio-

imputatione Dei, hoc est, in hoc, quod Deus instituerit, reputari iustum & gratum eum, qui fuerit ornatus hac qualitate, quod est contra Concil. Trident.

Quare concesso antecedenti & negata consequentia illius argumenti, ad eius probationem *aliter respondendum* est, pro quo *aduertendum* est, primarium effectum huius qualitatis secūdum suam naturam consistere in participatione quadā accidentali diuinæ naturæ, secundum ea, quæ ipsi sunt maxime propria, & explicari posse per ordinem ad operationes, si dicamus, esse naturam quādam accidentalem, supernaturalem, cui, tanquam proprietates, debentur virtutes supernaturales, quæ sint principia proxima earum operationum, quibus attingitur Deus secūdum rationem obiectiuam, quam nulla creatura naturalis, neque natura totalis, & perfecta, qualis est substantia, potest connaturaliter, & proprijs viribus attingere. Ex hoc autem habet ista qualitas, quod natura sua det subiecto esse gratum, & dilectum simpliciter: quia natura sua postulat produci per dilectionem simpliciter, hoc est naturæ suæ est magis consonum; quare hoc non comparatur ad istam qualitatem vt effectus primarius, sed potius vt effectus secūdarius, non quidem distinctus realiter à priori, sed secundum rationem, & per ordinem ad aliquid extrinsecum, scilicet, ad Deum; & ideo, vt qualitas ista communicet suo subiecto hunc effectum, non requiritur noua, aut distincta informatio ipsius, sed remotio impedimentorum: sicut etiam vt quantitas det substantiæ esse extensam in ordine ad locū, non requiritur noua inhærentia, præter eam, quæ necessaria est, vt det ei esse extensam in ordine ad totum, sed satis est, non impediri.

Et hoc supposito, ad formam illius probationis respondetur, *concedendo antecedens*, si intelligatur de effectu secundario, *& negando consequentiam*; & ad eius probationem dicendum est, bene posse impediri, ne forma det suo subiecto effectum suum secundarium: quia ad informandum satis est dare primarium, vt patet in exemplo proposito quantitatis, quæ in corpore Christi in sacramento altaris est sine extensione in ordine ad locum; ita ergo in nostro casu dicemus, quod quamuis gratia ex natura sua habeat dare subiecto esse gratum, & dilectum simpliciter; tamen propter impedimentum peccati mortalis non daret hunc effectum, neque homo in isto casu diceretur dilectus simpliciter ratione gratiæ, sed solum secundum quid, hoc est, quantum ad donum, quod esset ista qualitas; & diceretur odio habitus simpliciter ratione peccati, quia bonum consurgit ex integra causa, & malum ex quocunque defectu. Neque etiam dilectio diuina, qua produceretur gratia, diceretur dilectio simpliciter, & amicitiæ, propter defectum conditionis requisitæ ex parte obiecti, scilicet, expulsionis impedimentorum, quę vel antecedat, vel tunc fiat: sed diceretur dilectio, aut beneuolentia supernaturalis secundum quid, hoc est, quantum ad donum istius qualitatis. Sicut etiam actus, quo Deus peccatori communicat habitus supernaturales fidei & spei, habet rationem amoris, & beneuolētiæ, non simpliciter, sed secundum quid, quāuis non sit tanta beneuolentia, sicut illa, qua produceretur ista qualitas in eo, qui esset in peccato mortali, sicut neque isti habitus sunt tam perfecti, sicut qualitas gratiæ.

Ad primam confirmationem respondetur *primo*, dupliciter posse hominem esse acceptum ad gloriam, & dignum ea, scilicet physicè, vt cum habet in se ipso formam aliquam, ratione cuius ex natura rei fit aptus, & dispositus, atque commensuratus ad illum finem; & *secundo moraliter*, vt cum habet titulum aliquem moralem, verbi gratia, meriti, aut gratuitæ acceptationis extrinsecæ ad eundem finem; & per gratiam ex natura rei fit homo acceptus ad beatitudinem *priori modo*; quia sicut per virtutes supernaturales, quæ ad gratiam consequuntur vel ei debentur, disponitur rectè homo ex natura rei ad exercendum operationes proportionatas fini supernaturali: ita etiā per ipsam gratiā ex natura rei fit proportionatus, & acceptus ad eundem finem; vt in naturalibus, quia per potentias, & virtutes naturales ex natura rei disponitur rectè homo ad exercendum operationes necessarias ad consecutionem finis naturalis, colligimus ipsum per naturam suam esse aptum, & proportionatum in ordine ad eundem finem. Cęterū per peccatum habituale formaliter consideratum non redditur homo indignus, & improportionatus in ordine ad beatitudinem physice, sed solum moraliter, quia formaliter cōsistit in quadā morali priuatione, aut inæqualitate, vt supra explicatū est: quāuis secundū legē Dei cū indignitate morali sit cōiūcta indignitas, & improportio physica, quæ est priuatio physica qualitatis gratiæ, quia Deus secundū legem ordinariam non conseruat huiusmodi qualitatem in eo, qui est in peccato mortali; & quoniam non repugnat, aliquem physice, & attenta natura rei, esse dignum, & aptum, atque dispositum ad aliquem finem, & simul ratione actus mali præsentis, vel præteriti, esse moraliter indignum eodem fine: ideo nō repugnat ex natura rei, aliquem simul esse per habitum gratiæ acceptum ad beatitudinē, & per peccatum mortale indignū ea; & explicatur hoc exemplis, nā imprimis filius naturalis alicuius hominis est physice, & secundū rei naturam, dignus, & aptus, atq; proportionatus ad hęreditatem paternam: & simul ratione delicti potest esse moraliter indignus eadem hæreditate; *Item* si crearetur homo in puris naturalibus cum omnibus potentijs naturalibus, & virtutibus moralibus requisitis ad finem naturalem, & peccaret mortaliter, manētibus illis bonis integris, & non diminutis in genere entis, esset proculdubio physice dispositus ad illum finē, & moraliter indignus eo; & *ad formam argumenti* respondetur, distinguēdo antecedēs, *si enim intelligatur de dignitate, & indignitate eiusdē rationis*, hoc est de vtraq; morali, aut vtraq; physica, verū est; *si tamen intelligatur de dignitate physica & indignitate moral*, falsum est, vt constat ex ijs, quæ diximus; & per qualitatem gratiæ, & peccatum mortale, homo in isto casu esset physicè acceptus ad beatitudinē: & moraliter indignus ea.

Secundo respondetur, quod esse acceptū ad beatitudinē non est effectus primarius huius qualitatis, sed secūdarius; nā primo dat hæc qualitas suo subiecto illā participationē accidentalē diuinę naturę, quā explicuimus in solutione argumenti principalis; & ex hoc sequitur, vt etiā det ei esse gratū Deo, & dilectū ab ipso, & in hoc includitur esse acceptū ad beatitudinem, & ad bona Dei, quoniam ex dile-

ctione simpliciter, qualis est dilectio amicitiæ, sequitur acceptatio ad bona amici, vel continetur in ea; & ideo non repugnat, reperiri hanc qualitatem in aliquo subiecto sine isto effectu; vt ibidem explicui; & ita quamuis aliquis homo haberet hác qualitatem simul cum peccato mortali, nõ sequeretur, eum esse simul acceptum ad beatitudinem, & indignum ipsa.

Ad secundam confirmationem respondetur, cõcedendo *antecedens, si intelligatur de iustitia integra*, id est, quantum ad omnia, quæ continet, & nõ solum *de aliqua eius parte*: & negando *consequentiam*. Et vt respondeamus ad probationem, *aduertendum est*, quod in nostra iustitia continentur duo, scilicet, remissio, aut expulsio passiua peccati, & interna renouatio, vt constat ex CONCILIO TRIDENTINO in principio illius capitis, vbi ita dicitur, *hanc autem dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio & renouatio interioris hominis*; vbi satis aperte dicitur, remissionem peccati distingui à renouatione interna, & vtramque includi in ipsa iustificatione. Et quamuis gratia inhærens, & habitualis, sit vtriusque causa formalis, vt colligitur ex illo loco concilij, tamen non est eodem modo causa; *nam ad expulsionem peccati concurrit moraliter*, vt id, quo ex beneuolentia & misericordia Dei fit remissio peccati, & sine quo posset fieri per potentiam Dei absolutam, & tanquam ad effectum secundarium, vt explicui in primo dubio huius articuli: *ad renouationem vero concurrit physicè*, & tanquam ad effectum primarium, quoniam per renouationem, vt distinguitur à remissione peccati, *non intelligimus transitũ a vetustate*, & corruptione peccati, ad nouitatẽ filij Dei & amici, quia hoc modo includit expulsionẽ peccati; *sed intelligimus bonã dispositionẽ physicam*, & realẽ animæ, tàm quoad suam essentiam, quàm quoad potentias quę immediatè opponitur priuationi physicæ bonæ dispositionis tanquã vetustati & deprauationi & ad hanc dispositionẽ, gratia, cum virtutibus, quæ ipsi debentur, cõcurrit physicè, & dando illud esse, quod diximus esse suum effectum primarium; *Hoc supposito*, ad illã probationem dicendũ est, quod quamuis gratia nõ possit esse in aliquo subiecto sine ista renouatione physica, quã nũc explicuimus: tamẽ bene potest nõ dare ei esse iustũ quoniã esse iustum non solum includit istam renouationem, sed etiam expulsionem, aut remissionem peccati, & ab isto effectu potest suspendi gratia per potentiam Dei absolutam, non solum quia concurrit ad eũ moraliter; sed etiã, quia, licet cõcurrat physicè, non concurreret vt ad effectũ primariũ, sed tanquã ad secũdarium de quo aliquid dicam statim in solutione vltimę confirmationis huius argumenti.

Et si obijcias, sequi ex hoc, nõ posse gratiã esse in aliquo subiecto, quin det ei esse sanctum, quoniam (vt modo dicebamus) per nullam potentiam fieri potest, vt non det ei esse renouatum, & esse renouatũ est esse sanctũ, vt colligitur ex verbis relatis ex CONC. TRID. in quibus renouatio interna, etiã vt distinguitur à remissione peccati, appellatur sãctificatio: at vero implicat contradictionẽ, aliquem esse sanctũ, & habere peccatum mortale; *Respõdetur*, negando consequentiã, & ad probationẽ dicẽdum est, concilium loqui de renouatione interna, sicut fit secundum legem ordinariam: nam fit remoto impedimento peccati mortalis, & ideo non solum est renouatio, sed etiam sanctificatio.

Ad tertiam confirmationem respondetur, nõ implicare contradictionem, aliquem simul esse conuersum physicè ad finem supernaturalem, & auersum ab eo moraliter: sicut non repugnat, aliquẽ, simul esse aptum, & dispositum physicè ad aliquem finem, & moraliter indignum eo, vt explicui in solutione primę confirmationis. At in nostro casu, homo, qui simul haberet gratiam, & peccatũ mortale, esset per gratiam conuersus solum physice in finem supernaturalẽ, & per peccatum mortale esset auersus ab eo moraliter, vt explicui in dubio præcedenti, in solutione quarti argumenti principalis primæ sententiæ.

Ad vltimam confirmationem respondetur, gratiã concurrere moraliter, & non physice ad expulsionem, siue remissionem peccati: & ideo per potentiam absolutam Dei posse fieri, vt non expellat peccatum mortale, quod est in suo obiecto; & addi potest, dicendum esse idem, quamuis concurreret physice: quoniam expulsio peccati non est effectus primarius qualitatis gratiæ, sed secundarius, & ad eum modum, quo expulsio vnius formę accidẽtalis appellatur effectus formalis alterius formę cõtrariæ, vt expulsio frigiditatis dicitur affectus formalis caloris, vt explicui dubio primo huius articuli; & sine huiusmodi effectu formali bene potest reperiri forma per potentiam Dei absolutam.

Hoc addo in gratiam aliquorum, qui dicunt, gratiam concurrere physice ad expulsionem peccati, quorum sententiam nunquam satis potui intelligere & contra eam sic argumentor, gratia nõ habet oppositionem physicam cum peccato habituali; ergo non concurrit physice ad eius expulsionem, *consequentia* patet, quia forma aliqua non concurrit ad expulsionem alterius, nisi ratione alicuius oppositionis; ergo si oppositio non est physica, sed moralis, etiam expulsio erit moralis, & non physica; *& antecedens* probatur, quia si inter gratiam & peccatum habituale esset oppositio physica, *aut talis oppositio esset contraria*, & hoc dici non potest, cum peccatum habituale nõ consistat formaliter in aliqua forma positiua reali; *aut esset priuatiua*, siue sicut inter habitum & priuationem, & neq; hoc dici potest, quia peccatum habituale non consistit formaliter in priuatione habitus gratię, vt sæpe dictum est supra.

Sed contra potest obijci, quia sequitur ex hac sententia, non expelli peccatum per gratiam inhærentem, quod videtur esse contra CONC. TRIDENT. loco citato, vbi de tota iustificatione, hoc est, prout constat remissione peccati, & renouatione interna, dicitur, causam formalem ipsius esse gratiam, siue iustitiam inhærẽtem nobis; & *probatur sequela*; quia per gratiam non expellitur moraliter peccatum, quia gratia contineat valorem meriti, propter quẽ expellatur, aut remittatur; sed quia infusioni gratiæ est adiuncta beneuolentia Dei, qua remittitur peccatum: *Respondetur* negando sequelam, & ad probationem, dicendum est, ideo per gratiam expelli moraliter peccatum in genere causæ formalis, quia Deus non vult remittere peccatum nisi infundendo gratiam, & media ipsa gratia, quamuis posset sine ea remittere: aut etiam ea posita non remittere.

Ad secundum argumentum respondetur, concedendo

A dendo ſequelā,& negando minorē,ſcilicet,conſequēs eſſe falſum, & *ad primū probationē*, dicendum eſt,nó repugnare,eundem hominē eſſe ſimul auerſum à Deo per peccatū habituale,& conuerſum in ipſum per actus illos: quoniā auerſio,in qua cōſiſtit peccatū habituale,eſt moralis,& habitualis: at vero conuerſio,quę fit per illos actus, eſt actualis,& phyſica tantú; & neq; repugnat,conuerſioné phyſicā eſſe ſimul cū auerſione morali,vt paulo ſuperi⁹ dixi;neq; habitū eſſe cum actu oppoſito; vt, habitus temperantiæ eſſe poteſt in eo, qui exercet actum intemperantiæ.

Sed obijcies, quia ex auerſione actuali relinquitur in homine auerſio habitualis, & moralis;ergo pari ratione ex cōuerſione actuali relinquitur cōuerſio habitualis,&moralis:& ex cōſequēti ratione huius termini repugnabit cōuerſionem,quæ fit per illos actus,eſſe ſimul cū peccato habituali. *Reſpondetur, negando conſequētiam*, & ratio diſcriminis eſt,quod ad inferendū iniuriam Deo ſufficiunt noſtri actus per ſe,& ideo ipſi ſunt ſufficiētes ad relinquēdum auerſionē habitualē, & moralē à Deo, quoniā huiuſmodi auerſio cōſiſtit in priuatione cōformitatis cū lege, quæ neceſſario ſequitur ex offenſa actuali B nō remiſſa; At vero actus noſtri nō ſunt ſufficiētes per ſe ad reparandū iniuriā irrogatam Deo, ſed cōcurrūt diſpoſitiue, & per modū cōpenſationis; & pręter eos requiritur liberalis& gratuita acceptatio Dei, quā Deus ſecūdū legē ordinariā facit, infūdēdo gratiā habitualē, & poſſet de potentia abſoluta nullo modo facere, & ideo actus noſtri, quātúcūq; ſint ſecūdū ſuū gen⁹ perfecti, nō ſufficiūt per ſe, niſi accedat acceptatio Dei ad tollēdū auerſionē habitualē,& moralē relictā ex peccato mortali actuali, & ex cōſequēti neq; ad cauſādū oppoſitā cōuerſionē habitualē & moralē; *Et ſi quæras*, quē terminū haberēt in illo caſu illi actus? *Reſpōdetur* quod terminū habebūt *falſū eſſe ipſorū*: nā non ſolū non terminarentur ad conuerſionē moralē habitualē, ſed neq; ad aliquā phyſicā, quia per eos, ſecūdum communē ſententiā omniū Theologorū, nō producūtur habitus ſupernaturales;& ſecūdū probabiliorē ſententiā,neq; naturales, & ſaltem nō producerentur iſti ſine repetitione illorum actuum.

C *Ad ſecundā probationē* reſpondetur eodē modo, quod per illos actus rectificaretur homo actualiter, & phyſicè in ordine ad finē ſupernaturalē, nō autē habitualiter,& moraliter:& ideo per eos non tolleretur obliquitas peccati habitualis, quæ eſt habitualis & moralis.

Ad tertiā probationē reſpōdetur, quod in illo caſu homo per illos actus diligeret quidē Deū, non tamē amore amicitię, prout amor amicitiæ importat mutuū amorē, neq; etiā Deus diligeret, ipſum propter impedimentū peccati;& ad illud teſtimoniū Ioan. dicendū eſt, intelligi de eo, quod fit ſecūdū legē ordinariā, nā ſecundū hanc legē Deus acceptat illos actus infundēdo gratiā habitualē & remittit peccatum, & ita diligit amore amicitiæ, cū qui habet illos actus.

Ad confirmationē reſpōdetur, cōcedendo ſequelā, ſi conſequēs intelligatur per reſpectū ad potentiā Dei abſolutā; & ad obiectionē contra hoc factam cōcedendū eſt antecedēs, & negāda eſt cōſequētia & vt reſpondeamus ad eius probationē, *aduerte* in amicitia, ſumpta ſiue pro actu, ſiue pro habitu, reperiri duo, ſcilicet *beneuolentiā*, qua alteri bonū volumus propter ſe, vt diſtinguitur ab amore cōcupiſcētiæ; & *mutuū vinculū* huius beneuolentiæ, ſiue mutuā beneuolentiā in vtroque extremo, propter quod amicitia ita definitur ab Aris. 8. Eth. *eſt mutua beneuolentia non latēs*; ex his autē duobus *primū* eſt eſſentiale amicitiæ, quæ eſt in quocunq; extremo; ſecundum vero eſt ei accidentale, quāuis, beneuolentia nō dicatur ſimpliciter & abſolute amicitia, ſi deſit ei ſecundum; quoniam nomen amicitię eſt veluti collectiuum, & ſignificat immediate vinculum mutuæ beneuolentiæ; & *hoc ſuppoſito*; Reſpondetur ad illā probationem, charitatem appellari amicitiam hominis ad Deū, quoniam eſt habitus, quo homo diligit Deū beneuolentia ſupernaturali, cui ſecundū legem ordinariam eſt adiūcta mutua beneuolētia ſimpliciter ex parte Dei: & ita ſecundum legem ordinariā ſemper habet rationem amicitiæ, non ſolum quantū ad eſſentiale, ſcilicet, quantū ad beneuolentiā, ſed etiam quantū ad perfectionem, quæ ei accedit ex correſpōdentia beneuolentię ex parte Dei. Cæterū quia non repugnat, non reſpondere huic beneuolentiæ ex parte hominis, aliam ſimilem ex parte Dei: quia poſſet B Deus per potentiam ſuam abſolutam non acceptare actus hominis habentis huiuſmodi beneuolentiam erga ipſum, neq; remittere ei peccatū, atq; adeo non diligere eum beneuolētia amicitiæ; ideo etiam non repugnat, hominem habere erga Deum beneuolentiā amicitiæ, ſiue actualē, ſiue habitualē, & non diligi à Deo ſimili beneuolentia; atque adeo eſſe in peccato mortali. Quādo vero dicimus, de ratione amicitiæ eſſe mutuum amorem, loquimur de amicitia ſumpta quoad perfectionem accidentalē, & non ſolum quoad id, quod actibus, vel habitibus extremorum eſt eſſentiale.

Ad vltimvm reſpondetur, peccatum mortale habituale non conſiſtere formaliter in priuatione phyſica gratiæ habitualis, neque habere eam inſeparabiliter adiunctam per reſpectum ad potētiam Dei abſolutam, ſed ſolum ſecundum legem Dei ordinariam.

C

ARTICVLVS III.

Vtrum ad iuſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrij?

Conclvsio, *in eo, qui habet vſū liberi arbitrij, nō fit motio à Deo ad iuſtitiā, abſq; motu liberi arbitrij.*

COMMENTARIVS.

AdvErte primo circa titulū, ex tribus quæſtionibus, quas ſup. q. 112. art. 2. diximus, poſſe diſputari circa neceſſitatē diſpoſitionis ad gratiam, ſcilicet, an requiratur aliqua diſpoſitio; quæ vires ſint in nobis neceſſariæ vt eā habeamus; & in quo conſiſtit in particulari, an ſcilicet ſit actus noſter, & qualis actus: iam D. Tho. incipere agere de hoc vltimo, & ita inquirere, an requiratur ad recipiendū gratiam diſpoſitio ex parte noſtra, quæ ſit motus liberi arbitrij. Vbi nō loquitur de omnibus, qui recipiūt gratiā: ſed ſolum de illis, qui poſt pec-

catum eam recipiunt, & habent, aut aliquando habuerunt vſum rationis; nam de ijs, qui ſine peccato ſunt iuſtificati, (*vt de angelis*, & de primis parẽtibus,) agit in alijs locis, vt ibidẽ diximus: & propterea non inquirit abſolute, an ad iuſtificationem requiratur motus liberi arbitrij? ſed cum addito, vtrum requiratur ad iuſtificationem impij; & de paruulis, aut adultis, qui nunquam habuerunt vſũ rationis, alia eſt ratio: quoniam iſti non poſſunt recipere gratiam ſine ſacramento, & nulla indigent diſpoſitione, vt docet D. THO. in ſolutione 1. arg. huius arti. & nos de eo egimus partim cõtra hæreticos, & partim cõtra aliquos ex catholicis, loc. cit.

SECVNDO ADVERTENDVM eſt, quod iſta quęſtio, *quamuis* ſolum intelligatur de his, qui habent, aut aliquando habuerunt vſum rationis, & poſt peccatum, ſiue originale, ſiue actuale iuſtificantur; poteſt habere duplicem ſenſum; *primus* eſt, an requiratur huiuſmodi motus liberi arbitrij ſecundũ legem Dei ordinariam; & *ſecundus*, an etiam requiratur per reſpectum ad potentiam Dei abſolutam, ita vt ſine eo, neque per potentiam Dei abſolutam poſsit impius (de quo agimus) iuſtificari: & de vtroque dicemus duobus dubijs diſtinctis. Eſt ergo

PRIMVM DVBIVM.

Vtrum ad iuſtificationẽ impij, qui vel habet, vel aliquãdo habuit vſum rationis, requiratur ex parte ipſius diſpoſitio, quæ ſit motus liberi arbitrij.

§. 1. *Hęreticorum error, negantium.*

IN QVO Lutherani ſequuntur partem negatiuã, nam quãuis cõcedãt, præcedere actus aliquos (in quorũ numero nõ omnes conueniũt,) tamẽ negant huiuſmodi actus habere proprie rationem diſpoſitionũ, & elici à libero arbitrio peccatoris; & dicunt, eſſe effectus gratiæ Dei, ipſo peccatore cõcurrẽte *aut ſolũ paſsiuè*, & recipiendo, ſicut cera concurrit ad figuram, quæ ei imprimitur; aut *ſaltẽ neceſſario*, & ſine vlla libertate, non quidem vt opponitur coactioni, aut violentiæ, ſed vt ſumitur pro indifferẽtia ad vtrũq; & opponitur determinationi ad vnũ; ſicut lapis deſcẽdit deorſũ ſine coactione, aut violentia: non tamen cum indifferentia ad deſcendendũ, & non deſcendendum, ſed cũ naturali determinatione, ad deſcenſum. Per hos gradus Lutherani errorem iſtum paulatim mitigauerũt, nã LVTHER. eorũ magiſter, qui partim propter corruptionem naturæ, & partim propter infallibilitatem diuinæ pręſcientiæ, dixit, humanam volũtatem eſſe omnino determinatam ad vnum reſpectu mali, ita vt nihil poſsit boni agere, ſed ſemper neceſſario peccet; dicit conſequenter, nullum actũ, aut motum liberi arbitrij, ſiue productum ab eo, ſiue receptum ab extrinſeco, requiri ad iuſtificationem. At vero MELANC & aliqui qui cõcedũt homini libertatẽ, tum in operibus malis, *tum* etiã in operibus humanis, & indifferentibus, & quoad bona moralia, & ciuilia, & ſolum eam denegant ipſi, quoad opera ſpiritualia, inter quæ connumerant eos actus, qui requirũtur ad iuſtificationẽ: dicũt, requiri ad iuſtificationẽ actus aliquos, qui ſint in libero arbitrio, hoc eſt, in potẽtia, aut potentijs rationalibus; Cęterum huiuſmodi actus, neq; libere, neque efficiẽter vllomodo produci à libero arbitrio, ſed à gratia Dei, & recipi in ipſo libero arbitrio ha-

A bente ſe mere paſsiue circa ipſos. Et tandem KEMNITIVS, qui cõcedit, hominẽ, poſtquã ſanatus eſt per gratiã, habere libertatẽ, etiã circa opera ſpiritualia, & antequã ſanetur habere efficientiã circa ea, & libertatẽ vt libertas diſtinguitur à coactione, aut vi, non tamen vt diſtinguitur à determinatione ad vnũ: dicit, requiri ad iuſtificationẽ actus aliquos, qui nõ ſolũ recipiãtur, in intellectu & volũtate, ſed etiã producãtur ab eis efficiẽter, & aliquomodo voluntarie, hoc eſt ſponte, & non coacte aut violẽter, non tamen cum indifferentia ad vtrumq; ita errorẽ iſtũ referunt ROFFENSIS art. 36. contra Lutherum SOTVS lib. 1. de natura & gratia. c. 16 & lib. 2 cap. 1. VEGA lib. 6 ſuper Conc. TRI. c. 1. STAPLET. lib. 4. de iuſtific. c. 1. & TILETANVS 1. parte apologiæ pro Concil. TRID. tit. de fide, vbi explicat doctrinam Concilij de neceſſitate præparationis ad iuſtificationẽ in adultis. Fũdamenta præcipua iſtorum hæreticorum ſunt quinque.

PRIMVM EST, hominem poſt peccatum primi parentis non habere libertatẽ ad bonũ, ſed in omni opere ſuo peccare, vt colligitur ex Iſa. c. 64. dicẽ-
B te, *omnes iuſtitias noſtras eſſe ſicut pannum menſtruatæ*. & ex Paulo ad Philip. 3. *omnia ſua opera & iuſtitias pro reiectamẽtis aut dãnis habente*. & ad Rõ. 7. *Dãnãte omnẽ obedientiã, quã præſtabat legi, quia tota vitiabatur propter innatũ vitium concupiſcentiæ*. & ex ſentẽtia Chriſti Luc. 17. & Mat. 6. *iubentis etiam ſanctiſſimos confiteri, ſe eſſe ſeruos inutiles; & perpetuo petere cõdonationẽ*; at impium eſt dicere, quod per peccatum aliquis diſponatur ad obtinendam gratiam Dei.

SECVNDVM EST, noſtrã iuſtitiã formaliter eſſe ipſã iuſtitiã Chriſti, & hãc nobis applicari, præſuppoſito ſolũ ex parte noſtra actu fiduciæ, quo certo credimus, eã benignitate Dei, & meritis Chriſti, fieri noſtrã: quẽ actũ dicũt nõ eſſe diſpoſitionẽ ad iuſtitiã, ſed appræhenſionem ipſius, & iſta duo hæretici noſtri tẽporis cõfirmãt multis argumentis, ex quibus multa adduximus art. præced. dub. 1. & reliqua adducemus art. ſequenti.

TERTIVM EST, quod gratia iuſtificans nõ datur ex operibus noſtris, aut ratione noſtrorũ operũ, ſed gratis & ex diuina miſericordia, vt inquit Paulus ad Rom. 3. & 11. Ad Epheſ. 2 ad Tit. 3. ergo nõ requiri-
C tur ad eam actus, qui ſit noſter, hoc eſt; procedens à noſtro libero arbitrio.

4. EST, quod in ſcriptura ita tribuitur Deo *eſſe cauſã gratiæ & iuſtitiæ noſtræ*, vt excludatur cõcurſ° noſtræ libertatis, vt Ioan. 15. *non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos*. & ad Rõ. 9 *nõ eſt volẽtis, neq; currẽtis, ſed Dei miſerẽtis*. & Oſeæ. 3. *perditio tua ex te Iſrael, tantummodo in me auxilium tuum*.

VLTIMVM continet nulla teſtimonia, ex quibus duo priora ſunt ſcripturæ; nã Ioã. 6. *dicitur, nemo poteſt venire ad me niſi pater meus traxerit eũ*; nõ dicitur autẽ *trahi*, qui ſua volũtate libera venit. & Luc. 14. *cõpelle eos intrare*, ad id autẽ, ad quod quis cõpellitur, non requiritur ſuus liber conſenſus. *Tertiũ teſtimonium* eſt Concilij ſecundi ARAVSICANI ca. 4. vbi *dãnatur, qui dixerit, Deũ, vt à peccato purgemur, expectare volũtatẽ noſtrã*. Reliqua sũt D. AVGVS. quę late refert VEGA lib. cit. c. 5. & ex eis ſolũ habet difficultatẽ *vnum* ex to. 7. in Enchiri. c. 32. vbi ſic ait: *ſi propterea dictum eſt, nõ eſt volentis, neque currẽtis, ſed Dei miſerẽtis, quia ex vtroq; fit, id eſt, volũtate hominis, & miſericordia Dei: cur non è contrario dicitur nõ miſerentis eſt Dei, ſed hominis volentis, quia id miſericor-*

dia Dei sola non impletur? quod tamen nullus Christianus dicere auderet. Ex quibus verbis videtur colligi, quod nõ requiratur cooperatio nostra libera, aut motus nostri liberi arbitrij simul cum efficientia Dei ad gratiam.

Et simile argumentum possumus nos efficere ad huius confirmationem, quia sequitur, quod, sicut Christus dicit Ioan. 3. *sine me nihil potestis facere*, ita & nos possimus dicere de Deo, quod sine nobis nihil potest facere, siquidem requiritur motus nostri liberi arbitrij.

§. 2. *Catholica sententia affirmans.*

SED NIHILOMINVS SIT CONCLVSIO, *ad impij iustificationem requiritur, tanquam dispositio, motus liberi arbitrij, secundum legem Dei ordinariã.* Hæc est certa secundum fidem, & probatur PRIMO ex scriptura, quoniam in scriptura sæpe petitur à peccatoribus, vt ad Deum conuertantur, tanquã quid necessarium ad obtinendum ab ipso remissionem peccatorum, & iustitiam: at hoc sine causa, & frustra peteretur, si peccatores per liberum arbitrium nihil cooperarentur ad huiusmodi conuersionem, sed mere passiuè se haberent; ergo requiritur motus liberi arbitrij ad remissionem peccatorum, & iustificationẽ; probatur *maior* Ioel. 2. *Conuertimini ad me in toto corde vestro.* Isai. 45. *Conuertimini ad me, & salui eritis.* & Ierem. 3. *reuertere auersatrix Israel.* & post pauca, *conuertimini filij reuertentes:* & cap. 15. *Si conuerteris, conuertam te, & ante faciem meam stabis:*

Confirmatur primo, quoniam alias sine causa daretur probro peccatoribus obstinatio in peccato, & non respondere Deo vocanti: vt Prouerbiorum primo, *vocaui, & renuistis* & ad Rom. 2. *an diuitias bonitatis eius, & patientia, & longanimitatis contemnitis*, &c. *Item* frustra Deus peteret in nobis, vt aperiamus ei ianuam, vt ingrediatur ad nos per gratiã, vt Canti. 5. *aperi mihi soror mea* &c.) & Apocalyp. 3. *Ecce sto ad ostium, & pulso, si quis audierit vocem meã, & aperuerit ianuam, intrabo ad illum, & cœnabo cum illo, & ipse mecum.*

Confirmatur secundo, quoniam hæc duo testimonia sunt aperta, Prouer. 16. *hominis est animam præparare*, & ad Philip. 2. *cum metu & tremore vestram salutem operamini.*

SECVNDO probatur testimonio Con. TRI. sess. 6. decr. de iustific. Can. 4. vbi ita dicitur, *si quis dixerit, liberũ hominis arbitrium à Deo motum, & excitatũ, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atq; vocãti quoad obtinendã iustificationis gratiam se disponat, ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereq; passiue se habere, anathema sit.* in quo Can. nõ solum damnatur, qui dixerit, hoc vltimum, scilicet hominem *tanquã inanime quoddã* nihil omnino agere, quo se disponat ad iustificationẽ, & mere passiue se habere: sed etiam, qui negauerit, hominem non solũ efficiẽter aut solum spontanee, id est non coacte, sed etiã cũ indifferentia ad consentiendum & resistẽdũ auxilio excitãti concurrere ad ipsam dispositionem.

TERTIO potest probari ratione D. THOMÆ hoc articulo, quæ est huiusmodi, Deus omnes creaturas mouet secundũ modũ vniuscuiusq; sed iustificatio est quædã mutatio, qua homo mouetur à Deo ad iustitiã, sicut calefactio passiua est mutatio subiecti ad calorẽ; ergo nõ fit hęc mutatio in homine, nisi se-

A cũdũ modũ ipsius hominis; quare cũ homo ex natura sua sit liberi arbitrij, fiet ista mutatio ipso homine libere acceptãte iustitiam, quod est libere disponi ad eã. Verum hæc ratio nõ est demõstratiua, quoniã multi dicũt, angelos & homines in primo instanti suæ creationis non habuisse dispositionem præuiam ad iustificationẽ, quãuis & tũc fuerint iustificati, & essẽt liberi arbitrij: sed est optima tamen cõgruẽtia, præsertim in iustificatione, quæ fit præsupposito peccato, qualis est ea, de qua loquimur; quoniã consentaneũ est rationi, vt homo, qui libere peccãdo recessit à Deo, etiã libere conuertẽdo se in Deũ, perueniat ad iustitiã, & ad gratiam Dei.

Neque obstat cõtra rationẽ hãc id, quod aliqui obijciũt de gratia excitante, per quã & mutatur homo, & tamẽ non recipitur in eo libere, sed necessario; siquidem, vt diximus supra, quæst. 111. consistit in actibus nostris subitis, & præueniẽtibus omnẽ nostrã deliberationẽ; *nam dici potest*, maximã illam, *Deus omnes creaturas mouet secũdũ modũ vniuscuiusq;*, nõ intelligi de mutationibus, ad quas creaturæ nõ cõcurrũt mouendo seipsas: sed solũ vt motæ, præsertim quãdo nõ sũt mutationes perfectæ & vltimę, sed veluti inchoationes earũ, cuiusmodi sunt

B mutationes illæ subitæ, & necessariæ pertinentes ad gratiã excitantẽ; sicut etiam in naturalibus sæpe mouetur homo actibus voluntatis, & intellectus ab authore naturæ, sine vlla libertate sua.

EX HAC conclusione *sequitur*, etiam ad accipiẽdũ gratiã per sacramentũ, requiri dispositionẽ, quæ sit motus, vel actus liberi arbitrij. Vtrum autẽ requiratur huiusmodi motũ esse formaliter, cum recipitur gratia per sacramentũ, vel potius sit satis, esse tunc virtualiter, & præcise formaliter; dicemus postea, cũ agemus in particulari de actibus, in quibus consistit iste motus liberi arbitrij.

§. 3 *Fundamenta hæreticorum disijciuntur.*

AD 1. FVNDAMENTVM hæreticorũ, patet solutio ex ijs, quæ dixi supra q. 109 a. 2. vbi probaui, hominẽ, cũ est in peccato mortali, nõ obstante

C corruptione naturæ, etiã cũ solo cõcursu generali, posse efficere aliqua opera, quæ nullo modo sint peccata, sed bona moraliter; nam ex hoc cõstat, nõ repugnare, hominẽ per motũ liberi arbitrij disponi ad recipiendũ gratiã, quia careat libertate ad bonũ, & in omni opere suo peccet; & ibi explicui illa testimonia, quæ nunc adducuntur in confirmationẽ huius fundamenti & alia similia.

AD SECVNDVM Respondetur falsũ esse, nostram iustitiam, qua dicimur formaliter iusti, esse ipsã iustitiã Christi, excludentem iustitiã inhærẽtẽ in nobis, vt ostendimus dubio primo præcedenti; & etiã est falsũ, aut fidem, quæ requiritur ad iustificationẽ, esse illã fiduciã, quam constituunt hæretici; aut illã fidem, quæ requiritur, non esse dispositiuam.

AD 3. Respondetur ex doctrina Con. TRI. sess. 6. decr. de iustifi. c. 8. quod dicimur iustificari gratis, & ex diuina misericordia, & non ex operibus: quia nihil eorũ, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiã promerentur; itaq; illud verbũ, *ex operibus*, significat *ex vi & valore operũ*; & cum negatur, iustificationẽ fieri ex operibus nostris; non negatur cõcursus nostrorũ operũ per modũ dispositionũ, sed solũ concursus per modum meriti, quoniã iste cõcursus repugnat puræ gratiæ, & misericordiæ: non autẽ primus.

Ad quartum Respondetur, duo priora testimonia intelligi de prædestinatione, & electione, & de particularibus auxilijs, quæ Deus antecedenter ad humanā libertatem confert quibusdā hominibus potius quam alijs; & in tertio non excludi concursum nostræ libertatis, sed solū significari, nostrū liberum arbitrium per se sufficere ad malū, & æternā damnationem, non autem ad bonum, & ad æternā beatitudinē, nisi adiuuetur auxilio diuinæ gratiæ.

Ad vltimvm respondetur, duo priora testimonia, quæ sunt scripturæ, intelligi de attractione, & compulsione voluntaria, nam proprie & latine dicitur *trahi*, qui per suam voluntatem venit, iuxta illud, *trahit sua quemque voluntas*, & hoc videtur significari illis verbis Cant. 3. *trahe me post te, curremus in odorem*, &c. *Item* peccatores libere & voluntarie dicuntur venire, aut intrare, cū nō ex necessitate, aut coactione, sed ex incusso inferni timore cōpelluntur venire, aut intrare; *Et ad tertium* testimonium, quod est Concilij Aravsicani: Respondetur, concilium solum definire, nostram voluntatem non incipere proprijs viribus, cum à peccatis purgamur, sed præueniri à Deo sua gratia & auxilio, non tamen quod voluntas præuenta diuino auxilio non cooperetur libere consentiendo ipsi auxilio, & conuertendo se in Deum. Et ad testimonium, Avgvstini respondetur, quod *fieri ex vtroque nostram conuersionem*; scilicet, ex misericordia Dei & ex nostro consensu libero, potest habere duplicē sensum, *primus est*, fieri ex vtroque, tāquam ex duobus principijs æqualiter concurrentibus & independentibus ab inuicem; *alter* est, fieri ex vtroque, quia vtrumque requiritur; scilicet, gratia & misericordia Dei, & noster liber consensus, non tamen æqualiter, sed noster consensus vt dependens ex gratia, & auxilio Dei, & subordinatus ipsi, & non è conuerso; & in priori sensu, est falsū & in posteriori est verum; & ita Avgvstinvs illo loco impugnat sententiam eorum, qui dicebant, ideo Paulum dixisse, *non esse volentis*, &c. quia requiritur vtrumque, scilicet liber consensus noster, & misericordia Dei, & loquebatur in priori sensu, & propterea obijcit cōtra eos, quod pari ratione dici posset, non est miserentis Dei, sed hominis volentis; quæ obiectio non haberet locum, si illi loquerentur in posteriori sensu.

Neque tamen illud sumptum in posteriori sensu posset reddi pro ratione, propter quam Paulus dixerit, *non est volentis*, &c. imo potius, quia noster consensus præsupponit gratiam, & misericordiam Dei, ideo potest dici, quod *non est volentis*, &c. quia quod libere consentiamus, prouenit ex ipsa gratia, & misericordia Dei, & non ex solis viribus liberi arbitrij.

Et ex hoc patet solutio ad confirmationem, quia non solum non possumus Deo dicere, *sine nobis nihil potes facere*, quia Deus per potentiam suam absolutam potest sine nostro consensu remittere nobis peccatum & infundere gratiam: sed etiam quia illis verbis, prout à Deo dicuntur nobis, significatur, quod sine Deo conferente nobis virtutem ad agendum, nihil possumus facere, quod sit proportionatum fini supernaturali: at vero, quamuis secūdum legem Dei ordinariam requiratur noster cō sensus ad iustificationem, non ita requiritur, neque vt independens à Deo, sed vt effectus virtutis, quam nobis communicat ad agendum.

SECVNDVM DVBIVM EST.

Vtrum motus liberi arbitrij requiratur tanquam dispositio ad iustificationem, etiam per respectum ad potentiam Dei absolutam, hoc est ita, vt neque per potentiam Dei absolutam possit alicui remitti peccatum, nisi cōcurrente ex parte eius per modum dispositionis motu liberi arbitrij?

Vbi solvm loquimur de peccato personali, quod propriæ voluntatis actu committitur, & de isto, non quatenus actu cōmittitur, sed quatenus manet habitualiter transacto affectu actuali ad peccatum; & non loquimur de motu liberi arbitrij, quoad eius perfectionem, hoc est, qui sit supernaturalis, aut etiam attingat ad rationem contritionis; sed absolute, & in communi; quoniā qualis debeat esse iste motus liberi arbitrij explicandum est articulis sequētibus.

Et mihi videtvr certum, quod sicut Deus instituit, vt cum sacramento baptismi, aut pœnitentiæ sufficere ad iustificationem minor dispositio, quàm sine eo: ita etiam posset per suam potentiam absolutā instituere, vt sufficeret quicūnque motus liberi arbitrij, hoc est, siue esset contritio, siue non; & siue esset supernaturalis, siue tātum naturalis: quāuis aliqui oppositum censeant in homine ordinato in finem supernaturalem, saltem, si nulla forma supernaturalis ei infundatur.

§. *Sententia negatiua rationes.*

Ad hoc dubium in communi patet solutio ex ijs, quæ diximus dubio præcedenti; nam ibi explicuimus, quā ratione per potentiam Dei absolutam posit remitti peccatum sine omni mutatione physica peccatoris, tam habituali, quam actuali; solum restat nunc explicandum in particulari, an ratione voluntarij & liberi, quod reperitur in peccato habituali personali, requiratur ad eius expulsionem motus liberi arbitrij: ita vt neque per infusionem gratiæ, aut alterius habitus supernaturalis, possit sine eo remitti, & in hoc aliqui sequuntur partem negatiuam: quæ potest probari.

Primo quia peccatum habituale cōsistit formaliter in priuatione; aut auersione libera, & voluntaria: ergo non potest auferri, nisi posita conuersione libera, & voluntaria; quoniam priuatio non potest auferri, nisi per formam oppositā, & priuationi, aut auersioni liberę nō opponitur nisi cōuersio libera: at non potest intelligi conuersio libera sine motu liberi arbitrij; ergo non potest tolli peccatum habituale sine motu liberi arbitrij:

Confirmatur 1. quoniā peccatū personale habituale dicit essentialiter ordinē ad auersionē actualem propriæ voluntatis: ergo non potest tolli, nisi per rectitudinem, aut conuersionē habitualē, quæ dependeat essentialiter à conuersione actuali propriæ voluntatis.

Confirmatur secundo quia, peccatum habituale consistit formaliter in auersione morali, quia est malum morale: ergo non potest tolli, nisi posita conuersione morali, quæ non potest intelligi sine actu voluntatis.

Secundo, ei, qui habet volũtatem, vel affectum virtualem ad peccatum, non potest remitti peccatũ, etiam per potentiam Dei absolutam, quamdiu habet talem affectum; sed qui habet peccatum habituale, habet affectum virtualem ad peccatum, quamdiu non habet appositum actum, ergo non potest ei remitti peccatũ; probatur *minor tũ quoniã* qui peccauit, & non se auertit sua voluntate à peccato, censetur habere voluntatem adhærentem virtualiter peccato; *tum etiam quoniam* voluntarie manet in peccato ergo vel voluntarie formaliter, vel virtualiter, quoniam tantum his duobus modis potest aliquid esse voluntarium.

§. 2. *Opposita sententia, affirmans, est verior.*

Sed nihilominus oppositum videtur verius, scilicet, posse per potentiam Dei absolutam tolli peccatum sine motu liberi arbitrij, non solum per habitum aliquem infusum à Deo, sed etiam sine vllo habitu; & prima pars probatur, quoniã pueris Deus remittit peccatum originale infundendo eis gratiam, sine vllo motu liberi arbitrij ex parte ipsorum.

Dices esse discrimen: quoniam peccatum originale non dicit ordinem ad actum propriæ voluntatis, sicut peccatum personale.

Sed contra; quia sicut peccatum personale dicit ordinem ad actum propriæ voluntatis, ita peccatũ originale dicit ordinem ad actum voluntatis capitis; sed potest Deus per potentiam suam absolutam remittere peccatum originale, fine ordine ad actũ voluntatis alicuius mediatoris, in quo esset voluntaria iustitia paruuli: ergo etiam potest per eãdem potentiam remittere peccatum personale, & iustificare adultum, sine ordine ad actum suæ voluntatis, in quo sit voluntaria receptio iustitiæ.

Confirmatur, quia Deus potest per potentiam absolutam infundere gratiam adulto, de quo loquimur, quamuis nullum habeat actum liberi arbitrij; & gratia sufficit ad expulsionem peccati, aut ex natura rei, aut ex Dei institutione; ergo per potentiam Dei absolutam potest iustificari impius adultus sine motu sui liberi arbitrij.

Et ex his potest probari secunda pars, quia si potest remitti peccatum personale per actum, sine habitu, vt fatentur aliqui ex authoribus oppositæ sententiæ; & per habitum sine actu, vt hunc probauimus: bene sequitur, quod possit remitti sine vtroque, vt dictum est articulo præcedenti, vbi plura dixi ex quibus vtraque pars potest confirmari.

§. 3. *Ad argumenta sententiæ negatiuæ.*

Ad primum Respondetur *primo* negando consequentiam, quicquid sit de antecedenti: & ad probationem dicendum, quod priuatio libera, vel auersio, in qua consistit peccatum habituale, quoniam est moralis, potest duobus modis tolli, scilicet per positionem oppositæ conuersionis, & per omnimodam distinctionem sui ipsius, & sine introductione alicuius formæ oppositæ.

Secundo Respondetur distinguẽdo antecedens, *aut enim est* eius sensus, priuationem, vel auersionẽ, in qua consistit peccatum habituale, esse liberam, & voluntariam, quia dicit ordinem ad liberam auersionem actualem, tanquam eius terminus: & in hoc sensu est verum, cæterum non valet consequentia, qua ex eo ita sumpto infertur, non posse tolli illam auersionem sine conuersione libera, vt explicabo in solutione primæ confirmationis; *aut est sensus*, esse liberam, quia est formaliter priuatio liberæ conuersionis, & in hoc sensu, quo illud antecedens esset aptum ad inferendum consequentiam; est falsum, quoniam peccatum habituale nõ est priuatio alicuius actus liberi, sed rectitudinis habitualis.

Ad primam confirmationem concesso antecedenti negãda est consequentia, & ratio discriminis est,
B quod peccatum habituale est quid malum, & non potest fieri, nisi à voluntate deficiente, & ideo essẽtialiter importat ordinem ad eius actum: at vero iustitia, quæ opponitur peccato, non ita pendet à voluntate deficiente, quia Deus per se est sufficiẽs causa ipsius; & est exemplum in iustificatione puerorum, de qua probaui superius, posse fieri, per potentiam Dei absolutam, sine ordine ad voluntatem alicuius mediatoris: Neque oportet, vt, si damnum aliquod incurritur voluntarie, etiam reparetur voluntarie; vt, quamuis voluntarie aliquis se proijciat in puteum, potest etiam inuitus inde extrahi; & iniuria irrogata voluntarie, potest remitti sine actu voluntario offendentis.

Ad secundam Confirmationem, Respondetur *primo*, negando consequentiam, quoniam auersio illa potest tolli per meram destructionem, sine introductione conuersionis oppositæ.

Secundo Respondetur, negando, quod non possit
C intelligi cõuersio habitualis moralis opposita peccato habituali sine actu propriæ voluntatis, siue huiusmodi conuersio fiat per gratiam habitualem, vt extenditur ad effectum expellendi peccatum; siue sine ea, vt explicui articulo pręcedenti.

Ad secundum transeat maior, & negatur minor, quoniam habere affectum virtualẽ ad peccatum, est habere aliquem actum formalem, in quo virtualiter contineatur volitio peccati, aut cõplacentia in eo; at verò ex eo, quod aliquis sit in peccato, non sequitur quod habeat huiusmodi actum; & *ad primam probationem* dicendum est, solum censeri illum hominem habere voluntatem adhærentem habitualiter peccato, hoc est conuersam ad ipsum, non tamen virtualiter. & *ad secundam* dicendum est dari medium inter voluntarium formale, & virtuale, scilicet habituale, aut per modum termini, vt explicui in materia de peccatis. *Item* quãuis aliquis actu formali velit manere in peccato habituali, non sequitur quod habeat affectum, & cõplacentiam virtualem ipsius peccati, quia non tenetur exire à peccato, vel habere actus, quibus disponatur ad obtinendum remissionem; sed solum sequitur quod non vult adhibere remedium vt exeat à peccato, aliàs continue peccaret actualiter, quia scienter manet in peccato.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ad iustificationem impij requiratur motus fidei.

CONCLVSIO est affirmatiua. CIRCA quam est

DVBIVM.

Vtrum requiratur actus fidei ad iustificationem, & de quo obiecto debeat esse huiusmodi actus?

§. 1. *Hæresis Lutheranorum & protestantium de fide speciali.*

IN QVO omnes, tam Catholici, quam hæretici conueniunt in hoc, quod ad iustificationem requiritur actus fidei: sed in duobus potissimum differunt hæretici à Catholicis; *primum* est, modus, quo iste actus requiritur, *alterum* est obiectum huius actus.

NAM CIRCA PRIMVM, omnes fere hæretici nostri temporis, post LVTHERVM, ita affirmant requiri actum fidei, vt etiam sufficiat, neque requiratur alius actus, vel aliud opus: qui error cœpit à temporibus Apostolorum, vt constat ex AVGVSTINO tomo quarto, libro de fide & operibus, cap. 14. vbi ita inquit, *temporibus Apostolorum, non intellectis quibusdam subobscuris sententiys apostoli Pauli, hoc eum arbitrati sunt dicere, scilicet, sufficere ad salutẽ solam fidem sine operibus:* & paucis interpositis subiungit: *quoniam ergo hæc opinio tunc fuerat exorta, aliæ apostolicæ epistolæ Petri, Ioannis, Iacobi, Iudę, contra eam maximè dirigunt intentionem, & vehementer astruunt fidem sine operibus nihil prodesse.* & quãuis isti negarent necessitatem quorumcunque operum, præter fidem, siue antecedentium iustitiam, siue subsequentium; tamen nunc solum agemus de operibus prærequisitis ad obtinendum ipsam iustitiam; quod vero isti dicunt, scilicet, sufficere actum fidei ad iustitiam, potest habere *duos sensus*: *primus* est, præter fidem, non requiri aliquam formam existentem in nobis, vt simus formaliter iusti, sed ipsam fidem esse nostram iustitiam, aut per eam applicari nobis iustitiam Christi, & fieri nostram per imputationem. *Alter* sensus est, præter fidem non requiri ex parte nostra alium actum, quo mediante obtineamus iustitiam; & quamuis hæretici in vtroque sensu dicant sufficere fidem ad iustitiã; tamen de priori egimus iam articulo 2. huius quæstionis, & ideo nunc solum dicemus de posteriori.

CIRCA SECVNDVM, vero scilicet, circa obiectum fidei requisitæ ad iustificationem, etiam inter se differunt ipsi hæretici, & vt eorum errores intelligantur, *aduertendum* est, ipsos distinguere duas fides, quarum vnam appellant *generalem & historicã*, & dicunt, per eam credi omnia ea, quæ nobis proponuntur in verbo Dei, non propter aliquas argu-

A mẽtationes, sed quia certi sunt esse tradita & proposita à Deo, qui verax est, & omnipotens; & alteram appellant *specialem*, per quam dicunt, non credi omnia, quæ in vniuerso Dei verbo traduntur, sed aliquod speciale obiectum; & supposita hac distinctione, dicunt, fidem generalem per se nõ sufficere ad iustificationem, sed presupponi ad eam, quę sufficit, quæ est fides illa specialis, & includi in ea; quoniam si fides illa generalis vacillauerit, non poterit consistere fides specialis; Et in explicando obiecto huius fidei specialis & an sufficiat nudus assensus intellectus circa huiusmodi obiectum, differunt inter se: nam LVTHERVS dixit, obiectum esse diuina promissa, & Deum esse veracem, ita vt fides hæc specialis non sit aliud, quàm credere promissis Dei, & habere bonam opinionem de Deo, quod sit verax. *Alij* vero posteriores dicunt, obiectum non esse omnes diuinas promissiones, sed eam specialem promissionem, in qua propter Christũ promittuntur remissio peccatorum, iustificatio, & vita æterna; *& alij* dicunt esse omnes articulos fidei, & in his expresse, & in particulari articulũ de remis-

B sione peccatorũ; *& alij* esse promissionem gratuitæ reconciliationis donatæ per Christum mediatorẽ. *Et tandẽ alij* magis in particulari hoc explicãtes dicũt, nõ solũ esse, illã promissionẽ in vniuersali pertinere ad omnes, sed in particulari ad se quoq; eã pertinere, & se quoq; includi, & comprehẽdi in illa vniuersali promissione, & in se adimpleri. His modis explicatur à LVTHERO & à suis discipulis obiectum fidei specialis; & quoniã secundũ omnes ad obiectũ istud pertinet diuinę promissiones, ideo ab istis hæreticis fides hæc appellatur *fides promissionũ*. Differunt etiam inter se isti hæretici, quoniã *quidã* eorum per fidem hanc intelligunt solum assensum intellectus, siue vt assensus est, siue vt est apprehensio & applicatio illius promissionis gratuitæ: *Alij* hunc actum cum adiuncta fiducia voluntatis, aut cum alio actu voluntatis, quo is, qui iustificatur, quiescat in diuinis promissionibus; & tandem alij dicunt esse formaliter actum voluntatis, & præsupponere actum intellectus; ita hunc errorem referunt FRANCISCVS SONNIVS libro primo demonstrationum religionis Christianæ tractatu se-

C cundo, cap. sexto. TILETANVS 1. parte apologiæ pro Concilio TRIDENTINO titulo de fide, cum explicat in particulari, quid sit vere & proprie fides iustificans, & latissime STAPLETONIVS, libro 8. de iustificatione cap. 3. & sequentibus. Fundamẽta istorum hæreticorum adducemus postea.

§. 2. *Contraria sententia Catholicæ Ecclesiæ, certa de fide.*

PRIMA CONCLVSIO, *ad iustificationem requiritur actus fidei supernaturalis tanquam dispositio.* Hæc est certa secundum fidem: Probatur ex illo ad Hebræos 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* ad Romanos 5. *iustificati ergo ex fide* &c. Marci vltimo *qui non crediderit condemnabitur*. & Ioan. 3. *Qui non credit in eum iam iudicatus est*. & est expresse definita in Concilio TRIDENTINO sess. 6. decreto de iustificatione cap. 6. *Dico tamen, requiri actum fidei supernaturalis*, quoniam certum est secundum fidem, actum fidei, qui requiritur ad iusti-

iustificationem, non esse cognitionem aliquam naturalem, vt definitur in Concilio TRID. decreto citato can. 3. Vtrum autem requiratur, quod iste actus sit supernaturalis quoad substantiam, vel solum quoad modum, agendum est in materia de fide, vbi etiam explicandum, an requiratur, quod iste actus sit supernaturalis ex parte obiecti materialis, vel potius sufficiat, quod sit supernaturalis ex parte rationis formalis obiectiuæ. *Dico etiam hunc actum requiri tamquã dispositionem*, cõtra hæreticos, qui dicunt, eam requiri vt apprehẽsionẽ iustitiæ, & non vt dispositionem, contra quos egi de hac re. ar. 2. huius quæstionis.

SECVNDA CONCL. *Fides, quæ requiritur ad iustificationem, non est fides illa specialis, siue promissionũ, prout ab hæreticis distinguitur ab vniuersali, & dogmatica.* Ad huius explicationem SVPPONENDVM est, duos sensus posse habere id, quod hæretici dicũt de fide speciali, & de eius obiecto: *primus est*, ad eam fidem pertinere solum, vt obiectũ, promissionem remissionis peccatorum per Christum, siue articulum istum absolute sumptum, & non reliqua, quæ ad fidem generalem pertinent, hoc est, ea omnia, quæ nobis ab ecclesia proponuntur credenda vt reuelata à Deo, aut quæ Deus nobis per Ecclesiam reuelat. *Alter sensus* est, pertinere ad illud obiectum promissionem remissionis peccatorum per Christum, non quidem sumendo veritatem hanc absolute, sed cum determinatione ad eum, qui vult iustificari, ita vt ab eo, qui vult iustificari, credendum sit in particulari, sibi tunc remitti peccata, aut remissa esse, vel se esse iustum: & contra vtrumque sensum statuitur hæc conclusio, & contra vtrumq; est à nobis confirmanda.

ET CONTRA PRIMVM Probatur. *Primo* quoniam Paulus, cum fidei videtur tribuere iustificationem, nihil dicit, ex quo possit intelligi, ipsũ loqui de fide speciali vt distinguitur a generali, sed absolute loquitur de fide, vt ad Rom. 1. de euangelio: *Virtus Dei est in salutem omni credenti*; & statim: *iustitia enim Dei in eo* (scilicet euangelio) *reuelatur ex fide in fidem*. & c. 3. *Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, in omnes & super omnes, qui credũt in eum*. Et similia alia reperiuntur apud Paulum.

Secundo probatur, quoniam in scriptura expresse ponitur aliud obiectum fidei iustificantis præter promissiones illas, quas dicunt hæretici, esse eius obiectum, vt Paulus ad Rom. 4. loquens de fide Abrahæ, ita inquit; *non scriptum est autem propter ipsum tantum, quia reputatum est illi ad iustitiam, sed & propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum qui suscitauit Iesum Christum Dominum nostrum à mortuis, qui traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem*. vbi expresse docet, pertinere ad obiectum fidei, quæ requiritur ad iustificationem nostram, Deum, vt causam resurrectionis Christi, & ipsam Christi resurrectionem. Et capit. 10. loquens de fide cui tribuitur iustitia, sic ait: *hoc est verbum fidei quod prædicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & credideris in corde tuo, quod Deus illum suscitauit à mortuis, saluus eris*. Vbi non solum dicit de obiecto huius fidei idem, quod verbis præcedentibus, sed etiam ad illud obiectum pertinere *verbum quod prædicauit* Paulus; & constat verbum quod prædicauit Paulus, esse verbum totius euangelicæ prædicationis, & non solum huius articuli, quod per Christum nobis remittitur pec-

A cata & paulo inferius sic ait, *Omnis enim, quicunque inuocauerit nomen Domini, saluus erit. Quomodo, inuocabunt in quem non crediderunt? aut quomodo credent, quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicãte?* vbi indistincte dicit, eas veritates, quæ cõtinẽtur in prædicatione euangelica, pertinere ad obiectũ fidei, quæ requiritur ad inuocandum Deũ, sicut requiritur ad consequendum salutem. Quod ipse Paulus magis expressit paulo inferius, dicens, *Sed non omnes obediunt euangelio* &c. & ad Hebr. 11. de ea fide, quam ibi definit, *esse substantiam sperandarum rerum*, &c. & de qua statim dicit, *in ea testimoniũ consecutos esse senes*, sic ait: *fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei, vt ex inuisibilibus visibilia fierent*, vbi aperte docet, pertinere ad obiectum illius fidei articulum creationis. & inferius postquam dixit, *sine fide impossibile esse placere Deo*, vt explicet, quid per hanc fidem sit credendum, aut quod sit eius obiectum, ita inquit: *credere enim oportet accedẽtem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit*. vbi per *quia est*, intellexit ea, quæ pertinent ad Deum secundum se. Et Ioan. 20. *Hæc scripta sũt* B *vt credatis, quia Iesus est Christus filius Dei, & vt credentes vitam habeatis in nomine eius*. & Acto. 8. Eunuchus credens Christum esse filium Dei, baptizatur à Philippo, & iustificatur.

Tertio probatur, quoniam in scriptura aperte dicitur de tota doctrina euangelica pertinere ad fidẽ, quæ requiritur ad salutem, vt Marci 16: *euntes prædicate euangelium omni creaturæ, qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit, qui vero non crediderit, cõdemnabitur*. & 1. ad Corinth. 15. *notum facio autem vobis fratres euangelium, quod prædicaui vobis, quod & accepistis, in quo & statis, per quod & saluamini*. & postea recitat præcipuos articulos fidei.

CONTRA SECVNDVM ETIAM SENSVM hæreticorum, probatur hæc conclusio.

Primo quoniam in scriptura, cum sit sermo de fide, quæ requiritur ad iustitiam, exigitur à nobis fides Dei. & Christi, & aliarum veritatum: non autem remissionis peccatorum, aut iustificationis, quę tunc fiat in nobis, vt patet ex omnibus testimonijs adductis.

Secundo probatur, quia sunt quædam testimonia scripturæ, in quibus, ad significandum, non debere C eum, qui iustificatur, credere certitudine fidei infallibilis remitti sibi peccata, apponitur particula, *forte*; vt Act. 8. *Pænitentiam itaque age ab nequitia tua hac; & roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui*. & idem habetur Daniel. 4. Ionæ 3. Ioel. 2. in quibus locis id aduertit AVGVSTINVS.

Tertio probatur communi traditione sanctorum, qui, cum docent, fidem esse necessariam ad salutẽ, solum explicant, esse credenda per hanc fidem ea, quæ in symbolis continentur, quorum testimonia referunt STAPLETONIVS lib. ci. cap. 7. & alij authores, qui illam hæresim impugnant.

Et tandem hæc conclusio est definita contra illum sensum in Con. TRID. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 9. & can. 13. & procul dubio ille sensus inuoluit contradictionem: nam antequam fiat remissio peccatorum, non potest aliquis habere certitudinem fidei de ea, propter periculum propriæ indispositionis, & infirmitatis; si vero hæc fides solum requiritur post factam remissionem, sequitur eam non præsupponi ad iustificationem, ne-

que

neque vt eius apprehensionem, neque vt dispositionem ad eam.

Sed aduertenda sunt duo circa hanc conclusionem. *Primum* est, quod cum dicimus contra hæreticos, fidem generalem, & non illam specialem ab ipsis confictam, requiri ad iustificationem, non consentimus cum eis in nomine, quod tribuunt fidei generali, appellantes eam *fidem historicam*, quoniam hoc nomine videtur significari, fidem hanc esse similem illi, quam adhibemus rebus, quæ in historijs humanis narrantur, & non pertinere ad virtutem aliquam Christianam, sed ad nudam quandam scientiam, & (vt CALVINVS loquitur, & refert STAPLETONIVS lib. cit. cap. 8.) ad simplicem ex notitia assensum. ALTERVM est, quod cum dicimus, fidem generalem & dogmaticam esse eam, quæ requiritur ad iustificationem: non intelligimus, credere explicite singula dogmata fidei, sed necessariam esse fidem, quæ saltem implicite ad ea extendatur, & quæ non sit ita determinata ad aliquid speciale obiectũ, vt reliqua dogmata fidei excludantur; sicut dicebant hęretici. Quid autem necessarium sit credere explicite, & an hoc fuerit idem in omni statu, scilicet legis naturæ, scriptæ, & gratiæ: vel potius diuersum; explicandum est in materia de fide.

§. 3. *Argumenta hæreticorum dissoluuntur.*

SED CONTRA, hanc conclusionem sunt duo argumenta, PRIMVM est pro primo sensu erroris hæreticorum, & est tale, ex omnibus obiectis pertinentibus ad verbum Dei, atque à Deo credẽdis, nullum conducit ad reconciliationem peccatoris cum Deo, præter gratuitam promissionẽ misericordiæ Dei, qua propter Christum gratis remittuntur peccata nostra: ergo hæc sola promissio est obiectum credendum per fidem, quę requiritur ad iustificationem; *consequentia* patet, quia fides, quæ requiritur ad iustificationem, debet esse de obiecto, quod aliquo modo conducat ad ipsam iustificationem, & ex consequenti ad reconciliationem peccatoris cum Deo; *& antecedens* probatur, quia in verbo Dei quatuor continentur, scilicet *historia rerum gestarum*, *comminationes pœnarum propter peccata, impositio præceptorum, & promissio illa*, sed ex his omnibus sola promissio conducit ad reconciliationẽ, quia historia rerũ gestarũ potius auget timorem, & desperationem; quis enim non desperabit se consecuturum à Deo veniam, videns nulla alia victima potuisse Deum placari, nisi morte filij sui? & comminatio pœnarum potius est occasio refugiendi à Deo, quam quærẽdi ipsum, sicut requiritur ad reconciliationem; & tandem etiam impositio præceptorum auget desperationem, quia in hoc statu non reperitur plena impletio preceptorũ, præsertim præcepti diligendi Deum, neque opera nostra requiruntur ad reconciliationem, alias fieret ex operibus, & non gratis.

Confirmatur primo quoniam Paulus expresse docet, fidem iustificantem habere pro obiecto illam promissionem, vt ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. & ad Galat. 3. *Scientes, quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi, & nos in Christo Iesu* A *credimus, vt iustificemur ex fide Christi & non ex operibus legis.*

Confirmatur secundo, quoniam in Concilio TRI. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 6. videtur hoc idem dici, nam ibi de fide, qua peccatores disponuntur ad iustitiam, sic habetur: *credentes quæ diuinitus reuelata & promissa sunt, atque illud imprimis, à Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu;* vbi primo explicatur, obiectum generale fidei esse omnia reuelata, & promissa à Deo; & deinde explicatur, obiectum speciale esse, Deum propter Christum remittere peccata.

SECVNDVM ARGVMENTVM *est pro secundo sensu* hæreticorum, quoniam Christus ab ijs, quibus remittebat peccata, exigebat vt certo crederent, sibi remitti peccata, iuxta illud Matth. 9. *confide fili, remittuntur tibi peccata tua.*

AD PRIMVM Respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendum est, *Primo* necessarium esse ad iustificationem assentiri omnibus contentis in verbo Dei, non quidem B explicite, & in particulari, sed implicite, quatenus intellectus se subijcit diuinæ reuelationi, & consequenter acceptat virtualiter omnia, ad quæ ipsa extenditur. *Dico autem hunc assensum esse necessarium ad reconciliationem*, quoniam per eum homo incipit conuerti in Deum, & subijcere seipsum Deo: nõ solum quia conuertit, & subijcit suum intellectum eo modo, quo potest conuerti & subijci; sed etiã quia illo assensu, pro diuersitate suorum obiectorum, excitatur homo ad habendum varios actus, quibus moueatur ad relinquendum peccatum, & ad quærendum Deum.

Secundo dicendum est, omnia illa, quæ ibi referuntur contineri in verbo Dei, posse suo modo cõducere ad reconciliationem peccatoris cum Deo; nam *imprimis*, ex historia rerum gestarum varia possunt desumi exempla, quibus homo moueatur ad quærendum Deum, cuiusmodi sunt conuersiones peccatorum in Deum, & graues punitiones eorum, qui in peccatis obstinati permanserunt; id autem quod dicitur de necessitate mortis filij Dei ad placandum ipsum Deum media perfecta satisfa- C ctione, etiam adiuuat, non solum tanquam maximum argumentum diuini amoris erga homines, & vehemens motiuum ad diligendum Deum: sed etiam ex ijs, quæ Christus passus est pro peccatis nostris, cognoscitur melius grauitas peccati, & pœnarum, quæ pro ipso sunt sustinendæ; & cognitio miseriæ alicuius status, & malorum imminentium, solet excitare vehemens studiũ refugiendi in Deũ; & propter eandem rationem est dicendum idem de comminationibus pœnarum; & de impositione præceptorum etiam constat multum conducere, quoniam præceptis dirigimur ad id, quod faciendum est, vt iustificationem consequamur, & præcipue vt in ea obtenta conseruemur. Id autem quod dicitur de impossibilitate adimplendi perfecte præceptum diligendi Deum, patet esse falsum, ex ijs, quę diximus sup. q. 109. Si intelligatur, præsupposito auxilio supernaturali, & de ea perfectione, quæ requiritur pro isto statu. Neque quod ad reconciliationem requirantur aliqua opera, tanquam dispositiones, est satis, vt reconciliatio fiat ex operibus nostris, & non gratis, vt explicui arti. præcedenti & super q. 112.

A dendo ſequelā, & negando minorē, ſcilicet, conſequēs eſſe falſum, & *ad primā probationē*, dicendum eſt, nō repugnare, eundem hominē eſſe ſimul auerſum à Deo per peccatū habituale, & conuerſum in ipſum per actus illos: quoniā auerſio, in qua cōſiſtit peccatū habituale, eſt moralis, & habitualis: at vero conuerſio, quę fit per illos actus, eſt actualis, & phyſica tantū; & neq; repugnat, conuerſionē phyſicā eſſe ſimul cū auerſione morali, vt paulo ſuperi⁹ dixi; neq; habitū eſſe cum actu oppoſito; vt, habitus temperantiæ eſſe poteſt in eo, qui exercet actum intemperantiæ.

Sed obijcies, quia ex auerſione actuali relinquitur in homine auerſio habitualis, & moralis; ergo pari ratione ex cōuerſione actuali relinquitur cōuerſio habitualis, & moralis: & ex cōſequēti ratione huius termini repugnabit cōuerſionem, quæ fit per illos actus, eſſe ſimul cū peccato habituali. *Reſpondetur, negando conſequētiam*, & ratio diſcriminis eſt, quod ad inferendū iniuriam Deo ſufficiunt noſtri actus per ſe, & ideo ipſi ſunt ſufficiētes ad relinquēdum auerſionē habitualē, & moralē à Deo, quoniā huiuſmodi auerſio cōſiſtit in priuatione cōformitatis cū lege, quæ neceſſario ſequitur ex offenſa actuali B nō remiſſa; At vero actus noſtri nō ſunt ſufficiētes per ſe ad reparandū iniuriā irrogatam Deo, ſed cōcurrūt diſpoſitiue, & per modū cōpenſationis; & pręter eos requiritur liberalis & gratuita acceptatio Dei, quā Deus ſecūdū legē ordinariā facit, infūdēdo gratiā habitualē, & poſſet de potentia abſoluta nullo modo facere; & ideo actus noſtri, quātūcūq; ſint ſecūdū ſuū gen⁹ perfecti, nō ſufficiūt per ſe, niſi accedat acceptatio Dei ad tollēdū auerſionē habitualē, & moralē relictā ex peccato mortali actuali, & ex cōſequēti neq; ad cauſādū oppoſitā cōuerſionē habitualē & moralē; *Et ſi quæras*, quē terminū haberēt in illo caſu illi actus? *Reſpōdetur* quod terminū habebūt *factū eſſe ipſorū*: nā non ſolū non terminarentur ad conuerſionē moralē habitualē, ſed neq; ad aliquā phyſicā, quia per eos, ſecūdum communē ſententiā omniū Theologorū, nō producūtur habitus ſupernaturales; & ſecūdū probabiliorē ſententiā, neq; naturales, & ſaltem nō producerentur iſti ſine repetitione illorum actuum.

C *Ad ſecundā probationē* reſpondetur eodē modo, quod per illos actus rectificaretur homo actualiter, & phyſicè in ordine ad finē ſupernaturalē, nō autē habitualiter, & moraliter: & ideo per eos non tolleretur obliquitas peccati habitualis, quæ eſt habitualis & moralis.

Ad tertiā probationē reſpōdetur, quod in illo caſu homo per illos actus diligeret quidē Deū, non tamē amore amicitię, prout amor amicitiæ importat mutuū amorē, neq; etiā Deus diligeret, ipſum propter impedimentū peccati; & ad illud teſtimoniū Ioan. dicendū eſt, intelligi de eo, quod fit ſecūdū legē ordinariā, nā ſecundū hanc legē Deus acceptat illos actus infundēdo gratiā habitualē & remittit peccatum, & ita diligit amore amicitiæ, eū qui habet illos actus.

Ad confirmationē reſpōdetur, cōcedendo ſequelā, ſi conſequēs intelligatur per reſpectū ad potentiā Dei abſolutā; & ad obiectionē contra hoc factam cōcedendū eſt antecedēs, & negāda eſt cōſequētia & vt reſpondeamus ad eius probationē, *aduerte* in amicitia, ſumpta ſiue pro actu, ſiue pro habitu, reperiri duo, ſcilicet *beneuolentiā*, qua alteri bonū volumus propter ſe, vt diſtinguitur ab amore cōcupiſcētiæ; & *mutuū vinculū* huius beneuolentiæ, ſiue mutuā beneuolentiā in vtroque extremo, propter quod amicitia ita definitur ab Aris. 8. Eth. *eſt mutua beneuolentia non latēs*; ex his autē duobus *primū* eſt eſſentiale amicitiæ, quæ eſt in quocunq; extremo; ſecundum vero eſt ei accidentale, quāuis, beneuolentia nō dicatur ſimpliciter & abſolute amicitia, ſi deſit ei ſecundum; quoniam nomen amicitię eſt veluti collectiuum, & ſignificat immediate vinculum mutuæ beneuolentiæ; & *hoc ſuppoſito*; Reſpondetur ad illā probationem, charitatem appellari amicitiam hominis ad Deū, quoniam eſt habitus, quo homo diligit Deū beneuolentia ſupernaturali, cui ſecundū legem ordinariam eſt adiūcta mutua beneuolētia ſimpliciter ex parte Dei: & ita ſecundum legem ordinariā ſemper habet rationem amicitiæ, non ſolum quantū ad eſſentialę, ſcilicet, quantū ad beneuolentiā, ſed etiam quantū ad perfectionem, quæ ei accedit ex correſpōdentia beneuolentię ex parte Dei. Cæterū quia non repugnat, non reſpondere huic beneuolentiæ ex parte hominis, aliam ſimilem ex parte Dei; quia poſſet Deus per potentiam ſuam abſolutam non acceptare actus hominis habentis huiuſmodi beneuolentiam erga ipſum, neq; remittere ei peccatū, atq; adeo non diligere eum beneuolētia amicitiæ; ideo etiam non repugnat, hominem habere erga Deum beneuolentiā amicitiæ, ſiue actualē, ſiue habitualē, & non diligi à Deo ſimili beneuolentia; atque adeo eſſe in peccato mortali. Quādo vero dicimus, de ratione amicitiæ eſſe mutuum amorem, loquimur de amicitia ſumpta quoad perfectionem accidentalē, & non ſolum quoad id, quod actibus, vel habitibus extremorum eſt eſſentiale.

Ad vltimvm reſpondetur, peccatum mortale habituale non conſiſtere formaliter in priuatione phyſica gratiæ habitualis, neque habere eam inſeparabiliter adiunctam per reſpectum ad potētiam Dei abſolutam, ſed ſolum ſecundum legem Dei ordinariam.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad iuſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrij?

Conclvsio, *in eo, qui habet vſū liberi arbitrij, nō fit motio à Deo ad iuſtitiā, abſq; motu liberi arbitrij.*

COMMENTARIVS.

Adverte primo circa titulū, ex tribus quæſtionibus, quas ſup. q. 112. art. 2. diximus, poſſe diſputari circa neceſſitatē diſpoſitionis ad gratiam, ſcilicet, an requiratur aliqua diſpoſitio; quæ vires ſint in nobis neceſſariæ vt eā habeamus; & in quo conſiſtit in particulari, an ſcilicet ſit actus noſter, & qualis actus: iam D. Tho. incipere agere de hoc vltimo, & ita inquirere, an requiratur ad recipiendū gratiam diſpoſitio ex parte noſtra, quæ ſit motus liberi arbitrij. Vbi nō loquitur de omnibus, qui recipiūt gratiā: ſed ſolum de illis, qui poſt pec-

catum eam recipiunt, & habent, aut aliquando habuerunt vsum rationis; nam de ijs, qui sine peccato sunt iustificati, (vt de angelis, & de primis parentibus,) agit in alijs locis, vt ibidē diximus: & propterea non inquirit absolute, an ad iustificationem requiratur motus liberi arbitrij? sed cum addito, vtrum requiratur ad iustificationem impij; & de paruulis, aut adultis, qui nunquam habuerunt vsū rationis, alia est ratio: quoniam isti non possunt recipere gratiam sine sacramento, & nulla indigent dispositione, vt docet D. Tho. in solutione 1. arg. huius arti. & nos de eo egimus partim cōtra hæreticos, & partim cōtra aliquos ex catholicis, loc. cit.

SECVNDO ADVERTENDVM est, quod ista quęstio, *quamuis* solum intelligatur de his, qui habent, aut aliquando habuerunt vsum rationis, & post peccatum, siue originale, siue actuale iustificantur; potest habere duplicem sensum; *primus* est, an requiratur huiusmodi motus liberi arbitrij secundū legem Dei ordinariam; & *secundus*, an etiam requiratur per respectum ad potentiam Dei absolutam, ita vt sine eo, neque per potentiam Dei absolutam posit impius (de quo agimus) iustificari: & de vtroque dicemus duobus dubijs distinctis. Est ergo

PRIMVM DVBIVM.

Vtrum ad iustificationē impij, qui vel habet, vel aliquādo habuit vsum rationis, requiratur ex parte ipsius dispositio, quæ sit motus liberi arbitrij.

§. 1. *Hæreticorum error, negantium.*

IN QVO Lutherani sequuntur partem negatiuā, nam quāuis cōcedāt, præcedere actus aliquos (in quorū numero nō omnes conueniūt,) tamē negant huiusmodi actus habere proprie rationem dispositionū, & elici à libero arbitrio peccatoris; & dicunt, esse effectus gratiæ Dei, ipso peccatore cōcurrēte *aut solū passiuè*, & recipiendo, sicut cera concurrit ad figuram, quæ ei imprimitur; aut *saltē necessario*, & sine vlla libertate, non quidem vt opponitur coactioni, aut violentiæ, sed vt sumitur pro indifferētia ad vtrūq; & opponitur determinationi ad vnū; sicut lapis descēdit deorsū sine coactione, aut violentia: non tamen cum indifferentia ad descendendū, & non descendendum, sed cū naturali determinatione, ad descensum. Per hos gradus Lutherani errorem istum paulatim mitigauerūt, nā LVTHER. eorū magister, qui partim propter corruptionem naturæ, & partim propter infallibilitatem diuinæ pręscientiæ, dixit, humanam volūtatem esse omnino determinatam ad vnum respectu mali, ita vt nihil posit boni agere, sed semper necessario peccet; dicit consequenter, nullum actū, aut motum liberi arbitrij, siue productum ab eo, siue receptum ab extrinseco, requiri ad iustificationem. At vero MELANC. & aliqui qui cōcedūt homini libertatē, tum in operibus malis, *tum* etiā in operibus humanis, & indifferentibus, & quoad bona moralia, & ciuilia, & solum eam denegant ipsi, quoad opera spiritualia, inter quæ connumerant eos actus, qui requirūtur ad iustificationē: dicūt, requiri ad iustificationē actus aliquos, qui sint in libero arbitrio, hoc est, in potētia, aut potentijs rationalibus; Cęterum huiusmodi actus, neq; libere, neque efficiēter vllomodo produci à libero arbitrio, sed à gratia Dei, & recipi in ipso libero arbitrio habente se mere passiue circa ipsos. Et tandem KEMNITIVS, qui cōcedit, hominē, postquā sanatus est per gratiā, habere libertatē, etiā circa opera spiritualia, & antequā sanetur habere efficientiā circa ea, & libertatē vt libertas distinguitur à coactione, aut vi, non tamen vt distinguitur à determinatione ad vnū: dicit, requiri ad iustificationē actus aliquos, qui nō solū recipiātur, in intellectu & volūtate, sed etiā producātur ab eis efficiēter, & aliquomodo voluntarie, hoc est sponte, & non coacte aut violēter, non tamen cum indifferentia ad vtrumq; ita errorē istū referunt ROFFENSIS art. 36. contra Lutherum SOTVS lib. 1. de natura & gratia. c. 16 & lib. 2 cap. 1. VEGA lib. 6 super Conc. TRI. c. 1. STAPLET. lib. 4. de iustific. c. 1. & TILETANVS 1. parte apologiæ pro Concil. TRID. tit. de fide, vbi explicat doctrinam Concilij de necessitate præparationis ad iustificationē in adultis. Fūdamenta præcipua istorum hæreticorum sunt quinque.

PRIMVM EST, hominem post peccatum primi parentis non habere libertatē ad bonū, sed in omni opere suo peccare, vt colligitur ex Isa. c. 64. dicēte, *omnes iustitias nostras esse sicut pannum mēstruatæ.* & ex Paulo ad Philip. 3. *omnia sua opera & iustitias pro reiectamētis aut dānis habente.* & ad Rō 7. *Dānāte omnē obedientiā, quā præstabat legi, quia tota vitiabatur propter innatū vitium concupiscentiæ.* & ex sententia Christi Luc. 17. & Mat. 6. *iubentis etiam sanctissimos confiteri, se esse seruos inutiles; & perpetuo petere cōdonationē;* at impium est dicere, quod per peccatum aliquis disponatur ad obtinendam gratiam Dei.

SECVNDVM EST, nostrā iustitiā formaliter esse ipsā iustitiā Christi, & hāc nobis applicari, præsupposito solū ex parte nostra actu fiduciæ, quo certo credimus, eā benignitate Dei, & meritis Christi, fieri nostrā: quē actū dicūt nō esse dispositionē ad iustitiā, sed appræhensionem ipsius, & ista duo hæretici nostri tēporis cōfirmāt multis argumentis, ex quibus multa adduximus art. præced. dub. 1. & reliqua adducemus art. sequenti.

TERTIVM EST, quod gratia iustificans nō datur ex operibus nostris, aut ratione nostrorū operū, sed gratis & ex diuina misericordia, vt inquit Paulus ad Rom. 3. & 11. Ad Ephes. 2. ad Tit. 3. ergo nō requiritur ad eam actus, qui sit noster, hoc est, procedens à nostro libero arbitrio.

4. EST, quod in scriptura ita tribuitur Deo *esse causā gratiæ & iustitiæ nostræ*, vt excludatur cōcursus nostræ libertatis, vt Ioan. 15. *non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* & ad Rō. 9 *nō est volētis, neq; currētis, sed Dei miserētis.* & Oseæ. 13. *perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

VLTIMVM continet nulla testimonia, ex quibus duo priora sunt scripturæ; nā Ioā. 6. *dicitur, nemo potest venire ad me nisi pater meus traxerit eū;* nō dicitur autē *trahi*, qui sua volūtate libere venit. & Luc. 14. *cōpelle eos intrare*, ad id autē, ad quod quis cōpellitur, non requiritur suus liber consensus. *Tertiū testimonium* est Concilij secundi ARAVSICANI ca. 4. vbi *dānatur, qui dixerit, Deū, vt à peccato purgemur, expectare volūtatē nostrā.* Reliqua sūt D. AVGVS. quę late refert VEGA lib. cit. c. 5. & ex eis solū habet difficultatē *vnum* ex to. 7. in Enchiri. c. 32. vbi sic ait: *si propterea dictum est, nō est volentis, neque currētis, sed Dei miserētis, quia ex vtroq; fit, id est, volūtate hominis, & misericordia Dei: cur non è contrario dicitur nō miserentis est Dei, sed hominis volentis, quia id misericordia*

dia Dei sola non impletur? quod tamen nullus Christianus dicere auderet. Ex quibus verbis videtur colligi, quod nō requiratur cooperatio nostra libera, aut motus nostri liberi arbitrij simul cum efficientia Dei ad gratiam.

Et simile argumentum possumus nos efficere ad huius confirmationem, quia sequitur, quod, sicut Christus dicit Ioan. 3. *sine me nihil potestis facere*, ita & nos possimus dicere de Deo, quod sine nobis nihil potest facere, siquidem requiritur motus nostri liberi arbitrij.

§. 2. *Catholica sententia affirmans.*

SED NIHILOMINVS SIT CONCLVSIO, *ad impij iustificationem requiritur, tanquam dispositio, motus liberi arbitrij, secundum legem Dei ordinariā.* Hæc est certa secundum fidem, & probatur PRIMO ex scriptura, quoniam in scriptura sæpe petitur à peccatoribus, vt ad Deum conuertantur, tanquā quid necessarium ad obtinendum ab ipso remissionem peccatorum, & iustitiam: at hoc sine causa, & frustra peteretur, si peccatores per liberum arbitrium nihil cooperarentur ad huiusmodi conuersionem, sed mere passiuè se haberent; ergo requiritur motus liberi arbitrij ad remissionem peccatorum, & iustificationē; probatur *maior* Ioel. 2. *Conuertimini ad me in toto corde vestro.* Isai. 45. *Conuertimini ad me, & salui eritis.* & Ierem. 3. *reuertere auersatrix Israel.* & post pauca, *conuertimini filij reuertentes:* & cap. 15. *Si conuerteris, conuertam te, & ante faciem meam stabis:*

Confirmatur primo, quoniam alias sine causa daretur probro peccatoribus obstinatio in peccato, & non respondere Deo vocanti: vt Prouerbiorum primo, *vocaui, & renuistis* & ad Rom. 2. *an diuitias bonitatis eius, & patientiæ, & longanimitatis contemnitis*, &c. *Item* frustra Deus peteret in nobis, vt aperiamus ei ianuam, vt ingrediatur ad nos per gratiā, vt Canti. 5. *aperi mihi soror mea* &c.) & Apocalyp. 3. *Ecce sto ad ostium, & pulso, si quis audierit vocem meā, & aperuerit ianuam, intrabo ad illum, & cœnabo cum illo, & ipse mecum.*

Confirmatur secundo, quoniam hæc duo testimonia sunt aperta. Prouer. 16. *hominis est animam præparare*, & ad Philip. 2. *cum metu & tremore vestram salutem operamini.*

SECVNDO probatur testimonio Con. TRI. sess. 6. decr. de iustific. Can. 4. vbi ita dicitur, *si quis dixerit, liberū hominis arbitrium à Deo motum, & excitatū, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atq; vocāti, quoad obtinendā iustificationis gratiam se disponat, ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereq; passiue se habere, anathema sit.* in quo Can. nō solum damnatur, qui dixerit, hoc vltimum, scilicet hominem *tanquā inanime quoddā* nihil omnino agere, quo se disponat ad iustificationē, & mere passiue se habere: sed etiam, qui negauerit, hominem non solū efficiēter aut solum spontanee, id est non coacte, sed etiā cū indifferentia ad consentiendum & resistēdū auxilio excitāti concurrere ad ipsam dispositionem.

TERTIO potest probari ratione D. THOMÆ hoc articulo, quæ est huiusmodi, Deus omnes creaturas mouet secundū modū vniuscuiusq; sed iustificatio est quædā mutatio, qua homo mouetur à Deo ad iustitiā, sicut calefactio passiua est mutatio subiecti ad calorē; ergo nō fit hęc mutatio in homine, nisi secūdū modū ipsius hominis; quare cū homo ex natura sua sit liberi arbitrij, fiet ista mutatio ipso homine libere acceptāte iustitiam, quod est libere disponi ad eā. Verum hæc ratio nō est demōstratiua, quoniā multi dicūt, angelos & homines in primo instanti suæ creationis non habuisse dispositionem præuiam ad iustificationē, quāuis & tūc fuerint iustificati, & essēt liberi arbitrij: sed est optima tamen cōgruētia, præsertim in iustificatione, quæ fit præsupposito peccato, qualis est ea, de qua loquimur; quoniā consentaneū est rationi, vt homo, qui libere peccādo recessit à Deo, etiā libere conuertēdo se in Deū, perueniat ad iustitiā, & ad gratiam Dei.

Neque obstat cōtra rationē hāc id, quod aliqui objiciūt de gratia excitante, per quā & mutatur homo, & tamē non recipitur in eo libere, sed necessario; siquidem, vt diximus supra, quæst. 111. consistit in actibus nostris subitis, & præueniētibus omnē nostrā deliberationē; *nam dici potest*, maximā illam, *Deus omnes creaturas mouet secūdū modū vniuscuiusq;*, nō intelligi de mutationibus, ad quas creaturæ nō cōcurrūt mouendo seipsas: sed solū vt motæ, præsertim quādo nō sūt mutationes perfectæ & vltimę, sed veluti inchoationes earū, cuiusmodi sunt mutationes illæ subitæ, & necessariæ pertinentes ad gratiā excitantē; sicut etiam in naturalibus sæpe mouetur homo actibus voluntatis, & intellectus ab authore naturæ, sine vlla libertate sua.

EX HAC conclusione *sequitur*, etiam ad accipiēdū gratiā per sacramentū, requiri dispositionē, quæ sit motus, vel actus liberi arbitrii. Vtrum autē requiratur huiusmodi motū esse formaliter, cum recipitur gratia per sacramentū, vel potius sit satis, esse tunc virtualiter, & præcise formaliter; dicemus postea, cū agemus in particulari de actibus, in quibus consistit iste motus liberi arbitrij.

§. 3 *Fundamenta hæreticorum disijciuntur.*

AD 1. FVNDAMENTVM hæreticorū, patet solutio ex ijs, quæ dixi supra q. 109 a. 2. vbi probaui, hominē, cū est in peccato mortali, nō obstante corruptione naturæ, etiā cū solo cōcursu generali, posse efficere aliqua opera, quæ nullo modo sint peccata, sed bona moraliter; nam ex hoc cōstat, nō repugnare, hominē per motū liberi arbitrij disponi ad recipiendū gratiā, quia careat libertate ad bonū, & in omni opere suo peccet; & ibi explicui illa testimonia, quæ nunc adducuntur in confirmationē huius fundamenti & alia similia.

AD SECVNDVM Respondetur falsū esse, nostram iustitiam, qua dicimur formaliter iusti, esse ipsā iustitiā Christi, excludentem iustitiā inhærētē in nobis, vt ostendimus dubio primo præcedenti; & etiā est falsū, aut fidem, quæ requiritur ad iustificationē, esse illā fiduciā, quam constituunt hæretici; aut illā fidem, quæ requiritur, non esse dispositiuam.

AD 3. Respondetur ex doctrina Con. TRI. sess. 6. decr. de iustifi. c. 8. quod dicimur iustificari gratis, & ex diuina misericordia, & non ex operibus: quia nihil eorū, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiā promerentur; itaq; illud verbū, *ex operibus*, significat *ex vi & valore operū*; & cum negatur, iustificationē fieri ex operibus nostris; non negatur cōcursus nostrorū operū per modū dispositionū, sed solū concursus per modum meriti, quoniā iste cōcursus repugnat puræ gratiæ, & misericordiæ; non autē primus.

Ad quartum Respondetur, duo priora testimonia intelligi de prædestinatione, & electione, & de particularibus auxilijs, quæ Deus antecedenter ad humanā libertatem confert quibusdā hominibus potius quam alijs; & in tertio non excludi concursum nostræ libertatis, sed solū significari, nostrū liberum arbitrium per se sufficere ad malū, & æternā damnationem, non autem ad bonum, & ad æternā beatitudinē, nisi adiuuetur auxilio diuinæ gratiæ.

Ad vltimvm respondetur, duo priora testimonia, quæ sunt scripturæ, intelligi de attractione, & compulsione voluntaria, nam proprie & latine dicitur *trahi*, qui per suam voluntatem venit, iuxta illud, *trahit sua quemque voluntas*, & hoc videtur significari illis verbis Cant. 3. *trahe me post te, curremus in odorem*, &c. *Item* peccatores libere & voluntarie dicuntur venire, aut intrare, cū nō ex necessitate, aut coactione, sed ex incusso inferni timore cōpelluntur venire, aut intrare; *Et ad tertium* testimonium, quod est Concilij Aravsicani: Respondetur, concilium solum definire, nostram voluntatem non incipere proprijs viribus, cum à peccatis purgamur, sed præueniri à Deo sua gratia & auxilio, non tamen quod voluntas præuenta diuino auxilio non cooperetur libere consentiendo ipsi auxilio, & conuertendo se in Deum. Et ad testimonium Avgvstini respondetur, quod *fieri ex vtroque nostram conuersionem*; scilicet, ex misericordia Dei & ex nostro consensu libero, potest habere duplicē sensum, *primus est*, fieri ex vtroque, tāquam ex duobus principijs æqualiter concurrentibus & independentibus ab inuicem; *alter* est, fieri ex vtroque, quia vtrumque requiritur; scilicet, gratia & misericordia Dei, & noster liber consensus, non tamen æqualiter, sed noster consensus vt dependens ex gratia, & auxilio Dei, & subordinatus ipsi, & non è conuerso; & in priori sensu, est falsū & in posteriori est verum; & ita Avgvstinvs illo loco impugnat sententiam eorum, qui dicebant, ideo Paulum dixisse, *non esse volentis*, &c. quia requiritur vtrumque, scilicet liber consensus noster, & misericordia Dei, & loquebatur in priori sensu, & propterea obijcit cōtra eos, quod pari ratione dici posset, non est miserentis Dei, sed hominis volentis; quæ obiectio non haberet locum, si illi loquerentur in posteriori sensu.

Neque tamen illud sumptum in posteriori sensu posset reddi pro ratione, propter quam Paulus dixerit, *non est volentis*, &c. imo potius, quia noster consensus præsupponit gratiam, & misericordiam Dei, ideo potest dici, quod *non est volentis*, &c. quia quod libere consentiamus, prouenit ex ipsa gratia, & misericordia Dei, & non ex solis viribus liberi arbitrij.

Et ex hoc patet solutio ad confirmationem, quia non solum non possumus Deo dicere, *sine nobis nihil potes facere*, quia Deus per potentiam suam absolutam potest sine nostro consensu remittere nobis peccatum & infundere gratiam: sed etiam quia illis verbis, prout à Deo dicuntur nobis, significatur, quod sine Deo conferente nobis virtutem ad agendum, nihil possumus facere, quod sit proportionatum fini supernaturali: at vero, quamuis secūdum legem Dei ordinariam requiratur noster cōsensus ad iustificationem, non ita requiritur, neque vt independens à Deo, sed vt effectus virtutis, quam nobis communicat ad agendum.

A

B

C

SECVNDVM DVBIVM EST.

Vtrum motus liberi arbitrij requiratur tanquam dispositio ad iustificationem, etiam per respectum ad potentiam Dei absolutam, hoc est ita, vt neque per potentiam Dei absolutam possit alicui remitti peccatum, nisi cōcurrente ex parte eius per modum dispositionis motu liberi arbitrij?

Vbi solvm loquimur de peccato personali, quod propriæ voluntatis actu committitur, & de isto, non quatenus actu cōmittitur, sed quatenus manet habitualiter transacto affectu actuali ad peccatum; & non loquimur de motu liberi arbitrij, quoad eius perfectionem, hoc est, qui sit supernaturalis, aut etiam attingat ad rationem contritionis; sed absolute, & in communi; quoniā qualis debeat esse iste motus liberi arbitrij explicandum est articulis sequētibus.

Et mihi videtvr certum, quod sicut Deus instituit, vt cum sacramento baptismi, aut pœnitentiæ sufficere ad iustificationem minor dispositio, quàm sine eo: ita etiam posset per suam potentiam absolutā instituere, vt sufficeret quicūnque motus liberi arbitrij, hoc est, siue esset contritio, siue non; & siue esset supernaturalis, siue tātum naturalis: quāuis aliqui oppositum censeant in homine ordinato in finem supernaturalem, saltem, si nulla forma supernaturalis ei infundatur.

§. *Sententia negatiua rationes.*

Ad hoc dubium in communi patet solutio ex ijs, quæ diximus dubio præcedenti; nam ibi explicuimus, qua ratione per potentiam Dei absolutam possit remitti peccatum sine omni mutatione physica peccatoris, tam habituali, quam actuali; solum restat nunc explicandum in particulari, an ratione voluntarij & liberi, quod reperitur in peccato habituali personali, requiratur ad eius expulsionem motus liberi arbitrij: ita vt neque per infusionem gratiæ, aut alterius habitus supernaturalis, possit sine eo remitti, & in hoc aliqui sequuntur partem negatiuam: quæ potest probari.

Primo quia peccatum habituale cōsistit formaliter in priuatione, aut auersione libera, & voluntaria: ergo non potest auferri, nisi posita conuersione libera, & voluntaria; quoniam priuatio non potest auferri, nisi per formam oppositā, & priuationi, aut auersioni liberę nō opponitur nisi cōuersio libera: at non potest intelligi conuersio libera sine motu liberi arbitrij: ergo non potest tolli peccatum habituale sine motu liberi arbitrij:

Confirmatur 1. quoniā peccatū personale habituale dicit essentialiter ordinē ad auersionē actualem propriæ voluntatis: ergo non potest tolli, nisi per rectitudinem, aut conuersionē habitualē, quæ dependeat essentialiter à conuersione actuali propriæ voluntatis.

Confirmatur secundo quia, peccatum habituale consistit formaliter in auersione morali, quia est malum morale: ergo non potest tolli, nisi posita conuersione morali, quæ non potest intelligi sine actu voluntatis.

SECVNDO, ei, qui habet volũtatem, vel affectum virtualem ad peccatum, non potest remitti peccatũ, etiam per potentiam Dei absolutam, quamdiu habet talem affectum; sed qui habet peccatum habituale, habet affectum virtualem ad peccatum, quamdiu non habet appositum actum, ergo non potest ei remitti peccatũ; probatur *minor tũ quoniã* qui peccauit, & non se auertit sua voluntate à peccato, censetur habere voluntatem adhærentem virtualiter peccato; *tum etiam quoniam* voluntarie manet in peccato ergo vel voluntarie formaliter, vel virtualiter, quoniam tantum his duobus modis potest aliquid esse voluntarium.

§. 2. *Opposita sententia, affirmans, est verior.*

SED NIHILOMINVS oppositum videtur verius. scilicet, posse per potentiam Dei absolutam tolli peccatum sine motu liberi arbitrij, non solum per habitum aliquem infusum à Deo, sed etiam sine vllo habitu; & PRIMA PARS probatur, quoniã pueris Deus remittit peccatum originale infundendo eis gratiam, sine vllo motu liberi arbitrij ex parte ipsorum.

Dices esse discrimen: quoniam peccatum originale non dicit ordinem ad actum propriæ voluntatis, sicut peccatum personale.

Sed contra; quia sicut peccatum personale dicit ordinem ad actum propriæ voluntatis, ita peccatũ originale dicit ordinem ad actum voluntatis capitis; sed potest Deus per potentiam suam absolutam remittere peccatum originale, sine ordine ad actũ voluntatis alicuius mediatoris, in quo esset voluntaria iustitia paruuli: ergo etiam potest per eãdem potentiam remittere peccatum personale, & iustificare adultum, sine ordine ad actum suæ voluntatis, in quo sit voluntaria receptio iustitiæ.

Confirmatur, quia Deus potest per potentiam absolutam infundere gratiam adulto, de quo loquimur, quamuis nullum habeat actum liberi arbitrij; & gratia sufficit ad expulsionem peccati, aut ex natura rei, aut ex Dei institutione; ergo per potentiam Dei absolutam potest iustificari impius adultus sine motu sui liberi arbitrij.

ET EX HIS potest probari SECVNDA PARS quia si potest remitti peccatum personale per actum, sine habitu, vt fatentur aliqui ex authoribus oppositæ sententiæ; & per habitum sine actu, vt nunc probauimus: bene sequitur, quod possit remitti sine vtroque, vt dictum est articulo præcedenti, vbi plura dixi ex quibus vtraque pars potest confirmari.

§. 3. *Ad argumenta sententiæ negatiuæ.*

AD PRIMVM Respondetur *primo* negando consequentiam, quicquid sit de antecedenti: & ad probationem dicendum, quod priuatio libera, vel auersio, in qua consistit peccatum habituale, quoniam est moralis, potest duobus modis tolli, scilicet per positionem oppositæ conuersionis, & per omnimodam distinctionem sui ipsius, & sine introductione alicuius formæ oppositæ.

Secundo Respondetur distinguẽdo antecedens, *aut enim est* eius sensus, priuationem, vel auersionẽ, in qua consistit peccatum habituale, esse liberam, & voluntariam, quia dicit ordinem ad liberam auersionem actualem, tanquam eius terminus: & in hoc sensu est verum, cæterum non valet consequentia, qua ex eo ita sumpto infertur, non posse tolli illam auersionem sine conuersione libera, vt explicabo in solutione primæ confirmationis; *aut est sensus*, esse liberam, quia est formaliter priuatio liberæ conuersionis, & in hoc sensu, quo illud antecedens esset aptum ad inferendum consequentiam; est falsum, quoniam peccatum habituale nõ est priuatio alicuius actus liberi, sed rectitudinis habitualis.

Ad primam confirmationem concesso antecedenti negãda est consequentia, & ratio discriminis est, quod peccatum habituale est quid malum, & non potest fieri, nisi à voluntate deficiente, & ideo essentialiter importat ordinem ad eius actum: at vero iustitia, quæ opponitur peccato, non ita pendet à voluntate deficiente, quia Deus per se est sufficiẽs causa ipsius; & est exemplum in iustificatione puerorum, de qua probaui superius, posse fieri, per potentiam Dei absolutam, sine ordine ad voluntatem alicuius mediatoris: Neque oportet, vt, si damnum aliquod incurritur voluntarie, etiam reparetur voluntarie; vt, quamuis voluntarie aliquis se proijciat in puteum, potest etiam inuitus inde extrahi; & iniuria irrogata voluntarie, potest remitti sine actu voluntario offendentis.

Ad secundam Confirmationem, Respondetur *primo*, negando consequentiam, quoniam auersio illa potest tolli per meram destructionem, sine introductione conuersionis oppositæ.

Secundo Respondetur, negando, quod non possit intelligi cõuersio habitualis moralis opposita peccato habituali sine actu propriç voluntatis, siue huiusmodi conuersio fiat per gratiam habitualem, vt extenditur ad effectum expellendi peccatum; siue sine ea, vt explicui articulo præcedenti.

AD SECVNDVM transeat maior, & negatur minor, quoniam habere affectum virtualẽ ad peccatum, est habere aliquem actum formalem, in quo virtualiter contineatur volitio peccati, aut cõplacentia in eo; at vero ex eo, quod aliquis sit in peccato, non sequitur quod habeat huiusmodi actum; & *ad primam probationem* dicendum est, solum censeri illum hominem habere voluntatem adhærentem habitualiter peccato, hoc est conuersam ad ipsum, non tamen virtualiter. & *ad secundam* dicendum est dari medium inter voluntarium formale, & virtuale, scilicet habituale, aut per modum termini, vt explicui in materia de peccatis. *Item* quãuis aliquis actu formali velit manere in peccato habituali, non sequitur quod habeat affectum, & cõplacentiam virtualem ipsius peccati, quia non tenetur exire à peccato, vel habere actus, quibus disponatur ad obtinendum remissionem; sed solum sequitur quod non vult adhibere remedium, vt exeat à peccato, aliàs continue peccaret actualiter, quia scienter maneret in peccato.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ad iustificationem impij requiratur motus fidei.

Conclusio est affirmatiua. Circa quam est

DVBIVM.

Vtrum requiratur actus fidei ad iustificationem, & de quo obiecto debeat esse huiusmodi actus?

§. 1. *Hæresis Lutheranorum & protestantium de fide speciali.*

IN QVO omnes, tam Catholici, quam hæretici conueniunt in hoc, quod ad iustificationem requiritur actus fidei: sed in duobus potissimum differunt hæretici à Catholicis; *primum* est, modus, quo iste actus requiritur, *alterum* est obiectum huius actus.

Nam circa primvm, omnes fere hæretici nostri temporis, post Lvthervm, ita affirmant requiri actum fidei, vt etiam sufficiat, neque requiratur alius actus, vel aliud opus: qui error cœpit à temporibus Apostolorum, vt constat ex Avgvstino tomo quarto, libro de fide & operibus, cap. 14. vbi ita inquit, *temporibus Apostolorum, non intellectis quibusdam subobscuris sententiis apostoli Pauli, hoc eum arbitrati sunt dicere scilicet, sufficere ad salutē solam fidem sine operibus:* & paucis interpositis subiungit: *quoniam ergo hæc opinio tunc fuerat exorta, aliæ apostolicæ epistolæ Petri, Ioannis, Iacobi, Iudę, contra eam maximè dirigunt intentionem, & vehementer astruunt fidem sine operibus nihil prodesse.* & quāuis isti negarent necessitatem quorumcunque operum, præter fidem, siue antecedentium iustitiam, siue subsequentium; tamen nunc solum agemus de operibus prærequisitis ad obtinendum ipsam iustitiam; quod vero isti dicunt, scilicet, sufficere actum fidei ad iustitiam, potest habere *duos sensus: primus* est, præter fidem, non requiri aliquam formam existentem in nobis, vt simus formaliter iusti, sed ipsam fidem esse nostram iustitiam, aut per eam applicari nobis iustitiam Christi, & fieri nostram per imputationem. *Alter* sensus est, præter fidem non requiri ex parte nostra alium actum, quo mediante obtineamus iustitiam; & quamuis hæretici in vtroque sensu dicant sufficere fidem ad iustitiā; tamen de priori egimus iam articulo 2. huius quæstionis, & ideo nunc solùm dicemus de posteriori.

Circa secvndvm, vero scilicet, circa obiectum fidei requisitæ ad iustificationem, etiam inter se differunt ipsi hæretici, & vt eorum errores intelligantur, *aduertendum* est, ipsos distinguere duas fides, quarum vnam appellant *generalem & historicā*, & dicunt, per eam credi omnia ea, quæ nobis proponuntur in verbo Dei, non propter aliquas argu-

A mētationes, sed quia certi sunt esse tradita & proposita à Deo, qui verax est, & omnipotens, & alteram appellant *specialem*, per quam dicunt, non credi omnia, quæ in vniuerso Dei verbo traduntur, sed aliquod speciale obiectum; & supposita hac distinctione, dicunt, fidem generalem per se nō sufficere ad iustificationem, sed presupponi ad eam, quę sufficit, quæ est fides illa specialis, & includi in ea; quoniam si fides illa generalis vacillauerit, non poterit consistere fides specialis; Et in explicando obiecto huius fidei specialis & an sufficiat nudus assensus intellectus circa huiusmodi obiectum, differunt inter se: nam Lvthervs dixit, obiectum esse diuina promissa, & Deum esse veracem, ita vt fides hæc specialis non sit aliud, quàm credere promissis Dei, & habere bonam opinionem de Deo, quod sit verax. *Alij* vero posteriores dicunt, obiectum non esse omnes diuinas promissiones, sed eam specialem promissionem, in qua propter Christū promittuntur remissio peccatorum, iustificatio, & vita æterna; *& alij* dicunt esse omnes articulos fidei, & in his expresse, & in particulari articulū de remis-
B sione peccatorū; *& alij* esse promissionem gratuitæ reconciliationis donatæ per Christum mediatorē. *Et tandē alij* magis in particulari hoc explicātes dicūt, nō solū esse, illā promissionē in vniuersali pertinere ad omnes, sed in particulari ad se quoq; eā pertinere, & se quoq; includi, & comprehēdi in illa vniuersali promissione, & in se adimpleri. His modis explicatur à Lvthero & à suis discipulis obiectum fidei specialis; & quoniā secundū omnes ad obiectū istud pertinēt diuinę promissiones, ideo ab istis hæreticis fides hæc appellatur *fides promissionis*. Differunt etiam inter se isti hæretici, quoniā *quidā* eorum per fidem hanc intelligunt solum assensum intellectus, siue vt assensus est, siue vt est apprehensio & applicatio illius promissionis gratuitæ: *Alij* hunc actum cum adiuncta fiducia voluntatis, aut cum alio actu voluntatis, quo is, qui iustificatur, quiescat in diuinis promissionibus; & tandem alij dicunt esse formaliter actum voluntatis, & præsupponere actum intellectus; ita hunc errorem referunt Franciscvs Sonnivs libro primo demonstrationum religionis Christianæ tractatu se-
C cundo, cap. sexto. Tiletanvs 1. parte apologiæ pro Concilio Tridentino titulo de fide, cum explicat in particulari, quid sit vere & proprie fides iustificans, & latissime Stapletonivs, libro 8. de iustificatione cap. 3. & sequentibus. Fundamēta istorum hæreticorum adducemus postea.

§. 2. *Contraria sententia Catholicæ Ecclesiæ certa de fide.*

PRima Conclvsio, *ad iustificationem requiritur actus fidei supernaturalis tanquam dispositio.* Hæc est certa secundum fidem: Probatur ex illo ad Hebræos 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* ad Romanos 5. *iustificati ergo ex fide* &c. Marci vltimo *qui non crediderit condemnabitur.* & Ioan. 3. *Qui non credit in eum iam iudicatus est.* & est expresse definita in Concilio Tridentino sess. 6. decreto de iustificatione cap. 6. *Dico tamen, requiri actum fidei supernaturalis*, quoniam certum est secundum fidem, actum fidei, qui requiritur ad iusti-

que vt eius apprehensionem, neque vt dispositionem ad eam.

Sed aduertenda sunt duo circa hanc conclusionem. *Primum* est, quod cum dicimus contra hæreticos, fidem generalem, & non illam specialem ab ipsis confictam, requiri ad iustificationem, non consentimus cum eis in nomine, quod tribuunt fidei generali, appellantes eam *fidem historicam*, quoniam hoc nomine videtur significari, fidem hanc esse similem illi, quam adhibemus rebus, quæ in historijs humanis narrantur, & non pertinere ad virtutem aliquam Christianam, sed ad nudam quandam scientiam, & (vt CALVINVS loquitur, & refert STAPLETONIVS lib. cit. cap. 8.) ad simplicem ex notitia assensum. ALTERVM est, quod cum dicimus, fidem generalem & dogmaticam esse eam, quæ requiritur ad iustificationem: non intelligimus, credere explicite singula dogmata fidei, sed necessariam esse fidem, quæ saltem implicite ad ea extendatur, & quæ non sit ita determinata ad aliquid speciale obiectũ, vt reliqua dogmata fidei excludantur; sicut dicebant hęretici. Quid autem necessarium sit credere explicite, & an hoc fuerit idem in omni statu, scilicet legis naturæ, scriptæ, & gratiæ: vel potius diuersum; explicandum est in materia de fide.

§. 3. *Argumenta hæreticorum dissoluuntur.*

SED CONTRA, hanc conclusionem sunt duo argumenta, PRIMVM est pro primo sensu erroris hæreticorum, & est tale, ex omnibus obiectis pertinentibus ad verbum Dei, atque à Deo credẽdis, nullum conducit ad reconciliationem peccatoris cum Deo, præter gratuitam promissionẽ misericordiæ Dei, qua propter Christum gratis remittuntur peccata nostra: ergo hæc sola promissio est obiectum credendum per fidem, quę requiritur ad iustificationem; *consequentia* patet, quia fides, quæ requiritur ad iustificationem, debet esse de obiecto, quod aliquo modo conducat ad ipsam iustificationem, & ex consequenti ad reconciliationem peccatoris cum Deo; *& antecedens* probatur, quia in verbo Dei quatuor continentur, scilicet *historia rerum gestarum*, *comminationes pœnarum propter peccata, impositio præceptorum, & promissio illa*, sed ex his omnibus sola promissio conducit ad reconciliationẽ, quia historia rerũ gestarũ potius auget timorem, & desperationem; quis enim non desperabit se consecuturum à Deo veniam, videns nulla alia victima potuisse Deum placari, nisi morte filij sui? & comminatio pœnarum potius est occasio refugiendi à Deo, quàm quærẽdi ipsum, sicut requiritur ad reconciliationem; & tandem etiam impositio præceptorum auget desperationem, quia in hoc statu non reperitur plena impletio pręceptorũ, præsertim præcepti diligendi Deum, neque opera nostra requiruntur ad reconciliationem, alias fieret ex operibus, & non gratis.

Confirmatur primo quoniam Paulus expresse docet, fidem iustificantem habere pro obiecto illam promissionem, vt ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* & ad Gala. 3. *Scientes, quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi, & nos in Christo Iesu*

A *credimus, vt iustificemur ex fide Christi & non ex operibus legis.*

Confirmatur secundo, quoniam in Concilio TRI. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 6. videtur hoc idem dici, nam ibi de fide, qua peccatores disponuntur ad iustitiam, sic habetur: *credentes quæ diuinitus reuelata & promissa sunt, atque illud imprimis, à Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu*; vbi primo explicatur, obiectum generale fidei esse omnia reuelata, & promissa à Deo; & deinde explicatur, obiectum speciale esse, Deum propter Christum remittere peccata.

SECVNDVM ARGVMENTVM *est pro secundo sensu* hæreticorum, quoniam Christus ab ijs, quibus remittebat peccata, exigebat vt certo crederent, sibi remitti peccata, iuxta illud Matth. 9. *confide fili, remittuntur tibi peccata tua.*

AD PRIMVM Respondetur, negando antecedens, & ad probationem dicendum est,

Primo necessarium esse ad iustificationem assentiri omnibus contentis in verbo Dei, non quidem B explicite, & in particulari, sed implicite, quatenus intellectus se subijcit diuinæ reuelationi, & consequenter acceptat virtualiter omnia, ad quæ ipsa extenditur. *Dico autem hunc assensum esse necessarium ad reconciliationem*, quoniam per eum homo incipit conuerti in Deum, & subijcere seipsum Deo: nõ solum quia conuertit, & subijcit suum intellectum eo modo, quo potest conuerti & subijci; sed etiã quia illo assensu, pro diuersitate suorum obiectorum, excitatur homo ad habendum varios actus, quibus moueatur ad relinquendum peccatum, & ad quærendum Deum.

Secundo dicendum est, omnia illa, quæ ibi referuntur contineri in verbo Dei, posse suo modo cõducere ad reconciliationem peccatoris cum Deo; nam *imprimis*, ex historia rerum gestarum varia possunt desumi exempla, quibus homo moueatur ad quærendum Deum, cuiusmodi sunt conuersiones peccatorum in Deum, & graues punitiones eorum, qui in peccatis obstinati permanserunt; id autem quod dicitur de necessitate mortis filij Dei ad placandum ipsum Deum media perfecta satisfa- C ctione, etiam adiuuat, non solum tanquam maximum argumentum diuini amoris erga homines, & vehemens motiuum ad diligendum Deum: sed etiam ex ijs, quæ Christus passus est pro peccatis nostris, cognoscitur melius grauitas peccati, & pœnarum, quæ pro ipso sunt sustinendæ; & cognitio miseriæ alicuius status, & malorum imminentium, solet excitare vehemens studiũ refugiendi in Deũ; & propter eandem rationem est dicendum idem de comminationibus pœnarum; & de impositione præceptorum etiam constat multum conducere, quoniam præceptis dirigimur ad id, quod faciendum est, vt iustificationem consequamur, & præcipue vt in ea obtenta conseruemur. Id autem quod dicitur de impossibilitate adimplendi perfecte præceptum diligendi Deum, patet esse falsum, ex ijs, quę diximus sup. q. 109. Si intelligatur, præsupposito auxilio supernaturali, & de ea perfectione, quæ requiritur pro isto statu. Neque quod ad reconciliationem requirantur aliqua opera, tanquam dispositiones, est satis, vt reconciliatio fiat ex operibus nostris, & non gratis, vt explicui arti. pręcedenti & super q. 112.

Digitized by Google

Ad primam confirmationem respondetur, quod quamuis in illis testimonijs Paulus solum meminerit expresse promissionis remittendi peccata, propter Christum: tamen in alijs meminit aliorũ obiectorum, vt constat ex ijs, quæ adduximus in confirmationem conclusionis.

Ad secundam confirmationem Respondetur, Concilium illo loco non excludere reliquas veritates reuelatas ab obiecto fidei, quę requiritur ad Iustificationem, nam in generali dixit: *credentes quæ reuelata sunt*, vbi nihil excludit ex reuelatis. *Neque obstat* quod addiderit, *atque illud inprimis* &c. quoniam hoc fecit, vt explicaret obiectum, quod pro hoc statu est necessarium credere explicite, & cuius consideratio maxime conducit ad excitandum in nobis amorem Dei, & odium peccati, & spem cõsequendi veniam, & alios affectus, quibus in Deum conuertimur.

AD SECVNDVM ARGVMENTVM Respondetur *primo*, Christum illo loco, & alijs similibus, non petere fidem in particulari eius remissionis peccatorum, quam tunc faciebat, sed suæ diuinitatis, & potestatis ad remittendum peccata: sicut in eodem capite cæcis accedentibus ad eum, vt visum reciperent, dixit, *creditis, quia hoc possum facere? Secundo* Respõdetur illo loco in verbis præcedẽtibus, scilicet, *videns Iesus fidem illorum*, fieri sermonem de fide diuinitatis Christi, & potestate ad cõferendum sanitatem illi paralytico: tamen verbum illud *Confide*, non esse intelligendum de ipsa fide, sed de fiducia, siue spe consequendi sanitatem; & sensum esse, *bono animo esto sperans* te consecuturum sanitatem corporis, nam remittuntur tibi peccata, propter quæ in morbum istum incidisti, & ita exponitur hoc testimonium à IANSENIO in caput 32. concordiæ euangelicæ; & hanc esse significationem illius verbi, *confide*, colligitur ex eo, quod loco eius habetur in Græco, quod noster interpres Matth. 14. vertit *habete fiduciam*, & ibi est idem, quod, estote bono animo, & ne timeatis, nam discipulis in mari timentibus eo quod putarent se phantasma videre, dixit Christus: *habete fiduciam, ego sum, nolite timere*, Et Marci 6. *Confidite, ego sum, nolite timere*.

§. 4. Fides requisita ad iustificationem non est fiducia, sed actus intellectus.

TERTIA CONCLVSIO *illa fides generalis, quæ requiritur ad iustificationem non consistit in fiducia voluntatis, sed in actu intellectus, qui est credere & assentiri reuelatis* Probatur PRIMO quoniam Paulus ad Hebr. 11. de ea fide; de qua dixerat, *sine ea impossibile esse placere Deo*; dicit, consistere in credẽdo, namque statim subdit: *credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est*, &c. & statim recenset varia obiecta, quæ crediderunt patres, qui placuerunt Deo, constat autem quod credere Deum esse, & reliqua obiecta, quæ ibi Paulus connumerat, est assentiri eis per intellectum.

Confirmatur, quoniam Paulus in eodem capite definit illam fidem, *esse substantiam*, id est, fundamẽtum *sperandarum rerum*: ergo non consistit in ipso actu fidei, vel fiduciæ, sed in alio, qui ei præsupponatur, qui non potest esse alius, quam actus intel-

A lectus; & paulo inferius de eadem fide inquit Paulus: *fide intelligimus aptata esse sæcula*, intelligere autem pertinet ad intellectum, & non est actus fiduciæ.

Confirmatur secundo, quoniam fides non tantum est de futuris, sed etiã de præteritis, vt cõstat ex his verbis Pauli, & ex aliquibus testimonijs, ex ijs quæ adduximus pro conclusione: at spes & fiducia respiciunt futura, ergo fides nõ consistit in actu spei vel fiduciæ.

SECVNDO hæc fides est prima radix & fundamentum iustificationis, & in hoc sensu solet tribui ipsi iustificatio, vt postea dicemus: ergo hæc fides non consistit in actu fiduciæ; patet *consequentia*, quoniam fiducia non est fundamentum, sed potius ipsa fundatur in fide, vt patet ex illo ad Ephes. 3. *in quo habemus fiduciam & accessum in confidentia per fidem eius*, & 1. ad Timo. 3. *qui enim bene ministrauerint, gradum sibi bonum acquirent, & multam fiduciam in fide, quæ est in Christo Iesu*.

VLTIMO Probatur ratione, quia intellectus est prior potentia quàm voluntas, & veluti dux ipsius B voluntatis; ergo prius debemus subijci Deo per intellectum credendo actu supernaturali ea, quæ ab ipso reuelata sunt: imo alias non poterimus habere in voluntate actum spei vel fiduciæ, qui sit proportionatus iustificationi, & ex consequenti supernaturalis.

§. 5. Fides sola non iustificat.

VLTIMA CONCLVSIO. *Hæc fides intellectus non sufficit tanquam dispositio ad iustificationem, sed præter eã requiritur aliquid aliud ex parte voluntatis.* Hęc etiam est certa secundũ fidẽ, & est expresse definita in Concilio TRID. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 8. & can. 9. & poterit facile probari articulo sequenti, vbi explicabimus in particulari, quid sit id, quod requiritur ex parte voluntatis; & nunc probatur, quoniam in scriptura petitur à peccatoribus, vt conuertant se in Deum, & vt præparent se, vt Ose. 14. *Conuertere ad Israel*. & Amos 4. *præpara te in occursum Dei tui*. His autem verbis C proculdubio significatur motus liberæ voluntatis.

Confirmatur quia homo per voluntatem suam auersus est à Deo cum peccauit: ergo vt remittatur ei hoc peccatum, debet conuerti per actum voluntatis.

SED hæretici contra hanc conclusionem *obijciũt primo* multa testimonia scripturæ; in quibus absolute, & nulla facta mentione actus voluntatis, tribuitur *fidei* iustificatio, ex quibus plura adduximus in confirmatione nostræ secundæ conclusionis.

Secundo obijciunt alia testimonia, in quibus soli fidei, & cum exclusione aliorum operum, tribuitur iustificatio, vt ad Rom. 3. ad Gal. 3. & quotiescũque Paulus docet, iustificationem non fieri ex operibus nostris, aut ex operibus legis.

Confirmatur hoc testimonijs sanctorum, qui sæpe dicunt, solam fidem Christi iustificare, de quorum numero sunt HILARIVS super caput 8. Matth. ORIGEN. super illud ad Rom 3. *arbitramur hominem iustificari ex fide sine operibus legis* CHRY-

A SOSTOMVS super caput 8. epistolæ ad Gala. BASILIVS in sermone de humilitate & BERNAR. serm. 22. in Canti. & epistola 77. & idem modus loquendi reperitur in bulla MARTINI 5. contra Vuiclephum & Ioannem Hus.

Sed ad primum Respondetur, testimonia illa posse habere quatuor sensus, non repugnantes nostræ conclusioni: primus est, Concilij TRI. cap. 8. supra citato, vbi de illis testimonijs inquit, *intelligenda esse in eo sensu, quem perpetuus Ecclesiæ Catholicæ vsus semper tenuit, & expressit, vt scilicet, per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo, & ad filiorum eius consortium peruenire. Secundus sensus est*, nos iustificari per fidem, hoc est per doctrinam euangelicam, aut faciendo ea, quæ iuxta doctrinam euangelicam requiruntur ad iustificationem, inter quæ præter fidem, continẽtur etiam actus voluntatis. *Tertius sensus* est, nos iustificari per fidem quantum est ex parte ipsius fidei, aut sub condicione, scilicet si apponamus reliqua, quæ ex parte nostra requiruntur:
B quomodo intelligendæ sunt multæ promissiones scripturę, vt Ioan. 6. *Qui manducat ex hoc pane viuet in æternum*, scilicet quantum est ex virtute & efficacia ipsius panis, & nisi manducans apponat impedimentum, aut deficiat in alijs necessarijs. *Quartus sensus* est, nos iustificari per fidem, quæ per dilectionem operatur ad primam acceptionẽ iustitiæ, siue verbum *operatur* sumatur actiue siue passiue, nam fides per actum dilectionis, qui præsupponitur iustificationi, operatur ea, quæ requiruntur ad recipiendum iustitiam, scilicet dolorem de peccatis cum proposito emendandi vitam, & recipiendi sacramentum, aut etiam externam susceptionem sacramenti in articulo, quo præceptum obligat; & in ipsa dilectione dicitur fides operari in passiua significatione, hoc est, exercita, mota, & in actione posita, respectu receptionis gratiæ: quoniam si fidei adiungatur dilectio illa, etiam adiunguntur reliqua, quæ requiruntur ad recipiendum iustitiam, quia dilectio, si sit perfecta, & efficax, continet ea in virtute, tanquam causa.

Ad secundum respondetur, Paulum excludere
C opera legis Mosaicę, aut opera, quæ sint meritoria iustificationis, vt dixi articulo secundo huius quæstionis dub. 1. & hoc posteriori modo exponitur à Conc. TRI. c. 8. supra citato.

Ad confirmationem Respondetur, propositionẽ illam posse exponi quinque modis. *Primo* ita, vt per particulam exclusiuam *solum* excludantur opera & sacramenta legis Mosaicæ. *Secundo* ita, vt excludãtur opera, quæ non procedunt ex fide, sed ex cognitione naturali. *Tertio* ita vt excludantur opera facta viribus naturæ. *Quarto* ita vt excludatur solum externa susceptio sacramenti, quando in articulo necessitatis non est copia sumendi sacramentum, nam in eo casu cum fide & reliquis actibus internis poterit homo iustificari. *Quinto* ita vt per fidem intelligatur religio Christiana, & per particulam exclusiuam excludantur reliquæ religiones falsæ, & vniuersaliter omnes sectæ hæreticorum, & infidelium, & in hoc sensu intelligenda est bulla MARTINI 5.

ET SI quæras an istę duæ propositiones *fides iustificat*, *sola fides iustificat*, si absolute, & sine addito proferantur, possint concedi: siquidem habent tot
A sensus veros & catholicos? *Respondetur*, primam semper esse explicandam ad vitandum scandalum, & ne videamur conuenire cum hæreticis in modo loquendi; *Secundam* vero non solum propter hãc rationem, sed etiam, quia ex modo loquendi videtur significare, nihil aliud requiri ad iustificationem; in quo sensu damnata est in Concilio TRI. se. 6. de decreto de iustificatione can. 9. & ideo sancti nunquam vtuntur ea, nisi ex adiunctis possit intelligi, eos in loqui sẽsu aliquo Catholico. Plura de his dicunt VEGA lib. 8. super Concilium TRI. cap. 1. 2. 3. & 4. & libro vndecimo, capite 21. & 33. & in opusculo de iustificatione q. 1. & 2, & STAPLETONIVS libro octauo de iustificatione capite 29. 35. & 36.

ARTICVLVS V.

B *Vtrum ad iustificationem requiratur motus liberi arbitrij in peccatum?*

CONCLVSIO *oportet, quod in iustificatione impij sit duplex motus liberi arbitrij, vnus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, & alius quo detestetur peccatum.*

COMMENTARIVS.

§ 1. *Enumerantur quinque actus liberi arbitrij ad iustificationem concurrentes.*

POSTQVAM ARTICVLO præcedenti ostendidimus contra hæreticos, non sufficere actum fidei, vt quis sit sufficienter dispositus ad iustificationem, sed vlterius requiri alios actus
C ex parte voluntatis; iam consequenter explicandũ est in particulari, qui sint huiusmodi actus; pro quo *aduertendum est primo* in Concilio TRI. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 6. enumerari quinque actus, scilicet, *timorem diuinæ iustitiæ, spem de diuina misericordia propter merita Christi, dilectionem Dei, pœnitentiam de peccatis, propositum recipiendi sacramentum institutum ad remissionem peccatorum, & inchoandi nouam vitam, atque seruandi mãdata diuina.* & de singulis istis actibus sunt testimonia scripturę, ex quibus colligitur, eos requiri; nam *de timore* adducit Concilium illud Ecclesiastici 1. *timor Domini expellit peccatũ*, nã qui sine timore est nõ poterit iustificari. & Isa. 26, iuxta translationem 70. dicit *Propter timorem tuum Domine in vtero accepimus & parturiuimus & peperimus spiritũ salutis tuæ* & eundẽ sensum habet nostra translatio, in qua sic habetur: *sic facti sumus a facie tua Domine. concepimus & quasi parturiuimus & peperimus spiritum salutis.* nam verba illa: *sic facti sumus a facie tua Domine*, quamuis pertineant ad alium versum, possunt coniungi cum sequenti: *concepimus* &c. & sensus est, propter te, aut timore tuæ indignationis, cõcepimus &c, nam

sæpe

sępe illis verbis in scriptura significatur ira & indignatio, quod indicare videtur HIERONYMVS, his verbis: *A facie fortitudinis tua concepimus & parturiuimus & peperimus non carnis liberos, sed spiritus.* & *de spe siue fiducia* adducit Côci. illud Mat. 2. & Mat. 9. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua.* & 1. Ioan. 3. dicitur: *qui habet hanc spem sanctificat se.* & ad Rom. 8. *spe salui facti estis.* & Psal. 36. *liberauit eos quoniam sperauerunt in eo.* De *dilectione Dei fontis misericordiæ* citatur in margine Concilij illud. Psa. 41. *Quemodmadum desiderat Ceruus ad fontes aquarum: ita desiderat anima mea ad te Deus.* & Lucæ 7 dicitur, *remittuntur peccata multa quoniam dilexit multum.* Ioan. 14. *Qui diligit me, diligetur a patre meo,* &c. & 1. Ioan. 3. *translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* & 1. ad Corinth. 13. inquit Paulus *quod quamuis dona habeat linguarum & scientiarum si tamen charitatem non habuerit, nihil est:* & statim: *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem non habuero nihil mihi prodest.* De *pœnitentia* adducit Concilium illud Act. 2. *pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorũ & accipietis donum Spiritus sancti.* & Ecclesiastici 2. dicitur: *si pœnitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei.* & Lucæ 13. *non dico vobis, sed si pœnitentiam non habueritis, omnes simul peribitis.* & pro necessitate huius actus ad iustificationem faciunt omnia testimonia, in quibus prædicatur pœnitentia in remissionem peccatorum. *De proposito recipiendi sacramentum,* quod necessarium est ad remissionem peccatorum ei, qui vult iustificari, intelliguntur illa testimonia, vbi sacramentum ponitur vt mediũ necessarium ad iustitiam, quoniã ex eis colligitur, neminẽ iustificari, nisi in re, vel in voto susceperit & ita concilium adducit illud Act. 2. *Baptizetur vnusquisque vestrum.* & illud Matth. vltimo, & Lucæ 24. *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos,* &c. & adduci potest illud Ioan. 13. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua* &c. & item illud Ioan. 20. *quorum remiseritis peccata,* &c. Et tãdem *de proposito inchoãdi nouam vitam.* aut seruandi diuina mandata, quod idem est, quoniã vita cõsistit in obseruatione præceptorum, intelliguntur ea testimonia, in quibus ad remissionem peccatorum exigitur obseruatio mãdatorum, & vitæ mutatio; nam cum remissio peccatorum nõ pendeat ex futuro, necesse est, vt cũ remittuntur peccata, fiat vitę mutatio, & obseruentur præcepta, non quidem reipsa, sed quantum ad propositum voluntatis. Et propterea Concilium adducit illud Math. vltimo & Lucæ 24. quod subiungitur verbis paulo superius propositis: *Docentes eos seruare quæcunque mandaui vobis.* & potest adduci illud ad Ephes. 4. *& in ipso edocti estis deponere vos secundum pristinam conuersationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, renouamini autem spiritu mentis vestra.* & continuo quasi explicans Paulus, quomodo sit deponendus homo vetus, inquit. *Propter quod deponentes mendacium loquimini veritatem,* &c. & illud Ezech. 18. *Si impius egerit pœnitentiam & custodierit omnia præcepta mea, vita viuet, & non morietur.*

A

§. 2. *De actu timoris.*

SECVNDO ADVERTE, quod quamuis Conciliũ doceat, omnes istos actus concurrere ad dispositionem impij, ad obtinendum iustitiam: non ideo est sentiendum, omnes concurrerę eodẽ modo, aut esse æqualiter necessarios, nam timor pœnarum, qui seruilis appellatur, de quo nunc agimus, quamuis sit bonus, & vtilis (vt Concilium ibi definit, & probari solet contra Lutheranos. 2. 2. q. 19. artic. 4.) tamen non pertinet proprie, & per se ad vltimam dispositionem, sed est remota quædã dispositio, quoniam ipso transacto possunt manere actus ex quibus constituitur vltima dispositio ad gratiam, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis; neque etiam est simpliciter necessarius ad habendum actus istos, quamuis sit valde vtilis.

Et in primis non esse necessarium, patet, quoniam B potest quis cognito Deo per fidem, quamuis nullum habeat timorem pœnarum, neque recordetur earum, sperare de Dei misericordia veniam peccatorum, & diligere Deum super omnia, & habere perfectã contritionem de peccatis à se commissis.

Esse autem valde vtilem patet imprimis, quoniã Concilium loco citato inquit, *quod hoc timore peccatores vtiliter concutiuntur.* & Can. 8. inquit, *quod per hunc timorem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus.* Item in scriptura aperte fit sermo de hoc timore, tanquam de principio reliquorum actuum, qui requiruntur ex parte voluntatis ad iustificationem: nam Ecclesiastici 2. dicitur: *qui timetis Dominum sperate in illum.* & continuo; *qui timetis Dominum diligite illum.* & postea, *qui timent Dominum custodiunt mandata illius, & patientiam habebunt vsque ad inspectionem illius, dicentes, si pœnitentiam non egerimus, incidemus in manus Domini:* & propterea tam in veteri quam in nouo testamẽto exhortatio peccatorum ad pœnitentiam, & vt C se conuertant in Deum, solet inchoari à comminatione pœnarum, & incussione timoris, vt multis exemplis vtrinque desumptis cõfirmat late VEGA libro sexto super Concil. TRID. cap. 23. & idem testantur sancti. CIPRIANVS. AVGVST. GREG. BASIL. BERNAR. & alij, quorum testimonia refert idem VEGA. cap. 24. sequenti. Quare testimoniũ Concilij intelligendum est de eo modo, quo regulariter & communiter homines disponuntur ad iustificationem, nam fere semper incipiunt à timore seruili.

§. 3. *De actu spei.*

SECVNDO DICENDVM est de *actu spei*, de quo omnes concedunt duo, primum est, esse vtilẽ, vt colligitur ex testimonijs adductis pro illo actu in primo notabili, & ex eo quod naturale est hominibus allici ad operandum spe mercedis aut præmij. *Alterum est*, requiri necessario actũ spei, vel formalem, vel virtualem, & probatur, quoniã Concilium TRID. capite sexto supra citato eodem modo loquitur de actu spei & de reliquis, & so-

lum de actu timoris dicit, quod eo homines vtiliter concutiuntur; ergo sicut reliqui sunt necessarij, vel formaliter, vel virtualiter: ita etiam est necessarius actus spei. *Item* Can. 3. eiusdem sessionis definit Con. *neminē posse absq; Spiritus sancti adiutorio credere, sperare, diligere & pœnitere sicut oportet ad consequendum iustificationis gratiam*, vbi satis insinuat oportere habere aliquo modo actum spei. & colligitur ex Paulo ad Hebr. 11. postquam dixit *sine fide impossibile est placere Deo*, statim quasi assignans rationem huius inquit: *credere enim oportet accedentē ad Deū, quia est, & inquirētibus se remunerator sit*, vbi videtur dicere necessariū esse ad iustificationem, credere Deum, vt remuneratorem, atque adeo habere actum spei, quoniam remuneratio est obiectum proprium spei; & in eodem capite definit, fidem esse *substantiam sperandarum rerum*, vbi videtur insinuare necessitatem fidei ad placendum Deo, sumi etiam ex eo, quod est fundamentum spei, atque adeo ipsam spem esse necessariam.

Dubium tamen est, an necessarium sit ad iustificationem habere actum spei formaliter, vel potius sufficiat eum habere virtualiter; & Sotus 2. lib. de natura & gratia cap. 12. videtur sentire, necessariū esse habere actum spei formaliter, quoniam eodem modo loquitur de necessitate actus fidei & charitatis ad consequendum gratiam: At vero Vega lib. 6. super Concilium Trid. cap. 27. dicit, satis esse habere actū spei vel formaliter vel virtualiter: Sed non explicat, an semper sufficiat sperare virtualiter, vel solum quando præcessit actus formalis sperādi, quamuis videatur propendere ad primum.

Pro quo aduerte, dupliciter posse aliquem sperare virtualiter, scilicet, *aut quoniam* habuit aliquem actum formalem spei, qui, quamuis formaliter & actu pertransierit, tamē virtute maneat, ita vt virtute eius eliciantur alij actus; *aut quoniam*, licet non habuerit actum formalem spei, elicit alios actus ad destructionem peccati, sicut si ad id moueretur a ctu spei præsenti, vel præcedenti, vt cum quis vult recipere sacramentum cum dispositione requisita in remedium sui peccati, non quia actu speret se cōsecuturum veniam peccati per illud medium, sed quia fide credit illud remedium esse à Deo institutum contra peccatum. Et Vega videtur sentire, satis esse ad iustificationem, sperare virtualiter hoc posteriori modo; itaque existimat, sufficere actum pœnitentiæ, quatenus ordinatur ad consequēdum veniam peccatorum, in quo virtualiter continetur actus spei; & in hoc sensu sequuntur sententiam istam aliqui ex recentioribus, qui dicunt, sufficere spem, quatenus virtute continetur in actu timoris pœnarum, aut in actu dilectionis, vel in actu pœnitentiæ, siue sit vera contritio, siue attritio cum sacramento: & probant hoc, quoniam non est magis necessarius ad iustificationem actus spei, quam dilectionis Dei, aut actus pœnitentiæ: Sed potest homo consequi remissionem peccatorum & gratiam absque dilectione formali; nam Concilium Trid. sess. 14. doctrina de sacramentis pœnitentiæ, & extremæ vnctionis, ca. 4. definit; attritionem, quæ ortum habet ex consideratione turpitudinis peccati, vel gehennæ, & pœnarum metu, esse sufficientem dispositionem ad obtinēdum Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ; constat autem hanc attritionē non esse formaliter actum diligendi Deum: & inter scholasticos disputari solet, vtrum ad iustificationē

A sufficiat formalis actus contritionis, qui virtualiter est actus dilectionis; vel formalis actus dilectionis, qui virtualiter est actus contritionis: ergo etiā poterit homo sine expresso & formali actu sperandi iustificari.

Mihi tria videntur dicenda. Primum est, esse valde consonum doctrinę Concilij Triden. requiri actum formalem, & expressum sperandi à Deo veniam, quod probo, *tum quoniam* in testimonijs supra citatis eodem modo loquitur de isto actu, & de actibus dilectionis, & pœnitentiæ; *tum etiam quia* sess. 14. cap. 4. dicit expresse, *Contritionem, quæ quouis tempore necessaria fuit ad impetrandum veniā peccatorum in homine post baptismum lapso, præparare ad remissionem peccatorum, si coniuncta sit cum fiducia diuinæ misericordiæ*; & postea, cum loquitur de attritione, dicit, quod, *si excludat voluntatem peccādi cum spe veniæ, disponit ad impetrandum Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ*; vbi Concilium loquitur de fiducia, aut spe, & de pœnitentia, tanquam de actionibus distinctis, & docet, non sufficere pœnitentiam sine spe.

B Secundum est; non requiri necessario in ipso puncto iustificationis expressum & formalem actum spei, sed sufficere formalem aut virtualem; ad hoc confirmandum nullum reperio efficax argumentum, nam quamuis non sit ex natura rei necessarium, coniungi actum spei cum actibus dilectionis & pœnitentię cum fit iustificatio, potuit Deus postulare quod coniungeretur: quare ob id potissimum hoc dico, quia quanto minus multiplicantur actus formales in puncto iustificationis, tanto facilior redditur modus acquirendi iustitiam, pro quolibet instanti, *& præterea* quia per actus dilectionis & pœnitentiæ, cum reliquis, quę ad ipsam pertinent, perficitur liber recessus à peccato, & accessus ad Deum, & homo reddit honorem Deo, & subijcit se ipsi Deo, vt vltimo fini: quare cum propter hoc potissimum requiratur in illo puncto libera dispositio, videtur rationi consonum quod nō postulauerit Deus à peccatore, tanquam necessarium, actum formalem spei. Quod autem postulauerit virtualem, qui procederet aliquo modo ex formali pręcedenti, vt statim dicam, habet fundamē-

C tum in naturali modo operandi nostræ voluntatis, qui est, quod actus spei ordine generationis præcedat amorem, vt D. Thomas docet supra q. 62. ar. 4. Et ad testimonium Concilij responderi potest, quod contritio vel attritio etiam dicitur esse coniuncta cum fiducia, ergo eam non continet virtualiter.

Tertium est, necessarium esse, quod saltē præcesserit formalis & expressus actus spei, & ita relinquat hominem dispositum & affectum, aut ita maneat, vt aliquo modo virtute eius homo eliciat eos actus voluntatis, qui requiruntur in ipso pūcto iustificationis. Probatur, quoniam aliàs non diceretur homo tunc sperare virtualiter, quia non potest dici aliquis actus esse in alio virtualiter, nisi aut tanquam in effectu, aut tanquam in causa: sed actus sperandi non est virtualiter in reliquis actibus voluntatis, qui requiruntur ad iustificationem tanquam in causis suis, quia potius præsupponitur ad eos; ergo nisi sit aliquo modo eorum causa, non diceretur esse in eis virtualiter; *Sed aduertendum est* quod in isto casu actus spei, qui præcessit, solū dicitur esse causa actus subsequentis, vt mouens ali-

quo

quo modo, aut tanquam disponens ad eum, quatenus actu spei præcedente excitatur homo, & redditur facilior ad apponendum mediũ, quo consequatur remissionem peccatorum; quam sperauit ex diuina misericordia.

Dices, aliquem ex illis actibus appellari spem virtualiter secundo modo, scilicet, quia præsupponit id, quod faceret expressus actus sperandi, scilicet, mouere, & excitare hominem ad vtendum remedio contra peccatum.

Sed contra, quia hoc non est sperare virtualiter; *Item*, quia pari ratione ille actus esset appellandus timor pœnarum virtualiter, quia etiam supplet eius vicem quantum ad munus mouendi ad conuersionem in Deum, & applicationem remedij contra peccatum; atque adeo non magis necessarius esset ad iustificationem actus spei, quam actus timoris seruilis.

Et si obijcias, requiritur in puncto iustificationis expressus, & formalis actus fidei, ergo & actus spei; *ad hoc aliqui* respondent, negando antecedẽs, quod *si eis obijcias*, non posse voluntatem ferri in aliquod obiectum, nisi simul cognoscatur per intellectum, atque adeo cũ in illo puncto volũtas diligat Deum secũdum rationẽ, quæ cognoscitur per fidẽ, necesse est quod tunc intellectus habeat actum fidei circa ipsum; *Respondent* sufficere, quod præcesserit actus fidei; & ad eum fuerit subsecuta motio practica ad diligendum, quæ manet in illo puncto, & dicunt, hanc motionem non esse formalem actum fidei, sed prudentiæ infusæ.

B *Sed hac solutio* mihi non placet, *primo*, quia fidei solet peculiariter tribui iustificatio, tanquam fũdamento, & radici actuum, qui ex parte nostra requiruntur ad eam: ergo oportet quod maneat simul cum actibus, quibus vltimo & perfecte disponimur ad iustitiam. *Item* quia aperte est contra B. Tho. q. 28 de virtutibus art. 4. ad 9. vbi cum obiecisset pertinere ad fidẽ multos articulos, atque proinde si fides esset necessaria ad iustificationẽ, etiam esset necessariũ cogitare omnes illos articulos, quod subito fieri non potest; Respondet, non oportere cogitare in ipso instanti iustificationis omnes articulos fidei, sed tantum Deum esse iustificatorem, & remittentem peccata, in quo includitur implicite articulus incarnationis & passionis Christi, & aliorum, quæ ad nostram iustificationem requiruntur; vbi aperte admittit, necessarium esse habere formalẽ actũ fidei in ipso instanti iustificationis. *Et tandem* quia motio practica ad diligendum, si sumatur pro actu imperij, qui explicatur his verbis, *fac hoc*, non sufficit, vt voluntas diligat illud obiectum, nisi simul adsit in intellectu cognitio illius obiecti: quia voluntas non potest ferri in incognitum; & illud imperium præcise sumptum non importat cognitionẽ obiecti sed exhortationem, & motionem ad diligendum ipsum. & idem est dicẽdum, si sumatur pro iudicio, quod est immediata conclusio syllogismi practici, nisi habeat adiunctum assensum speculatiuum circa Deum secundum rationes, secundum quas intellectus iudicat esse diligendum; & ille assensus formaliter pertinet ad fidem.

C *Quare aliter respondetur*, concedendo antecedens, & negando consequentiam, quia magis necessarius est in puncto iustificationis actus formalis fidei, quàm actus spei, propter rationes nunc assignatas.

A §. 4. *De actu dilectionis.*

TERTIO DICENDVM est de actu dilectionis, de quo mihi *certum videtur* requiri formalẽ dilectionẽ, & non sufficere virtualem: quod colligitur inprimis ex illis testimonijs scripturæ, & concilij TRIDENTINI, in quibus fit sermo de isto actu vt de dispositione necessaria ad iustificationem; & est optima congruentia ea, qua D. THO. vtitur in articulo, scilicet, quod sicut homo, cum peccat, libere recedit à Deo, & conuertitur ad creaturam: ita etiã oportet vt, cum iustificatur, libere recedat à bono commutabili, & conuertatur ad Deum; conuersio autem libera ad Deum fit per amorem, sicut recessus à bono commutabili fit per dolorem. *Item* quia principium omnium motuum appetitus circa aliquod obiectũ est amor eiusdem obiecti; *& tãdem*, quia homo cum iustificatur, fit amicus Dei: ergo oportet quod ipse formaliter, & expresse amet Deũ; plura de hoc dicunt SOTVS lib. 2. de natura & gratia c. 16. & VEGA lib. 6. super Concilium TRI. cap. 28. 29. & 30.

Sed inquiri potest, qualis & quanta debeat esse ista dilectio, quæ requiritur ad iustificationem? an scilicet debeat esse dilectio Dei super omnia, vel potius sufficiat, quod sit absolute dilectio Dei, quãuis per eam non præferatur Deus omnibus diligibilibus; *& ad hoc respondendum est*, cum distinctione, aut enim fit sermo de iustificatione, quæ fit per sacramentum, aut de ea, quæ fit extra sacramentũ; & ad *priorem* dicendum est, non semper requiri dilectionem Dei super omnia, sed sufficere minorem; quod probo, quoniam ad recipiendum gratiã per sacramentũ baptismi, & pœnitentiæ, non requiritur perfecta contritio, neque vera, neq; existimata, vt patet ex testimonio Concilij TRI. paulo superius adducto: ergo neque requiritur perfecta dilectio Dei super omnia; patet *cõsequentia*, quoniam dolor de peccato in eo, qui actu formali diligit Deũ super omnia habet rationem perfectæ contritionis, & est dispositio sufficiens ad iustificationem etiam extra sacramentum, vt etiam docet Concilium in eodem loco; vbi eam contritionem dicit esse sufficientem ad reconciliandum peccatorem extra sacramentũ, quæ est ex charitate perfecta. Et similiter argumẽtari possumus de sacramento Eucharistię, nã ad recipiendum per ipsum primam gratiam sufficit, iuxta magis communem sententiam, dolor, qui aut vere, aut secundum estimationem eius, qui recipit sacramentum, sit perfecta contritio: ergo etiam sufficiet dilectio, quæ aut reuera, aut secundum eiusdẽ existimationem, sit dilectio Dei super omnia; *Ad posteriorem vero iustificationem* dicendum est requiri dilectionẽ Dei super omnia, quod probatur, *tum quoniam* testimonia scripturę, ex quibus colligitur requiri hunc actũ, videntur intelligi de perfecta dilectione Dei super omnia, de quibus vidẽdi sunt SOT. & VEG. locis citatis: *tum etiam quoniam* actus isti scilicet, fidei, spei, & charitatis, ita disponunt ad recipiendum gratiam habitualem, vt quiuis eorum, quantum est de se, disponat ad recipiẽdum habitum virtutis sibi respondentis: ergo sicut habitus, qui respõdet dilectioni, est charitas, ita oportet quod ipsa dilectio pertineat ad speciẽ actuũ charitatis, & ex cõsequẽti sit dilectio Dei super omnia; & *tãdẽ*, sicut homo per peccatũ auers' est à Deo vt ab vltimo fine, ita oportet quod per dilectionem

conuertatur ad ipsum vt ad vltimum finem, quod non potest fieri, nisi per dilectionem Dei super omnia.

Quod autem requiratur, vt dilectio sit tam perfecta, vt possit appellari dilectio Dei super omnia explicandū est in materia de charitate; & nunc breuiter dico, non requiri, quod qui diligit Deum dicat expresse, & in actu signato, se diligere Deum super omnia, neq; quod diligat sūma intensione, aut maiori, quam sit ea, qua diligit cætera obiecta; sed satis esse, quod diligat Deū tali dilectione, vt quantū est ex parte ipsius dilectionis paratus sit relinquere ōnia bona diligibilia, potius quā relinquere Deū, aut quam committere contra ipsum aliquod peccatum mortale; & huiusmodi dilectio est formaliter, & non tantū virtualiter dilectio Dei super omnia, quoniā formaliter terminatur ad Deū, vt ad dilectū super omnia obiecta diligibilia. Vnde infero deceptū fuisse VEGAM c. 30. sup. citato vbi ait eam dilectionē Dei ad gratiā esse necessariā & sufficere, quæ satis est, vt de peccatis mortalibus cōtra ipsū cōmissis doleamus & mandata ipsius seruare proponamus: nisi loquatur de dolore perfecto, & proposito efficaci, nā ex dilectione Dei imperfecta potest prouenire, quod aliquis doleat imperfecte de peccatis mortalibus, & velit proposito inefficaci seruare omnia mādata Dei obligantia sub mortali. Cæterū dilectio, quæ est tā perfecta, vt inferat dolorē perfectum, & propositū efficax, non est appellanda dilectio Dei super omnia, aut formaliter aut virtualiter, sicut appellatur à VEGA, sed formaliter.

§. 5. *De actu pænitentiæ.*

QVARTO dicendum est *de actu pænitentiæ siue doloris de peccatis*, de quo apud omnes Catholicos supponitur vt certū, requiri aut formalem, & expressum, aut saltē virtualē; & intelligūt per actū *virtualem* pænitentiæ, ipsum actū charitatis, qui vt causa actus pænitentiæ continet eū virtualiter. tria vero solent inter eos vocari in controuersiā: *primū est vtrū requiratur actus formalis & expressus pænitentiæ.* 2. dato quod requiratur actus formalis, *vtrū requiratur semper in omni euentu, vel* potius regulariter, & in aliquibus casibus sufficiat actus virtualis; 3. est dato etiā quod requiratur actus formalis *vtrum huiusmodi actus debeat esse distinctus realiter ab actu charitatis, vel potius sufficiat vnus tantum actus secundum rem quo quis doleat de peccatis propter Deū summe dilectū*, sicut vno actu assentimur cōclusioni, propter præmissas, & vno actu volumus mediū propter finē. Sed de his disputari solet in materia de pœnitentia, quāuis hoc vltimū dubium sit idē cū eo, quod in communi solet disputari, *vtrum cū voluntas vult aliquid aut detestatur propter finem, sit vnus actus volūtatis circa vtrumq;, vel potius sint duo actus quorū vnus sit ratio alterius*, & codē modo sit dissoluendum, de quo videndus est D. TH. sup. q. 8. ar. 3. quātus vero aut qualis debeat esse huiusmodi actus, hoc est, an debeat esse contritio, vel potius sufficiat attritio, saltē cū sacramento, & qualis attritio, & an huiusmodi dolor debeat terminari expresse & formaliter ad omnia peccata in particulari, vel solum in communi: explicandum est in materia de pœnitentia.

Est autem aduertendum, quod, cū dicimus, requiri actū pœnitētiæ ad iustificationē, loquimur de iustificatione adulti, qui habet aliquod peccatū mortale personale; nam si solū habeat peccatū originale, non indigebit actu pænitētiæ, vt obtineat eius remissionē, sed cū actibus fidei spei & charitatis, & proposito recipiendi baptismū, & seruandi diuina mandata, poterit iustificari, quia sicut non se auertit à Deo actu propriæ voluntatis, ita non requiritur quod vtatur compensatione pœnitentiæ aut dolore aliquo.

§. 6. *De proposito recipiendi sacramenta, & obseruandi mandata.*

VLTIMO dicendum est de *duobus alijs actibus, scilicet de proposito recipiendi sacramentum & seruandi diuina mandata aut inchoandi nouam vitam*. De quibus disputari solet an requiratur huiusmodi *proposita, expressa & formalia*, vel potius *virtualia & implicita*, quatenus cōtinētur in actibus charitatis & pœnitētiæ; & *de proposito recipiendo sacramentū* fere omnes cōueniūt sufficere, quod sit virtuale, & implicitū; de proposito vero seruādi mādata diuina, aut nō peccandi mortaliter, siue emēdandi vitā, magis cōmunis sentētia affirmat, requiri quod sit formale, & id tribuitur D. TH. 3. cōtra gētes c. 118. & 4. cōtra gentes c. 32. & 3. p. q. 85. ar. 3. & 5. & q. 86. ar. 2. & in eo cōueniunt omnes Thomistæ, excepto vno PETRO SOTO lib. de institutione sacerdotum tractatu de pœnitentia lectione 17.

ET MIHI HÆC sentētia videtur verior, quāuis nō existimē oppositā esse parum tutā, aut esse periculosam, sicut dicūt aliqui ex Thomistis, inter quos est SOTVS in 4. dist. 15. q. 1. art. 2. & LEDESMA 1. p. quarti q. 32. ar. 1. dub. 4. imo neq; existimo istā sententiā esse *aperte* D. THO. quoniā in locis citatis ex libris cōtra gētes solum dicit, requiri propositum emendandi vitā, non tamen explicat, an huiusmodi propositū debeat esse formale, *vel* sufficiat esse virtuale; & in reliquis locis citatis ex 3. parte dicit, requiri propositum emendę, cæterum per emendam intelligit correctionem peccati commissi, quę fiat per satisfactionem, & compensationem aliquam verum de his ex professo agendum est in materia de pœnitentia.

SED CONTRA EA quæ diximus de omnibus istis actibus, potest obijci, quod D. THOMAS in hoc articulo solum dixit, requiri ex parte voluntatis ad iustificationem duos actus, scilicet desiderium, quod pertinet ad spem, & actum pœnitentiæ, & non meminit aliorum actuum.

Respondetur quod D. THOMAS nomine desiderij, intellexit etiam amorem, cuius expresse meminit in solutione ad primum; & nomine pœnitentiæ, intellexit etiam propositum recipiendi sacramentum, & propositum seruandi mandata diuina, quoniam ista omnia requirit, aut continet pœnitentia, vt docet CONCILIVM TREDENTIN. sess. 14. doctrina de sacramento pœnitentiæ capite 4.

SED RESTAT nunc explicandum dubium quod art. 3. præcedenti reliquimus explicandum in isto, scilicet,

§. 7.

An illa dispositio quæ requiritur ad iustificationem debeat esse formaliter in ipso puncto iustificationis quæ fit per sacramentum, an vero satis sit quod antea fuerit formaliter, & in illo puncto sit tantum virtualiter.

VBI CONSVLTO inquirimus de iustificatione, quæ fit per sacramentum, nam in ea, quæ fit sine sacramento, certum est requiri, quod in ipso puncto iustificationis habeat homo formaliter eos actus, quibus vltimo disponitur ad gratiam: neque de hoc aliquis dubitat: In qua re aliquid est *certum* & aliquid *dubium*, nam *certum est*, quod si is, qui iustificatur per sacramentum, est puer, qui nondum peruenit ad vsum rationis, aut adultus, qui nunquam eum habuit, non requiritur quod dispositio ad gratiam existat formaliter in puncto iustificationis, neque quod præcesserit; & præterea etiam est *certum*, quod si is, qui aliquando habuit vsum rationis, habeat formaliter eam dispositionem quæ requiritur ad recipiẽdum gratiam per aliquod sacramentum, & petat sacramentum, & postea priuetur vsu rationis, vel per amentiam, vel per somnum, satis erit, quod illa dispositio maneat virtualiter, vt recepto sacramento iustificetur; hæc duo docet aperte DIVVS THOMAS in illo articulo in solutione ad primum & 3. p. quæst. 63. articul. 9. & 12.

Dubium tamen est, vtrum, vt iustificetur per aliquod sacramentum, illi, qui actu pollent vsu rationis, sit satis, quod dispositio requisita ad recipiendum gratiam per tale sacramentum præcesserit formaliter, & maneat virtualiter, cum sumitur sacramentum, & in ipso instanti, quo per ipsum est producenda gratia; an vero requiratur, quod etiam tunc existat formaliter dispositio ad gratiam: Nam hoc posterius asseritur à CAIETANO & loquimur expresse de dispositione, qua voluntas mouetur in Deum principium gratiæ, per amorem ipsius Dei, & per detestationem peccatorum; & probat hoc ex doctrina D. THOM. in illo articulo quoniam Deus neminem iustificat, aut mouet ad iustitiam, nisi secundum conditionem suæ naturæ: sed qui pollent vsu rationis sunt capaces recipiendi gratiam concurrente suo libero arbitrio; ergo nullus ex eis recipit gratiam siue per sacramentum, siue sine sacramento, nisi actu concurrente libero arbitrio.

Sed hæc sententia CAIETANI solet communiter impugnari à Theologis hoc loco, & in materia de sacramentis, quod satis est vt falsa reputetur; & *præterea* possumus contra eam obijcere, quod iuxta definitionem CONCILII TRIDENTINI session. 7. decreto de sacramentis Can. 1. de sacramentis in genere, sacramenta nouæ legis conferunt gratiam non ponentibus obicem: sed qui in casu nostro recipit sacramentum, non ponit obicem gratiæ; ergo sacramentum confert ei gratiam; probatur *minor* quoniam alias, qui propter culpabilem euagationem mentis careret tunc A actuali dispositione, peccaret mortaliter, quod videtur durum.

Et ad argumentum CAIETANI respondetur, solum probare, requiri motum liberi arbitrij in omnibus adultis, qui habent vsum rationis, non tamen requiri, quod in omnibus sit formaliter, simul cum infusione gratiæ, sed solum in illis, qui iustificantur sine sacramento; nam in ijs qui iustificantur per sacramentum, satis est, quod motus liberi arbitrij sit virtualiter simul cum infusione gratiæ.

Et si quæras rationem huius discriminis. *Respondetur*, rationem potissimam esse voluntatem Dei, de qua nobis constat ex iis, quæ diximus, & huius voluntatis posse assignari hanc congruentiam, quod sicut sufficit minor dispositio ad recipiendum gratiam per sacramentum, quam ad recipiendum eam sine sacramento; quoniam per sacramentum infunditur gratia ex opere operato, & sine sacramento ex opere operantis; *ita etiam* propter B eandem rationem in priori casu sufficiet virtualis præsentia dispositionis, & in posteriori erit necessaria præsentia actualis & formalis.

ARTICVLVS VI.

Vtrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij?

PRIMA CONCLVSIO, *ad iustificationem impij requiruntur tria, scilicet infusio gratiæ, motus liberi arbitrij per accessum ad terminum ad quem, & recessum à termino à quo, siue per di-* C *lectionem Dei, & detestationem peccati, & remissio culpæ.*

SECVNDA CONCLVSIO, *remissio culpæ requiritur ad iustificationem tanquam consummatio ipsius & peruentio ad terminum.*

COMMENTARIVS.

CIRCA TITVLVM & doctrinam huius articuli, *aduertendum* D. THOMAM nolle explicare absolute, an remissio peccatorum requiratur ad impii iustificationem, nam de hoc iam articulo primo huius quæstionis docuerat esse certam partem affirmatiuam, sed potissimum velle explicare modum, quo remissio peccatorum concurrit ad iustificationem impii; nam cum plura alia concurrant ad huiusmodi iustificationem, vt D. TH. in 1. conclusione huius articuli supponit ex articulis

præceden-

præcedentibus,& vnumquodq; suo peculiari modo,scilicet infusio gratiæ,quasi ex parte causæ efficientis; motus liberi arbitrij dispositiue; restabat explicandū qua ratione cōcurrat ad eam remissio peccatorum,& vt hoc explicet D.Tho.dicit,tria: nam in secunda conclusione huius articuli inquit concurrere *tanquam consummationem ipsius,& tanquam peruentionem ad terminum*; & in solutione ad primum, ait infusionem gratiæ & remissionem culpæ esse idem secundum substantiam.

Sed circa doctrinam istam sunt tria dubia.

PRIMVM EST.

Vtrum remissio culpæ sit consummatio & peruentio ad terminum respectu iustificationis?

§. 1. *Ratio dubitandi.*

Et ratio dubitandi pro parte negatiua est, quoniam remissio peccati habet se in iustificatione, vt expulsio termini à quo: ergo non vt terminus ad quem; patet *consequentia, tum quoniam* expulsio termini à quo in nullo motu habet rationem termini ad quem, vt neque expulsio frigiditatis habet rationem termini ad quem in calefactione, neque expulsio tenebrarum in illuminatione, *tum etiam* quia terminus ad quem in quocunque motu est id, quod per talē motum acquiritur, vt in calefactione calor, & in illuminatione lumen: sed id,quod per motum iustificationis acquiritur, est gratia, & iustitia; ergo ipsa, & non remissio peccati est terminus ad quem iustificationis.

Confirmatur primo, quoniam D.Tho.art.1.huius quæstionis inquit,iustificationem impij habere rationem motus qui est à contrario in contrarium & propterea importare transmutationem quandā de statu iniustitiæ, siue peccati, ad statum iustitiæ; & ex Conc. Trid. sess. 6. decreto de iustificatione c.4.colligitur hęc definitio iustificationis: *est trālatio ab eo statu, in quo quis nascitur filius primi Adæ, siue à statu peccati, in statum gratiæ, & adoptionem filiorum Dei*; ergo in iustificatione est recessus à peccato,tanquā à termino à quo,& accessus ad gratiā tanquam ad terminū ad quem; ergo acquisitio gratiæ quæ,est accessus ad ipsam gratiam,& nō remissio peccati,quæ est recessus ab ipso peccato,habet rationem peruentionis ad terminum ad quem, & & consummationis, respectu iustificationis.

Confirmatur secundo, quoniā ipse D.Tho.ibidem ex illa definitione iustificationis colligit,quod,quia motus denominatur magis à termino ad quem, quā à termino à quo, ideo hæc transmutatio, qua aliquis trāsmutatur à statu iniustitię per remissionē peccati, sortitur nomen à termino ad quem, & vocatur iustificatio impij; vbi aperte dicit, remissionem peccati esse recessum à termino à quo, & iustitiam,siue gratiam,esse terminum ad quem.

§. 2. *Resolutio.*

Ad hoc dubium respondetur, negari nō posse, terminū ad quem iustificationis impij esse iustitiam: siquidem impius per iustificationem ex iniusto fit iustus, & transit, à statu iniustitiæ ad statum iustitiæ; sed quoniam iustitia, quam iniustus acquirit per iustificationem, includit duo, scilicet remissionem peccati,& renouationem internam, vt supra dixi ex Conc. Trid. ideo dubitari potest, quid istorum sit vltimum in termino ad quē iustificationis, siue in ea iustitia, quæ per ipsam acquiritur; & D.Tho. dixit remissionem peccati esse vltimum, & ideo appellauit eam consummationē iustificationis,& peruentionem ad terminum ipsius. Quod vt intelligatur *aduerte*, ex doctrina ipsius D. Tho. quod quando in termino ad quem alicuius motus, reperiūtur duo, scilicet introductio formę intētę,& expulsio oppositi; dupliciter potest considerari ordo inter hæc,scilicet aut ex parte mobilis,aut ex parte agētis: & ex parte mobilis solet dici,esse priorem expulsionem oppositi,quoniam requiritur denudari mobile ab opposito, vt recipiat nouam formam,sicut requiritur aërem denudari à tenebris, vt recipiat lucem, at vero ex parte agētis prior est introductio formæ intentę, quoniā agens per huiusmodi formam agit ad expulsionem oppositi,vt sol per lumen agit ad expulsionem tenebrarum; atque ita in nostro casu quamuis ex parte mobilis sit aliquo modo prior remissio peccatorum, quam renouatio interna, siue gratia, vt renouans: tamen ex parte agentis, scilicet Dei, prior est renouatio interna, aut gratia vt renouans.

§. 3. *Ad argumentum negatiue.*

Et ad rationē dubitandi concesso antecedenti neganda est consequentia: *& ad primam probationem* dicendum est, quod expulsio termini à quo, quamuis non habeat rationem termini ad quem primarij, potest habere rationē termini secundarij, atque adeo magis vltimi respectu agentis, vt patet in exemplis ibi adductis: nam ignis introducendo calorem est causa expulsionis frigiditatis, & luminosum introducendo lumen est causa expulsionis tenebrarum. Et eodē modo dicendum est *ad secundam probatiōnē*, maiorem esse veram de termino ad quem primario, & cum hoc stare, vt etiā expulsio oppositi pertineat secundario ad ipsum terminum ad quem.

Ad primā confirmationē respondetur cōcedendo primā consequentiam, & negando secundā, si cōsequens intelligatur de peruētione ad terminū ad quē vltimū ex parte agentis, siue secundariū; & de consummatione sumpta pro vltimo in eodem sensu, sicut nos loquimur.

Ad 2. cōfirmationē respōdetur, D.Th. ibi loqui de termino ad quē primario; aut nomine iustitiæ cōprehendere totū id, quod in ea reperitur, scilicet remissionem peccati, & renouationem internam.

Sed hæc solutio dubij propositi aliquibus nō placet, & obijciunt contra eam, falsum esse, quod expulsio peccati sit vltimum in iustificatione, etiamsi ordo inter ea, quæ fiunt in iustificatione impij, consideretur ex parte agentis, si sumamus vltimum in eo sensu, quo sumitur

à D. THOMA scilicet, pro eo quod se habet vt A consummatio iustificationis, & vt peruentio ad terminum; idque probant, *quoniam* consummatio motus appellatur id, quod est eius perfectio, constat autem expulsionem peccati non esse perfectionem iustificationis, quoniam expulsio termini à quo nunquam est perfectio motus, vt inductione constat in illuminatione, calefactione, & reliquis motibus, & *praeterea*, quoniam remissio peccati, neque tanquam finis, neque quoad executionem est vltimum eorum, quæ fiunt in iustificatione; ergo nullo modo dicendum est esse vltimum inter ea; probatur *antecedens*, quoniam *in primis non habet rationem* finis, siquidem agentia creata, quæ possunt habere finem, non intendunt primario expulsionem formæ oppositæ, sed introductionem formæ, in qua assimilant sibi passum; & in iustificatione introductio gratiæ non ordinatur ex parte agentis ad expulsionem peccati, tanquam ad finem, sed potius è conuerso; & ex hoc sequitur, quod *neque quoad executionem* remissio peccati habeat rationem vltimi, quoniam B vltimum in executione appellatur id, quod est primum in intentione, hoc est finis, si ergo introductio gratiæ est finis, etiam erit vltimum in executione, etiam ex parte agentis, & non remissio peccati.

Sed hæc obiectio ex ignoratione procedit, quia non intelligit quid per vltimum, & per consummationem, aut peruentionem ad terminum significetur: nam per hæc omnia solum intelligit D. THOMAS id, quod fit vltimo ex parte agentis, siue sit magis perfectum, siue minus; & siue sit finis simpliciter, siue non; & ex hoc *patet solutio prioris partis illius* obiectionis, quoniam in ea supponitur, per consummationem motus intelligi perfectionem ipsius; & *ad posteriorem* dicendum est, remissionem peccati non appellari vltimum, quia habeat rationem finis simpliciter respectu introductionis gratiæ, sed quia quoad executionem est vltimum eorũ, quæ fiunt in iustificatione, si consideretur ordo inter ea ex parte agentis. Et *ad obiectionem* contra hoc factam, respondetur, illam maximam, *primum in intentione est vltimum in executione*, intelligendam esse quando id quod est prius in intentione non habet aliquam causalitatem in genere causæ efficientis C respectu eorum, quæ sunt in executione, vt quoniã substantia est aliquo modo causa efficiens suarum proprietatum, scilicet quatenus dimanant ab ea, ideo quamuis sit prior eis in intentione, est etiam prior in executione, & quoniam gratia est quodammodo causa efficiens expulsionis peccati, quia comparatur ad eam sicut forma ad suum effectum secundarium, ideo quamuis sit prior ea in intentione, est etiam prior in executione.

SECVNDVM DVBIVM EST.

Vtrum remissio peccati concurrat ad iustificationem tanquam terminus à quo ipsa iustificatio sumat speciem.

§. 1. *Ratio difficultatis pro vtraque parte.*

ET RATIO DVBITANDI est, quoniam pro parte *affirmatiua* præter authoritatem D. THOM. in illa solutione potest proponi hæc ratio, Iustificatio impij differt specie à iustificatione non impij, qualis fuit iustificatio Angelorum, & prima iustificatio primorum parentum: sed non potest differre ex *parte* termini specificantis, nisi quoniam in eo præter receptionem gratiæ includit expulsionem peccati, quam non includit altera iustificatio: ergo remissio peccati pertinet ad terminum specificatiuum iustificationis impij; probatur *maior*, quoniam iustificatio impij habet rationem motus, qui est à contrario in contrariũ, vt D. THOM. docuit arti. 1. huius quæstionis: at vero iustificatio non impij non habet rationem talis motus: & acquisitio formæ quæ habet rationem motus differt specie ab ea acquisitione, quę non habet rationem motus: vt acquisitio caloris, aut vbi, quę fit per generationem rei in loco, aut cum calore, differt specie ab ea acquisitione, quę fit per motum localem, aut per veram alterationẽ; & non ob aliam rationem, nisi quia vna habet rationem motus, qui est à contrario in contrarium, & non altera.

Pro parte vero negatiua solet proponi hoc argumentum, specificatio motus non sumitur à quocunque termino ad quem, sed solum à primario: vt illuminatio specificatur à lumine & non ab expulsione tenebrarum, quoniam lumẽ est terminus ad quem primarius, & expulsio tenebrarum secundarius, sed remissio peccati est terminus ad quem secũdarius respectu iustificationis impij, & receptio gratiæ est terminus primarius vt diximus dubio præcedẽti; ergo terminus specificans iustificationẽ impij non est remissio peccati, sed receptio gratię.

Et confirmatur, quoniam in alijs motibus specificatio nõ sumitur ab expulsione termini à quo, sed potius ab acquisitione termini ad quem.

§. 2. *Sententia Caietani ponitur.*

AD HOC DVBIVM CAIETANVS in hoc articulo respondet affirmatiue, & consequenter dicit, iustificationẽ impij differre specie à iustificatione nõ impij, quod vt explicet, & simul respõdeat argumẽto proposito, pro parte negatiua aduertit mutationes esse duplicis generis, *primi generis* dicit esse illas in quibus ad acquisitionẽ, vel introductionẽ termini,

termini, ad quem requiritur per se expulsio termini à quo oppositi termino ad quem, aut contrarie, aut priuatiue, & ita vt non possit fieri inductio termini ad quem, nisi concurrente simul expulsione termini à quo, sic oppositi, scilicet aut priuatiue, aut contrarie: vt contingit in omni motu successiuo, vt per motum localem non acquiritur vnum vbi, sine desertione alterius, quod suo modo habet contrarietatem cum eo, quod acquiritur, & per calefactionem non inducitur calor, sine expulsione contrarij scilicet frigiditatis: & per generationem, quæ est terminus alterationis successiuæ, non inducitur forma sine expulsione suæ priuationis. Secundi vero generis dicit esse eas mutationes, in quibus ad inductionem termini ad quem non requiritur per se, sed tantum accidentaliter expulsio termini à quo oppositi termino ad quem, aut contrarie, aut priuatiue, sed aliquando fit inductio termini ad quem cum expulsione oppositi, aliquando sine ea, vt per illuminationem producitur lumen cum expulsione oppositi priuatiue, scilicet tenebrarum, quando diaphanum illuminandum præcedit eam ordine temporis; & sine expulsione oppositi priuatiue, quando diaphanum non præsupponitur illuminationi ordine tēporis, sed solum ordine naturæ, & ad hoc genus mutationum pertinet iustificatio; quoniam per cā potest acquiri iustitia cum expulsione oppositi priuatiue, aut contrarie, vt contingit in iustificatione impij; & sine expulsione termini sic oppositi, vt reipsa factum est in iustificatione Angelorum; & in prima iustificatione primorum parentum.

Ex hoc supposito dicit CAIETANVS, in *mutationibus primi generis* specificationem sumi præcise ab acquisitione termini ad quem, & non ab expulsione termini à quo: at vero *in mutationibus secundi generis* sumi ab vtraque; & quoniam iustificatio pertinet ad secundum genus, ideo eius specificationem sumi non solum à iustitia, vel gratia, quæ infunditur, sed etiam ab expulsione peccati; & ita relinquit explicatum qua ratione iustificatio impij differat specie à iustificatione non impij, & respondet argumento proposito pro parte negatiua maiorem solum esse veram in mutationibus primi generis, & iustificationem pertinere ad secundum genus, & eodem modo respondet confirmationi.

Et si quæras à CAIETANO rationem, propter quam constituat hoc discrimen inter has actiones, respondet, rationem esse, quod in actionibus primi generis est commune omnibus, quæ conueniunt in termino ad quem, expelli per eas oppositum termino ad quem, vel priuatiue, vel contrarie, & ideo non potest pertinere ad specificationem alicuius ex ipsis in particulari: quia quod commune est omnibus speciebus alicuius generis, non specificat aliquam earum; at vero in actionibus secundi generis non est commune omnibus, quæ conueniunt in termino ad quem, sed quibusdam conuenit, & alijs non conuenit, & ideo specificat eas quibus conuenit, et distinguit à reliquis.

§. 3. *Caietani sententia refutatur.*

SED MIHI et sententia ipsa, et doctrina ad eius explicationem excogitata, videtur falsa. *Et in*

A *primis sententiam ipsam esse falsam* probari potest, quoniam ad eam necessario consequitur iustificationem impij differre specie à iustificatione nō impij vt CAIETANVS concedit, hoc autem est falsum, sic ostendo: causa formalis iustificationis sumptę pro termino mutationis, hoc est pro eo, quod est, iustū esse, est eiusdem speciei, siue expellatur peccatum siue non: ergo etiam iustificatio sumpta pro termino est eiusdem speciei; ergo etiam sumpta pro mutatione ad huiusc terminum est eiusdem speciei; *antecedens* patet ex CONCILIO TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 7. vbi definitur, *causam formalem nostræ iustificationis esse gratiam inhærentem nobis*, & constat, gratiam esse eiusdem spei, siue per eam expellatur peccatum, vt in nobis, siue non expellatur, vt Angelis; *& prima consequētia* probatur, quia causa formalis est determinata ad speciem sui effectus: vt albedo ad esse album, quod semper sit eiusdē speciei, & calor ad esse calidum, quod etiam semper sit eiusdem speciei, & idē est de effectibus secundarijs, nam esse extensum in ordine ad locum, quod appellatur effectus secun- B datius quantitatis, semper est eiusdem speciei, sicut ipsa quantitas; *& secunda* etiam probatur, quoniā mutatio ad iustitiā est ipse terminus, quatenus est forma in fieri, per quam subiectum mutatur, & transit ab vno termino ad alium.

Confirmatur quoniā duę istæ iustificationes conueniūt in hoc, quod per vtramque acquiritur gratia; & differunt, quia per vnam expellitur peccatū, & non per alteram: ergo potius conueniunt, quam differant specie; probatur consequentia; quia acquiri gratiam, est primarium, & expelli peccatum est secundarium, & veluti consequens; ergo illud dat potius speciem, quam hoc, quare mutationes, quæ in illo conueniunt, dicentur eiusdem speciei.

Dices, duas istas iustificationes non conuenire omnino in acquisitione gratiæ, quia vna est acquisitio gratiæ expellentis peccatum, & altera absolute acquisitio gratiæ.

Sed cōtra, quia gratia, secundum se habet, quod sit expulsiua peccati, vel ex propria natura, vel ex institutione Dei: quod vero de facto non expellat C peccatum, prouenit ex conditione subiecti, quod caret peccato: ergo hoc non mutat rationem specificā in ipsa gratia, neq; in eius acquisitione. *Item*, quia quod gratia actu expellat, aut nō expellat peccatū, est quid consequens & secundarium: ergo nō mutat speciem acquisitionis ipsius gratiæ.

Deinde etiā videtur falsū id, quod in illa distinctione mutationū supponitur ad defensionē huius sententiæ, scilicet, in mutationibus secundi generis expulsionē priuatiue aut contrarie pertinere ad earū specificationē: quod sic probo in exemplo illuminationis adducto à CAIET. lumē productum in diaphano, quod nūquā fuit sub tenebris, est omnino eiusdē speciei, cū lumine producto in diaphano, quod aliquādo fuit sub tenebris: ergo etiam illuminationes, quibus illa duo lumina producuntur, sunt eiusdem spei, & idē est de mutationibus, quibus subiecta acquirunt, aut recipiunt huiusmodi lumina; *antecedens* patet, & *consequentia* probatur, quia mutationes omnes sumunt speciem à suis terminis.

Forte dices ista duo lumina secundum substantiam esse eiusdem speciei, non tamen in ratione terminorum, quia primum terminat illuminationem

præcise in quantum dat esse illuminatum; secundum vero in quantum dat esse illuminatum, per quod expelluntur tenebræ.

Sed contra, quia expelli actu tenebras, est effectus secundarius, & consequens ad lumen, quatenus terminat illuminationem, ergo nō mutat speciem luminis in ratione termini; patet consequentia, *tum quia* quod posterius est non mutat speciē prioris; *tum etiam quia* inductione constat, nunquam propter extensionem formæ ad suum effectum secundarium, aut defectum huius extensionis, mutari speciem ipsius formę in ratione termini actionis, *per* quam producitur.

Confirmatur, quia eiusdem speciei est generatio substantiæ, quamuis Deus supernaturaliter impediat emanationem passionum; & similiter est eiusdem speciei productio quantitatis, quamuis Deus supernaturaliter impediat, ne quantitas det subiecto suum effectum secundarium.

§. 4. *Vera solutio dubij propositi.*

QVARE ALITER respondetur consequenter ad ea, quę diximus dubio præcedenti, remissionem peccatorum pertinere ad terminum à quo specificatur iustificatio, scilicet ad *terminum ad quem*, non quidem primario sed secundario, & consequenter: & ideo non dare speciem iustificationi, neque iustificationem habere diuersam speciem, quia fiat cum remissione peccatorum, vel sine ea.

Et ad testimonium D. THO. respondetur, sensum eius esse, quod remissio peccatorum pertinet aliquo modo ad terminum à quo iustificatio sumit speciem, scilicet secundario, & consequenter; *Et in eodem sensu* accipiendum est, quod D. THOM. dixit articulo primo huius quæstionis, scilicet, iustificationem esse ipsam remissionem peccati, ex quo sumpsit occasionem in argumento primo huius articuli, ad probandum, remissionem peccati non connumerari inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem; quia substantia rei non connumeratur inter ea, quæ ad rem requiruntur; *nam dici* potest, quod iustificatio est, & appellatur remissio peccati, quia remissio peccati pertinet secundario ad terminum à quo specificatur ipsa iustificatio, sicut propter eandem rationem calefactio potest appellari expulsio frigiditatis; & hoc solum admittit D. THOMAS in solutione illius argumenti, & eo supposito respondet ad argumentum, recte posse remissionem peccati connumerari inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem, sicut terminus connumeratur inter ea, quæ requiruntur ad motum.

Et ad rationem propositam cum isto testimonio pro parte affirmatiua, respondetur, *primo*, negando maiorem; & ad probationem dicendum est, quod cum D. THOMAS inquit, iustificationem impij, habere rationem motus, qui est à contrario in contrarium, sensus eius est, iustificationem non esse simplicem acquisitionem termini ad quem, sed simul includere expulsionem termini à quo oppositi contrarie: & in hoc sensu loquendo de motu, negandum est, quod acquisitio formæ, quæ est motus, differat specie ab acquisitione eiusdē formæ, quæ non sit motus; hoc est, quæ non includat expulsionem contrarij, quoniam expulsio cōtrarij, vt dixi, non dat speciem acquisitioni. *Et ad exemplum*, quo probatur oppositum, dicendū est, quod acquisitio loci, aut caloris per generationem, differt specie ab ea, quæ fit per motum localem, aut alterationem: quia fit consequenter per generationem, quę est actio distincta specieà motu locali, & ab alteratione; non vero præcise quia non habet rationem actus, qui est à contrario in contrarium. *Secundo* respondetur, concedendo, iustificationem impij, in quantum est motus, distingui specie à iustificatione non impij, quoniam hęc non est motus: Cęterum ex hoc non sequitur, quod etiam iustificatio impij considerata præcise quatenus est mutatio ad iustitiam, & acquisitio eius, distinguatur specie; quoniam sic non habet rationem motus; sed ad hoc debet considerari, quatenus habet adiunctam aliam mutationem scilicet expulsionem peccati, vt dicemus dubio sequenti.

TERTIVM DVBIVM EST.

Vtrum infusio gratiæ, & remissio peccati, sint duæ mutationes.

§. 1. *Sensus quæsiti aperitur.*

VBI AD TITVLI EXPLICATIONEM *aduertendum est primo*, non esse dubium de his *actiue* sumptis, scilicet de actione, qua Deus infundit gratiam & expellit peccatum; sed sumptis *passiue*, scilicet, pro expulsione passiua peccati, & pro infusione passiua gratię hoc est, acquisitione, aut receptione eius, nam si actiue sumatur certum est esse idem realiter, & distingui ratione, ita vt eadem sit secundū substātiam actio, qua Deus infundit gratiā, & expellit peccatum: & tamen per ordinem ad terminos, siue obiecta distinguātur ratione, quia per ordinē ad gratiā est infusio, & per ordinē ad peccatū, expulsio. & in hoc conueniunt omnes cū D. THO. in solutione ad 2. huius articuli, vbi expresse id affirmat, & explicat exēplo generationis, & corruptionis, quæ non sunt plures actiones secundum rem, sed vna tantum, & plures secundum rationem, scilicet per ordinem ad formam, quę introducitur, & ad formam quæ expellitur.

Secundo aduertendum est, non esse dubium de distinctione rationis, quia notum est, non esse minorem rationem huius distinctionis ex parte obiectorum inter passiones, quam inter actiones: sed de distinctione reali, non quidem positiue sumpta, & in rigore qualis est illa, quæ reperitur inter entia realia, quorum vnum non est aliud; sed negatiue sumpta, & late, qualis est illa, quæ reperiri potest inter extrema, quorum vnum non est alterum, & tamen, vel alterum, vel vtrumque non est ens

reale; nam certum est peccatum habituale, quod expellitur, non esse ens reale, sed priuationem quandam, atque adeo neque mutationem, quæ est expulsio passiua ipsius esse ens reale, & ex consequenti non posse distingui realiter proprie, & positiue, ab aliquo alio extremo.

§. 2. *Negatiua sententia Caietani.*

IN HAC RE EST SENTENTIA CAIETANI in hoc articulo & aliorum, qui sequuntur partem negatiuam: quæ probatur PRIMO testimonio D. THOM. nam in solutione secundi dicit expresse, infusionem gratiæ, & remissionem peccati, distingui sicut generationem, & corruptionem; constat autem, quod generatio & corruptio, vt actiones, non distinguuntur realiter, sed solum secundum rationem; quoniam D. THOMAS ibi explicat infusionem gratiæ & remissionem peccati esse idem secundum substantiam, & distingui ratione, exemplo generationis & corruptionis, quod vt minimum debet intelligi de ijs sumptis vt sunt actiones; & ex hoc sequitur, esse dicendum idem de eis sumptis vt sunt passiones, quia cum actio sit idem realiter cum passione, si duæ actiones sunt idem realiter, bene sequitur etiam passiones, cum quibus identificantur, esse idem realiter. *Item* art. 1. huius quæstionis, inquit, iustificationem impij habere rationem motus, qui est à contrario in cōtrarium, scilicet à peccato in gratiam: vbi apertè significauit, recessum à peccato per eius expulsionem, & accessum ad gratiam per eius infusionem, aut acceptionem, esse tantum vnum motum.

SECVNDO, *termini à quibus* infusionis gratiæ, & remissionis peccati, sunt idem realiter, & similiter *termini ad quos*, sunt idem realiter: ergo etiam infusio gratiæ, & remissio peccati sunt vna mutatio secundum rem; *consequentia* patet, quia vbi est vnus tantum terminus *à quo* secundum rem, & vnus terminus *ad quem*, non potest esse nisi vna tantum tendentia & fluxus, & ex consequenti vna mutatio; & *antecedens* probatur, quia *terminus à quo* expulsionis peccati, est *esse ipsius peccati*, & hoc est idē secundum rem cum *non esse gratiæ*, quod est *terminus à quo* infusionis gratiæ, & similiter *terminus ad quem* expulsionis peccati est *non esse ipsius peccati* & hoc est idem secūdum rem *cum esse gratiæ*, quod est *terminus ad quem* infusionis gratiæ.

Confirmatur, quia iustificatio non impij tātum habet vnum terminum à quo, scilicet negationem gratiæ, & vnum terminum ad quem, scilicet positionem, vel affirmationem gratiæ: & ita est vna tantum mutatio secundum rem; ergo idem dicēdum est de iustificatione impij, *antecedens* notum est, & *consequentia* probatur, quia illæ duæ iustificationes solum differunt ex parte terminorum in hoc, quod vna est à simplici negatione gratiæ ad gratiam, & altera à priuatione gratiæ ad gratiam; sed negatio gratiæ in priori iustificatione non constituit duos *terminos à quibus*, secundum rem, sed vnum tantum; ergo etiam priuatio gratiæ in posteriori iustificatione constituit tantum vnum *terminum à quo* secundum rem; patet *cōsequentia*, quia negatio gratiæ, & priuatio gratiæ, non sunt duo termini, sed priuatio contrahit negationem; ergo sicut negatio constituit vnum tantum terminum, ita etiam priuatio.

TERTIO peccatum est priuatio gratiæ, ergo expulsio peccati & introductio gratię, non sunt duæ mutationes secundum rem, sed vna tantum: probatur *consequentia*, quia in priuatiue oppositis expulsio priuationis & introductio formæ oppositæ tantum sunt vna mutatio secundum rem: vt expulsio tenebrarum, & introductio luminis in aëre non sunt duę mutationes, sed vna tantum.

Confirmatur, quia vt priuatio desinat esse, non requiritur aliqua mutatio, per quam corrumpatur; sed sufficit, quod priuetur forma ei opposita: ergo vt peccatum habituale desinat esse, non requiritur aliqua mutatio pręter introductionē gratiæ; patet consequentia, quia peccatum habituale consistit in quadam priuatione.

§. 3. *Refertur sententia affirmatiua.*

SED NIHILOMINVS SIT CONCLVSIO, *expulsio peccati, & introductio gratiæ, sunt duæ mutationes realiter distinctę, in sensu supra explicato* hanc tenet SCOTVS in 4. d. 16. q. 2. §. *respondeo*. & ex Thomistis CONRAD. circa solutionem ad 2. huius articuli; & probatur inprimis testimonio D. THOMÆ nam art. 1. huius quæstionis, inquit, iustificationem impij esse secundum rationem motus, qui est à contrario in contrarium: ergo iustificatio includit duas mutationes, quarum vna sit desitio termini à quo, & altera acquisitio termini ad quem; patet consequentia, quia desitio vnius contrarij non est idem secundum rem, cum acquisitione alterius, quamuis sit ei coniuncta, vt patet in expulsione frigiditatis, & productione caloris; & in corruptione formæ substantialis existentis in materia, & productione alterius. *Item* in solutione secundi huius articuli, comparat remissionem peccati, & infusionem gratiæ, corruptioni & generationi: constat autem ex communi sententia, quam etiam sequitur CAIETANVS hoc loco, generationem & corruptionem, si considerentur vt sunt passiones, esse mutationes realiter distinctas. *Et* q. 28. de verit. art. 1. in corpore inquit, quod remissio peccati, & infusio gratię, vt sunt quædam mutationes, non sunt idem, nisi per concomitantiam. & art. 6. dicit expresse, remissionem peccati, & infusionem gratiæ non esse idem secundum rem.

SECVNDO probatur ratione, quia remissio peccati, & infusio, habent duos terminos à quibus, & duos terminos ad quos, distinctos realiter, in sensu explicato: ergo sunt mutationes distinctæ realiter in eodem sensu; *consequentia* videtur euidens ex ijs; quę dici solent de distinctione reali mutationum: & *antecedens* probatur, quia infusio gratiæ est à non esse, vel à priuatione gratiæ, ad esse gratiæ; & remissio peccati est ab esse peccati ad non esse peccati: constat autem quod priuatio gratiæ non est realiter, & secundum substantiam, idem cum esse peccati, quamuis sit ei coniuncta; & similiter esse gratiæ non est secundum substantiam idem cum non esse peccati, quamuis etiam ista duo fiant simul in iustificatione, quod satis manet explicatum ex ijs, quæ diximus art. 2. huius quæstionis.

§. 4. Ad argumenta pro Caietani sententia.

AD PRIMVM respondetur, D. THOMAM in priori testimonio comparare remissionem peccati, & infusionem gratiæ, generationi, & corruptioni, quantum ad identitatem, vel distinctionem: quare quæ dixit de earum identitate secundũ substantiam & distinctione secundum rationem, debere intelligi de eis, vt sunt actiones, non vero vt sunt mutationes; sicut etiam generatio & corruptio vt sunt actiones sunt idem realiter, & distinguntur ratione: at vero mutationes distinguuntur realiter.

Et si obijciat, non posse esse maiorem distinctionem inter passiones aut mutationes, quam inter actiones, quoniam actiones sunt idem realiter cũ passionibus; *Respondetur* imprimis, hoc in nostro casu non habere difficultatem, quoniam actio, qua Deus infundit gratiam, & expellit peccatum, non est formaliter transiẽs, sed immanens in ipso Deo, & ex consequenti non est idem realiter cum passione, aut mutatione, quæ ipsi respondet in creatura; *& deinde* dato, quod Deus operaretur actione transeunti, vel in casu generationis & corruptionis, dici potest, non esse inconueniens, vni actioni respondere duas passiones realiter distinctas, quãdo vna earum cõsequitur ad alteram, siue vtraque passio sit positiua, siue tantum primaria sit positiua, & secundaria priuatiua; quia in isto casu actio non identificatur cum vtraque passione, sed cum primaria, & secundariam respicit vt effectum, & vt aliquid primariæ.

In altero vero testimonio solum docet D. THOMAS, expulsionem peccati, & infusionem gratiæ esse vnum motum; non tamen esse vnam mutationem. *Neque sequitur*, quod si sint vnus motus, sint etiam vna mutatio; *nam* vt D. THOMAS q. 28. de verit. art. 1. colligit ex ARISTOTELE 5. physicorum cap. 1. motus est à subiecto in subiectum, aut è conuerso, hoc est, inter terminos oppositos secundum affirmationem & negationem; quare cum in iustificatione impij tantum sint duo termini positiui, scilicet gratia, & peccatum, quod licet cõsistat in quadam priuatione, tamen consideratur per modum formæ positiuæ; & sint quatuor termini oppositi secundum affirmationem & negationẽ, scilicet esse, & non esse peccati, & non esse & esse gratiæ: ideo iustificatio impij est vnus motus, & duæ mutationes, cuius doctrinæ fundamentum supponimus nunc ex physicis.

AD SECVNDVM respondetur negando antecedens; & ad probationem etiam est negãdum, quod esse peccati sit idem secundum rem cum non esse, aut priuatione gratiæ: & similiter, quod non esse peccati sit idem cum esse gratiæ, nam potius esse peccati est veluti causa, & impedimentum vt gratia non sit; & non esse peccati est, auferri huiusmodi impedimentum.

Ad confirmationem concesso antecedenti neganda est consequentia, & ad probationem etiam est negandum antecedens, si intelligatur præcise de priuatione gratiæ excludendo omnia, quæ includit, aut præsupponit vt habeat rationem priuationis; quia licet priuatio gratiæ non sit sine peccato, tamen ipsa & peccatum non sunt idem; & ita constituunt duos terminos à quibus, & ideo iustificatio impij non est tantum à priuatione gratiæ vt à termino à quo, sed à peccato, & à priuatione gratiæ; quare iustificatio impij, & iustificatio non impij, non ita se habent ex parte termini à quo, sicut illuminatio medij obtenebrati, & illuminatio medij non obtenebrati: sed sicut duæ istæ illuminationes, quando, quod medium sit obtenebratum, prouenit ex aliquo impedimento, cuius remotio sit necessaria ad luminis introductionem: nam in isto casu concurrunt duo ex parte *termini à quo* illuminationis, scilicet impedimentum, & priuatio luminis.

AD VLTIMVM negatur antecedens.

Ad confirmationem respondetur *primo*, quod quamuis peccatum habituale sit priuatio, non tamen est formaliter priuatio gratiæ: & ideo, quamuis ad desitionem priuationis non requiratur aliqua mutatio circa ipsam, sed sufficiat introductio formæ oppositæ; non sequitur, quod etiam ad desitionem peccati non requiratur aliqua mutatio, præter introductionem gratiæ. *Secundo* respondetur, quod quamuis peccatum habituale consistat in quadam priuatione, habet rationem formæ contrariæ, & impedimenti positiui respectu gratiæ, quod in priuationibus moralibus peculiare est, quia possunt habere rationem demeriti, & indignitatis, respectu formæ introducendæ.

ARTICVLVS VII.

Vtrum iustificatio impij fiat in instanti vel successiue?

CONCLVSIO est affirmatiua.

COMMENTARIVS.

§. 1. Declaratur doctrina S. Thomæ.

AD CVIVS explicationẽ *aduerte*, *duo* posse considerari in iustificatione impij scilicet *dispositionem præuiam*, & infusionem gratiæ cum remissione peccati, & de vtroque esse intelligendam doctrinam D. THOMÆ, cæterum non eodem modo: nam de vltima dispositione ad gratiam duo dicit D. THOM. *primum* est, posse perueniri ad eam in instanti, & hoc probat D. THOM. quia virtus Dei, quæ requiritur ad habendam huiusmodi dispositionem, potest superare omnem defectum, qui ex parte nostra requirat tempus; *& confirmari* potest, quoniam alias non esset possibile peccatori, pro quolibet instãti, conuerti in Deum, & iustificari.

Alterum est, regulariter perueniri ad eam successiue, & in tempore; probatur, quoniam homines regulariter conuertuntur in Deum medijs

multis actibus, scilicet actibus fidei, timoris serui lis, spei, &c. & media deliberatione circa multa in particulari, & vt hæc omnia perficiantur modo magis connaturali ipsi homini, requiritur tempus. *Dixi autem perueniri ad eam*, & *non dixi ipsam vltimam dispositionem fieri*, quoniam de vltima dispositione in ratione vltimæ tam certum debet esse fieri in instanti, sicut fuerit certum formam, quæ ad eam consequitur, introduci in instanti: quia in eodem instanti, & simul sunt vltima dispositio ad formam, & ipsa forma; & tamen potest contingere, propter resistentiam ex parte passi, aut propter defectum virtutis ex parte agentis, quod perueniatur successiue ad eam perfectionem, quæ requiritur vt dispositio sit vltima, vt in naturalibus media alteratione successiua peruenitur ad gradum vltimæ dispositionis; & ita D. THOMAS in solutione ad primum huius articuli, inquit, quod motus detestationis peccati, & dilectionis Dei super omnia, in quo consistit vltima dispositio ad gratiam, fit subito, & in instanti, tamen contingit quandoque quod ad huiusmodi motum requiratur præuia cõsultatio, & deliberatio, quæ non fit in instanti, sed in tempore.

De infusione tamen gratiæ, & remissione peccati, docet D. THOMAS semper fieri in instanti; & hoc probatur, quia peccatum non remittitur per partes, sed totum simul, atque adeo in instanti: ergo etiam infusio gratiæ fit in instanti; & hoc aliter esset probandum ex natura ipsius gratiæ, cui cõuenit incipere per primum sui esse, & ex consequenti in instanti: sed de hoc agendum est in physicis, & videnda est solutio ad vltimum huius articuli, vbi D. THOMAS docet peccatum desinere per primũ non esse, & gratiam incipere per primum sui esse: ita vt idem instans sit primum non esse peccati, & primũ esse gratiæ.

§. 2. *Argumenta contra traditam doctrinam.*

SED CONTRA hæc obijciunt aliqui *primo*, quoniam motus liberi arbitrij, in quo consistit vltima dispositio ad gratiam, non potest desinere esse in ipso instãti, quo incipit esse, sed necessario debet amplius durare, alias simul inciperet & desineret esse.

Secundo, quoniam voluntas non potest habere in vno instanti omnes actus, qui requiruntur ad vltimam dispositionem ad gratiam.

Et tertio quia vel status peccati desinit per primum non esse, vel per vltimum sui esse; *si primum*, sequitur, quod necessario debeat durare aliquo tẽpore, & ex consequenti, quod in tali tẽpore homo sit extra statũ salutis, & non possit iustificari, quod videtur absurdum. *Si vero dicatur secundum*, sequitur, quod gratia non incipiat esse per primum sui esse, & in instanti, sed in tempore, probatur sequela, quia gratia *non potest incipere* esse in illo instanti, quod est vltimum esse peccati, nisi extrinsece & negatiue, alias gratia esset in eodem subiecto simul cum peccato mortali; *neque in alio* instanti immediato, quia in tempore non dãtur duo instantia immediata, ergo incipit in tempore immediato, aut in illo instanti negatiue: ita vt sit verum dicere: nunc non est gratia in anima, & immediate post hoc erit; quod est incipere esse in tempore; q̃ suppono, non incipere in alio instãti immediato: alias tempore intermedio subiectum esset sine peccato, & sine gratia.

Confirmatur, quia cum infusio gratiæ immediate succedit peccato actuali, siue actui peccanti, *vel* peccatum actuale desinit esse per primum nõ esse, *vel* per vltimum sui esse. *si primum*, sequitur, quod peccatum actuale necessario debeat durare aliquo tempore, atque à Deo quod tunc homo *neque* sit liber ad non peccandum, quod est contra rationẽ peccati actualis, *neque* possit iustificari. *Si vero dicatur secundum*, sequitur, infusionem gratiæ non fieri in instanti sed in tempore, quod succedit post instans, quod fuerit vltimum esse peccati, vt in argumento ostensum est. Et potest *aliter* proponi hoc argumentum isto modo: Actus voluntatis, qui sit peccatum, incipit per primum sui esse; ergo *vel* gratia potest incipere esse in tempore immediato, & sic habetur intentum; scilicet infusionem gratiæ fieri in tempore, & non in instanti; *vel* non potest incipere esse, nisi in alio instanti. & sic, cum duo instantia non possint in tempore nostro esse immediata, sequitur, quod in tempore intermedio debeat durare actus peccati, & ex consequenti quod illo tempore homo neque sit liber ad cessandum à peccato: neque possit iustificari.

§. 3. *Responsio ad superius allatas obiectiones.*

AD PRIMVM respondetur, falsam esse sententiam eorum, qui dicunt, non posse actum indiuisibilem secundum substantiam durare tantum vno instanti, ita vt illud instans sit primum, & vltimum sui esse; neque est inconueniens, simul incipere, & desinere esse, in hoc sensu, quia ex hoc non sequitur simul esse, & non esse; & *deinde*, admissa illa sentẽtia, nihil sequitur contra nos, quoniam actus, qui secundum suam naturam deberet durare vltra primum instans *sui esse*, posset in illo instanti habere totum, quod requiritur, vt sit vltima dispositio ad gratiam, quia ad hoc non requiritur continuatio.

AD SECVNDVM respondetur, cum D. THOMA in solutione secundi huius articuli, & q. 28. de veritate art. 1. ad 1. bene posse eandem potentiam habere simul distinctos actus, quando sunt inter se subordinati, ita vt vnus sit ratio alterius, quia sic habent modum vnius.

AD TERTIVM respondetur, quod status peccati, siue peccatum habituale, desinit esse per primum non esse, ita vt non detur vltimum instans esse peccati, sed vltimum tempus, & primum non esse ipsius peccati; vt D. THOMAS docet in solutione vltimi argumenti huius articuli; *&* *ad obiectionem* cõtra hoc factam, respondetur, tempus, quod requiritur, vt sit vltimum respectu *esse* ipsius peccati, non esse determinatum, sed indeterminatum, & minus quocunque signato; & ita nullum posse signari tempus, aut instans, in quo peccator sit extra statum salutis, aut non possit iustificari; quia

signato

signato quocũque instanti, est verum dicere, quod præcessit tempus sufficiens, vt esset *vltimum durationis, aut esse* peccati habitualis.

Et eodem modo respondetur, ad confirmationem, quod in illo casu peccatum actuale desinit per primum *non esse*, & quamuis ex hoc sequatur, dari tempus, quod sit vltimum durationis, aut *esse ipsius peccati* actualis: tamen quia tempus hoc non est determinatum, sed indeterminatum, & ita, vt quolibet signato sufficiat minus, ideo nullum est tempus, neque instans, in quo non sit liberum homini, non peccare actualiter, & iustificari; quia quocunque instanti assignato verum est dicere, præcessisse tempus, quod fuerit vltimum esse peccati, atque adeo, in illo instanti hominem posse cessare ab actu peccati, & posse iustificari; & idem dicendum est ad aliam formam huius argumenti.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum gratiæ infusio sit prima in ordine naturæ inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij?

PRIMA CONCLVSIO, *cum ad iustificationem impij requiruntur vt concurrant quatuor, scilicet infusio gratiæ, motus liberi arbitrij in Deum, motus liberi arbitrij in peccatum, & remissio peccati, nullum est prius altero ordine temporis, sed omnia sunt simul.*

SECVNDA CONCLVSIO, *ordine naturæ primum in iustificatione impij est gratiæ infusio, secundum motus liberi arbitrij in Deum, tertium motus liberi arbitrij in peccatum, & vltimum remissio peccati.*

COMMENTARIVS.

CIRCA PRIMAM CONCLVSIONEM nulla est difficultas, quia ex articulis præcedentibus constat, infusionem gratiæ, & remissionem peccati requiri ad iustificationem impij, & non fieri vnam sine altera, & vlterius etiam constat, motus illos liberi arbitrij requiri tanquam vltimam dispositionem ad iustificationem, atque proinde debere esse simul tempore cum ipsa.

CIRCA SECVNDAM CONCLVSIONEM est

DVBIVM.

Vtrum gratia habitualis sit prior natura in genere causæ efficientis, quàm motus liberi arbitrij in Deum, & in peccatum.

QVOD EST INQVIRERE, *vtrum gratia habitualis, saltem medijs virtutibus infusis, sit causa efficiens actuum dilectionis Dei super omnia, & contritionis de peccatis; in quibus consistit vltima dispositio ad gratiam*; & loquimur peculiariter de istis actibus, quoniam *duo proposita*, scilicet *emendandi vitam, & recipiendi sacramentum*, includuntur in contritione; & actus spei, vel non requiritur formaliter in ipso puncto iustificationis, vt superius dictum est, vel potest præsupponere habitũ spei: sicut actus fidei potest præsupponere habitum fidei existentem prius tempore in eo, qui iustificatur.

§. 1. *Varietas sententiarum affertur cum fundamentis.*

IN HAC RE DVÆ SVNT oppositæ sententiæ. *Prima*, est eorum, qui absolute sequuntur *partẽ affirmatiuam*, de quorum numero sunt SOTVS lib. 2. de natura & gratia c. 18. & in 4. d. 14. q. 2. art. 6. FERRARIENSIS 3. contra gentes cap. 153. & CANVS prima parte relectionis de pænitẽtia. Et potest probari PRIMO testimonijs D. THOMÆ: nam *imprimis* supra q. 111. art. 2. in corpore, dicit, gratiam habitualem dici *cooperantẽ* respectu operis meritorij, quia concurrit ad ipsum simul cum libero arbitrio, tãquam ipsius principium; vbi aperte loquitur de principio in genere causæ efficientis, quoniam non loquitur de principio materiali, vt constat; neque de formali cõcurrente causalitate formali, scilicet, dando esse, & non per modum virtutis actiuæ, *tum quia* dicit, gratiam hoc modo habere alium effectũ, ratione cuius dicitur *operans*, scilicet, iustificare animam, vel sanare, aut gratum Deo facere; *tum etiam quia* comparat gratiam habitualem reliquis formis in hoc, quod est, habere duos distinctos effectus, scilicet, *esse, & operationem*; quare cum reliquæ formæ ad effectum, qui est *esse*, concurrant tãtum causalitate formali; & ad effectum, qui est operatio, causalitate efficienti, & vt virtutes actiuæ: sequitur ex sententia D. THOM. etiam gratiam habitualem concurrere ad esse in genere causæ formalis, & ad opus meritorium, vt principium actiuum; sed actus dilectionis, & contritionis, quibus disponimur ad gratiam, sunt meritorij primæ gloriæ, vt nunc supponimus ex sententia D. THOM. supra q. 112. art. 2. ad 1. & art. præcedenti ad quartũ; ergo procedunt efficienter ab ipsa gratia habituali. *Item* in illo articulo ad secundum, dicit, quod

motus

motus, quo disponimur ad gratiam, non est causa gratiæ, sed effectus; & loquitur de gratia habituali; & de effectu in genere causæ efficientis. *Præterea* in hoc articulo in corpore dicit expresse, infusionem gratiæ esse priorem ordine naturæ quàm motum liberi arbitrij: quod non potest intelligi, nisi de prioritate in genere causæ efficientis.

Neque potest responderi, ipsum nomine gratiæ non intelligere gratiam habitualem, sed auxilium supernaturale, quoniam de eadem gratia loquitur illo loco, & postea in solutione ad secundum, cum dicit, motum liberi arbitrij, tanquam dispositionem, esse priorem ordine naturæ, quàm consecutionem gratiæ; sed in solutione ad secundum loquitur de gratia habituali, quoniam motus liberi arbitrij non concurrit tanquam dispositio ad consecutionem auxilij supernaturalis, quod est eius principium: ergo etiam loquitur de ea in corpore articuli.

SECVNDO PROBATVR ratione, quia non repugnat, gratiam habitualem medijs habitibus supernaturalibus esse causam efficientem actuum, quibus vltimo disponimur ad eam; & est magis consentaneum naturis rerum, ipsam esse eorum causam: ergo gratia est causa efficiens istorum actuum, patet *consequentia*, quia receptum est apud omnes Theologos, sic Deum disposuisse res in ordine supernaturali, sicut est magis consentaneum naturis ipsarum rerum, vbi nulla est ratio repugnantię; & *antecedens*, *quoad posteriorem* partem, etiam patet, quia magis consentaneum est naturæ intellectus, & voluntatis, eleuari ad producendum illos actus supernaturales per habitus; quàm eleuari per auxilium, quia eleuari priori, modo est eleuari per modum causæ principalis, cui proprium est agere per formam permanentem, & inhærentem sibi; & eleuari posteriori modo, est eleuari per modum causæ instrumentalis, cui proprium est agere per motionem, aut formam habentem esse transeunter, & non permanenter. *Quoad priorem vero partem* probatur, quia si repugnaret maximè quia sequeretur, idem respectu eiusdem esse effectum & causam, & consequenter prius & posterius: at hoc in isto casu non sequitur intra idem genus causæ, sed in diuerso genere, nam gratia erit causa, & ex consequenti prior in genere causæ efficientis; & in isto genere motus liberi arbitrii erit effectus & posterior; & in alio genere causæ, scilicet, materialis, idem motus erit causa & prior, & gratia erit effectus & posterior, & nō est inconueniens idem respectu eiusdem esse in diuerso genere causæ, causam, & effectum, & prius & posterius; quod tribus exemplis, quę ab omnibus admittuntur, potest probari; nam *imprimis*, quando aër suo motu aperit fenestram, & ingreditur; omnes concedunt ingressum aëris esse in genere causæ efficientis causam, & ex consequenti priorem, respectu apertionis fenestræ, quoniam aër ingrediendo aperit fenestram; & è contrà in genere causæ materialis eandem apertionem fenestræ esse causam, & priorem respectu ingressus aëris; quoniam apertio fenestræ est dispositio, aut conditio requisita, vt aër ingrediatur. *Item*, qui dicunt in genera-

A tione substantiali fieri resolutionem vsque ad materiam, ne concedant formam introduci in materiam indispositam, dicunt, in eodem instanti, quo introducitur forma substantialis, introduci etiam accidentia, quæ sunt dispositiones ad eam, non tamen sine ordine, sed ita, vt forma substantialis sit causa, & ex consequenti prior respectu accidentium, in genere causæ efficientis; & accidentia sint causa, & ex consequenti priora respectu eiusdem formę substãtialis, in genere causæ materialis, & dispositiuæ, quo exemplo vtitur D. THOMAS in solutione ad 2. huius articuli. *Præterea*, introductio alicuius formæ est causa, & prior in genere causæ efficientis, respectu expulsionis formæ oppositæ, quoniam agens introducendo suam formam expellit aliam formam præexistentem in subiecto; at in genere causæ materialis expulsio formæ oppositæ est causa & prior respectu introductionis alterius formæ, quia, vt aliqua forma introducatur, requiritur tanquam conditio, expulsio formæ oppositæ; quod DIVVS
B THOMAS in solutione ad primum huius articuli explicat in aëris illuminatione, & expulsione tenebrarum.

TERTIO sic argumentor, si actus dilectionis & contritionis non procedunt efficienter à gratia, sequitur, quod simpliciter, & omnibus modis pręsupponantur ordine naturæ ad ipsam gratiam, & ex hoc sequuntur duo inconuenientia, *primum* est, remissionem peccati esse simpliciter ordine naturę priorem, quàm gratiam, & ex consequenti non esse eius effectum formalem, cuius contrarium diximus in principio huius quęstionis ex doctrina CONC. TRIDEN. *Alterum* est, hominem prius ordine naturę, quàm infundantur ei habitus gratiæ, & charitatis, diligere Deum, & diligi à Deo amore amicitiæ, quod videtur contra communem sententiam Theologorum, qui dicunt, Deum infundendo gratiam diligere eos amore amicitiæ. *Et sequela* probatur *quoad primũ inconueniens*, quoniã actus charitatis, qui pręsupponitur gratiæ, est sufficiens ad expellendum peccatum; quod probo *tum quoniam* homo per illum actum diligit Deum
C super omnia, & plus quam se: ergo per eum conuertitur in Deum, vt in vltimum finem, & ex cõsequenti per huiusmodi actum tollitur auersio à Deo, & conuersio ad creaturam, in quo consistit peccatum, quoniam alias homo erit simul auersus & conuersus respectu eiusdem finis, & simul habebit duos vltimos fines, scilicet Deum, & creaturam; *tum etiam quoniam* actus charitatis essentialiter est actus amicitię erga Deum: ergo respõdet ei dilectio amicitiæ ex parte Dei, quoniam amicitia includit mutuum amorem; ergo expellit peccatum ab homine, quia repugnat, aliquem esse in peccato mortali, & diligi à Deo amore amicitiæ; & ex hoc manet *probata sequela quoad secundum* inconueniens quia manet probatum, actum charitatis esse actum amicitiæ, erga Deum, & non posse requiri in nobis hunc actum, nisi respondeat ei ex parte Dei alius actus, quo Déus nos diligat amore amicitiæ: ergo, si actus charitatis præsupponitur gratiæ, etiam pręsupponitur ei nos diligere Deum, & diligi ab ipso amore amicitię; & *præterea* potest probari ex illo 1. Ioann. 4. *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse dilexit nos*, nam ex hoc bene

sequitur, dilectionem, qua Deus diligit nos, præsupponi ad dilectionem, qua nos diligimus ipsum, & ex consequenti non posse dilectionem, qua diligimus Deum, præsupponi ordine naturæ ad gratiã, nisi etiam præsupponatur ad eam dilectio, qua Deus nos diligit.

Confirmatur primo, quia si actus illi non procedunt ex gratia, neque vllo modo præsupponũt eã, sed potius simpliciter & absolute præsupponũtur ad eam, inquiri potest, an ex vi eorum, quatenus ita præsupponũtur ad gratiam, intelligitur homo esse sine peccato, & dilectus à Deo amore amicitiæ: *& si respondeatur affirmatiue*, habetur intentum, scilicet, sequi ex ista sententia duo illa inconuenientia quæ in argumento deducuntur, nẽpe remissionem peccati, & hominem diligi à Deo amore amicitiæ, præsupponi ordine naturæ ad gratiam, & ex cõsequenti neutrum non fieri per eam, sicut neq; fiunt actus, qui sufficiunt ad vtrumque; *Si vero respõdeatur negatiue*, sequitur, non esse prius, hominẽ diligi à Deo, quam Deũ diligi ab homine, quod videtur esse contra testimonium adductum ex Ioanne. *Itẽ* sequitur quod, si Deus posterius natura nõ infũderet gratiam, quod per potentiam suam absolutam posset facere & haberet homo perfectam contritionem, & perfectam dilectionẽ Dei super omnia, & tamen esset in peccato, & ex consequenti nõ diligeretur à Deo, sed potius odio haberetur, quod videtur esse contra illud Io. *Qui diligit me, diligetur à patre meo.* Et contra illud sapientiæ. *Ego diligentes me diligo.*

Confirmatur secũdo, quia *vel* homo, vt præsupponitur ad istos actus tanquã eorum principiũ effectiuum, præsupponitur amicus Dei, vel inimicus: *si primum*, ergo præsupponitur vt habens gratiam, & ex cõsequenti gratia habet sufficientem prioritatem respectu istorũ actuum, vt sit eorũ principiũ effectiuum, sicut ipse homo; *si vero dicatur secundũ*, sequitur, quod secundũ legem Dei ordinariam homo inimicus Dei habeat perfectissimos actus cõtritionis & charitatis.

QVARTO in CONCIL. TRIDENT. sess. 6. decreto de iustificatione capite 7. sic habetur: *In iustificatione, cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum cui inseritur, fidem, spem, & charitatem: nam fides nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque vnit perfecte cum Christo, neque corporis eius membrum viuum efficit.* In quibus verbis insinuat concilium habitus virtutum Theologicarum concurrere efficienter ad perfectam vnionem nostram cum Christo, & ad hoc, vt simus viua membra ipsius, in quo consistit nostra iustificatio, ex quo potest desumi hoc argumentum, in puncto, quo iustificamur, nihil est in nobis, ad quod isti habitus possint concurrere efficienter, præter actus credendi, sperandi, & diligẽdi: ergo concurrunt efficienter ad huiusmodi actus.

Confirmatur, quoniam viuere spiritualiter, non potest esse, nec intelligi sine operatione vitæ spiritualis: ergo si habitus isti efficienter faciunt nos membra viua Christi, etiam concurrunt efficienter ad operationes vitæ spiritualis, quas tunc habemus.

VLTIMO actus contritionis, & charitatis, quibus vltimo disponimur ad gratiam, sunt meritorij primæ gloriæ, vt nunc suppono ex doctrina D. THOM. loco citato in primo argumento: ergo procedunt efficienter à gratia; patet consequentia, quia nullus actus potest esse meritorius vitæ æternæ, nisi procedat à persona grata, atque adeo ab ipsa gratia.

Dices, actus non procedere à gratia secundum suam substantiam, sed secundum esse meritoriũ, quod in ea fundatur.

Sed contra, quia esse meritorium consistit in relatione condignitatis ad præmium: ergo, si actus illi quoad esse meritorium procedunt efficienter à gratia, etiam secundum suam substantiam procedunt efficienter ab ea; patet consequentia, quia relatio non producitur per se, sed consequenter ad productionem fundamenti, quoniam, iuxta ARISTOTELEM, ad relationem non est per se motus; ergo gratia non potest esse causa efficiens istorum actuum quoad esse meritorium, nisi eodem modo sit causa eorum quoad substantiam.

SECVNDA SENTENTIA huic opposita, est eorum, qui sequuntur alterum extremum, & dicunt, actus, de quibus loquimur, non procedere à gratia habituali, neque ab habitibus cum ea infusis, vt à principio efficienti. Hanc sequuntur DVRANDVS in 4. d. 17. q. 1. num. 8. GABR. d. 14. q. 1. art. 2. concl. 5. CAPR. eadem d. q. 2. artic. 3. in solutione ad argumenta Henrici. VEGA lib. super Concilium Tridentinum cap. 28. & MOLINA in concordia liberi arbitrij cum gratiæ donis disputatione 44. ad artic. 13. q. 14. primæ partis fundamenta huius sententiæ adducemus postea.

TERTIA SENTENTIA, quæ inter has est quodammodo media, est CAIETANI, in hoc articulo qui distinguit infusionem gratiæ ab eius consecutione: nam per infusionem gratiæ intelligit actionem Dei inductiuam, & productiuam gratiæ; & per consecutionem intelligit receptionem gratiæ, tenentem se ex parte subiecti; siue, gratiam esse in subiecto, & dicit, motum liberi arbitrij esse natura posteriorem, quam infusionem gratiæ, & procedere ab ea vt à principio efficienti; tamen esse priorem, quam consecutionem gratiæ, & non procedere ab ea, vt à principio efficienti; & vt hoc explicet CAIETANVS, *aduertit*, actionem, qua Deus infundit gratiam, dupliciter posse concurrere ad eam, scilicet, *aut medio motu liberi* arbitrij, vt in adultis peccatoribus, *aut sine eo*, vt in pueris, qui ante vsum rationis baptizantur, & esse discrimen inter hos duos modos concurrendi; nam *in posteriori*, actio Dei solum habet duo officia, scilicet inducere gratiam, & expellere peccatum, & ita solum respondent ei duæ mutationes ex parte subiecti, & ambæ per modum naturæ, scilicet receptio gratiæ, & expulsio peccati; *at in priori* præter illa duo officia habet etiam aliud, scilicet, mouere liberum arbitrium ad actus charitatis, & contritionis, & ita non solum respondent ei ex parte subiecti duæ illæ mutationes, scilicet consecutio gratiæ, & expulsio passiua peccati, sed etiam duo motus liberi arbitrij, scilicet dilectio Dei, & detestatio peccati, & sic intelligitur facile, qua ratione isti duo motus, quamuis sint effectus in genere causæ efficientis, & posteriores respectu actionis, qua infunditur gratia, tamen respectu cõsecutionis gratiæ sint priores &

causæ

causæ dispositiuæ. Et hanc sententiam sic explicatam sequitur CONRAD. circa solutionem ad secundum huius articuli;

FVNDAMENTVM huius sententiæ est, esse eam D. THOMÆ, quod probatur, quoniam D. THO. tam in hoc articulo, quam in præcedentibus, vt explicet ordinem, qui reperitur inter ea, quæ concurrunt ad iustificationem, vtitur exemplo motus naturalis. & inquit, quod sicut in quolibet motu naturali, *Primum* est motio mouentis, siue agentis, *secundum*, est dispositio materiæ, siue motus ipsius mobilis, & *vltimum* est consummatio, & terminus ipsius motus; sic in iustificatione, quæ est quidam motus à statu peccati ad statum iustitię; *primum* est actio Dei, quæ est ipsa infusio gratiæ; *secundum*, dispositio subiecti, quæ est motus liberi arbitrij; *tertium & vltimum*, terminus ad quem; ex quo sic possumus argumentari iuxta doctrinam D. THOMÆ, in hoc articulo, *terminus ad quem* iustificationis, non solũ includit remissionem peccati, sed etiam consecutionem gratiæ: ergo iuxta doctrinam D. THO. motus liberi arbitrij præcedit tanquam dispositio consecutionem gratiæ, & est posterior actione infusiua gratię, tanquam eius effectus. *Item* quia D. THOM. in solutione ad 2. huius articuli dicit expresse, quod sicut dispositio subiecti præcedit ordine naturæ susceptionem formæ, & sequitur actionem agẽtis: sic etiã motus liberi arbitrij præcedit ordine naturę consecutionem gratiæ, & sequitur infusionem gratię; vbi aperte distinguit infusionem gratiæ ab eius consecutione, & infusionem dicit esse priorem, & consecutionem posteriorem respectu motus liberi arbitrij.

§.2. *Prima pars veræ sententiæ, negatiuæ.*

PRIMA CONCL. *Actus contritionis, & dilectionis, quibus vltimo disponimur ad gratiam, non procedũt in ipso puncto iustificationis efficienter physice à gratia habituali, neque ab habitibus virtutum theologicarum.* Dixi *in ipso puncto iustificationis*, quoniam aliud esset in continuatione, si eam habuerint illi actus, sicut possunt habere: imo & moraliter semper habent post illud instans. Dixi etiam *efficienter physice*, quoniam nullum esset inconueniens, admittere quendam modum efficientię moralis, respectu esse meritorij, quod in illo instanti habẽt huiusmodi actus, vt dicam in solutione vltimi argumenti primæ sententię. Addidi etiam *neque ab habitibus infusis*, propter CANVM, qui loco citato, quamuis neget actus illos procedere efficienter ab habitu gratiæ, concedit procedere ab habitibus infusis. Probatur hæc conclusio PRIMO, testimonijs, nam *inprimis*, videtur valde consona modo loquendi Concilij TRI. de principio effectiuo istorum actuum.

Secundo, Probatur, quoniam actus isti in pũcto iustificationis habent causalitatem dispositiuam respectu gratiæ habitualis, & virtutum theologicarũ: ergo tunc non procedunt efficienter à gratia, neq; à virtutibus: *antecedens quantum attinet ad gratiã*, satis late probatum est supra q. 112. art. 2. dub. 1. conclusione vltima, ex communi modo loquẽdi theologorum, & ex verbis Concilij TRI. sess. 6. decreto de iustificatione cap. 7. & Can. 9. & ex modo loquendi scripturę; & nunc potest *amplius* confirmari,

A quoniam negari non potest, quod actus isti vere & proprie disponant ad gratiam, neque quod *disponere* importet aliquam causalitatem. *Item*, quia, iuxta ordinem naturæ, dispositio ad formam appellatur causa formæ. *Præterea*, quia dispositio ad formam præparat subiectum ad eam, & ex consequenti, sicut subiectum est causa materialis formæ, ita & dispositio. *Et tandem* quia theologi nolũt admittere dispositionem ex parte nostra respectu primi effectus prædestinationis, ne admittant causam prædestinationis quoad effectus. *Et quantum attinet ad habitus virtutum theologicarum, probatur idem antecedens, imprimis*, quoniam Concilium TRID. capite 7. supra citato, vbi (vt loco citato obseruaui) significat causalitatem dispositionis in ordine ad gratiam habitualem, eodẽ modo significat eã in ordine ad habitus virtutum theologicarum, nã ita, inquit, *hanc dispositionem seu præparationem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*; & nomine *donorum* proculdubio intelligit habitus

B virtutum theologicarum. Et postea in eodem capite dicitur, *iustitiam, qua iusti sumus, secundum propriã vniuscuiusque dispositionẽ* & cõtinuo dicitur, *iustificatione ipsa hominem, cum remissione peccatorum accipere hæc omnia simul infusa*, scilicet, fidem, spem, & charitatem. Vbi satis insinuatur, etiam hos habitus commensurari dispositioni eius, qui iustificatur. Et Can. 11. dicitur, *Iustitiam nostram consistere in gratia, & charitate.*

ET PRÆTEREA, Probatur ratione, actus isti, sunt proprie, & vere dispositiones respectu virtutum, non minus quam respectu gratiæ habitualis: ergo etiam sunt causæ dispositiuæ, respectu ipsarũ virtutum, sicut respectu gratiæ. Et *antecedens hoc* probatur *imprimis*, quoniam nulla est ratio, cur actus, qui sunt proprij istorum habituum, & recipiuntur in eorum subiectis, disponant essentiam animæ ad receptionem gratiæ, & non disponant potentias ad receptionem ipsorum habituum. *Item* quoniam hæc causalis est vera, quia fidelis conuertitur ad fidem per actum credendi, recipit habitũ fidei; alias nulla esset ratio, cur potius Deus infunderet ei huiusmodi habitum, quam illi, qui non

C habet actum repugnantem fidei, neque etiam credit actu: & tamen ista causalis non importat causalitatem meritoriam, quasi actus ille in isto casu sit meritorius habitus; ergo saltem importat causalitatem dispositiuam. *Et tandem* quoniam actus isti habent quicquid requiritur, vt disponant ad habitus, nam & sunt eiusdem ordinis cum ipsis habitibus, & eiusdem speciei cum actibus, qui postea producuntur ab eis; et conueniunt subiecto cum habitibus, & habent sufficientem prioritatem, vt disponãt ad eos: siquidem præsupponuntur ad gratiam, quæ prius natura infunditur essentiæ animæ, quam habitus infundantur potentijs, IAM PROBATVR CONSEQVENTIA argumenti propositi, quoniam videtur inuoluere contradictionem, esse aliquid causam suæ causæ efficientis, quantum ad eius esse: quia sequitur, idem respectu eiusdem, & in eodem genere causæ, præsupponi vt habens esse, & vt non habens esse; & loquor de esse simpliciter, prout distinguitur contra esse secundum quid; quod sic probo; est aliquid causa suæ causæ efficientis quantum ad eius esse: ergo in genere, in quo

eſt cauſa, præſupponitur vt habens eſſe prius ordine naturæ, quam ſua cauſa efficiẽs; & vt non habẽs eſſe; *patet illa conſequentia, quoad priorem partem* cõſequentis, quia omnis cauſa in eo genere, quo eſt cauſa, præſupponitur vt cauſans prius ordine naturę, quàm ſuus effectus habeat illud eſſe, ſecundum quod eſt eius effectus: ergo in eodem genere præſupponitur vt habens eſſe, quia ante omnem cauſalitatem realem, præter finalem, præſupponitur ad eſſe cauſæ à parte rei; & ſimiliter probatur *quoad poſteriorem partem*, quia impoſſibile eſt, aliquid habere eſſe in aliquo genere cauſæ, quod etiam in eo genere ſit prius ordine naturæ, quàm concurſus ſuæ cauſæ efficientis ad ipſum, alias *illud eſſe* in illo genere eſſet improductum; ergo id, quod præſupponitur in aliquo genere, vt cauſa reſpectu ſuæ cauſæ efficientis quantum ad eius eſſe, præſupponitur in illo genere, vt non habens eſſe; *patet illa conſequẽtia*, quia præſupponitur ad eſſe ſimpliciter, & ex conſequenti ad concurſum ſuæ cauſæ efficientis.

Et ad hoc argumentum, vt propoſitum eſt, non poteſt adhiberi trita illa ſolutio, de priori & poſteriori, vel de cauſa & effectu in diuerſo genere cauſæ; quia in argumẽto non fit trãſitus ab vno genere cauſæ in aliud, ſed ſemper fit ſermo de eo genere cauſæ, quo aliquid eſt cauſa ſuæ cauſæ efficientis, quantum ad eius eſſe ſimpliciter, & in illo probatur, debere præſupponi vt habens eſſe, & vt nõ habens eſſe. B

Sed adhuc ſolent adhiberi duæ aliæ ſolutiones. *Prima* eſt, duplicem eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam, *vnam* quæ tempore antecedit ipſam, & eſt in tempore, quod immediate præcedit inſtans iuſtificationis, *& alteram*, quæ ſimul eſt cum ipſa gratia in inſtanti iuſtificationis; & *primam* non eſſe effectum gratiæ, neque virtutum theologicarum, & de ea intelligenda eſſe, quæ diximus de cauſalitate vltimę diſpoſitionis in ordine ad gratiam, & virtutes theologicas; at vero *ſecundam* eſſe omnino poſteriorem ordine naturę, quam gratiam, tanquã effectum eius, & non eſſe cauſam diſpoſitiuam ad eſſe, vel introductionem gratiæ, ſed concomitari ipſam gratiam, ad eum modum, quo aliqui dicũt, C actus liberi arbitrij, quos Chriſtus potuit habere in inſtanti, quo ſuæ animæ infuſa eſt gratia, fuiſſe ſimpliciter poſteriores ordine naturæ, quã ipſam gratiam, & non diſpoſuiſſe ad eius eſſe, vel introductionem, ſed ſolum habuiſſe rationem diſpoſitionũ concomitantium; & ſicut in naturalibus diſtingui ſolet duplex genus diſpoſitionum vltimarum, *vnum* earum, quæ ſunt tempore, quod præcedit immediatè ante primum *eſſe* formæ introducẽdæ, & in illo inſtanti non ſunt, & *alterum* earum, quæ incipiunt eſſe ſimul tempore, & in eodem inſtanti cum forma; & *de primis* diſpoſitionibus dicũt multi, diſponere ad *eſſe*, vel ad introductionem formæ; & *de poſterioribus* ſimpliciter eſſe & omnino poſteriores ordine naturæ, quam formam, & non diſponere ad eius eſſe, vel introductionem; ſed ſolum ad bene eſſe, & ad conſeruationem.

Sed hæc ſolutio facile poteſt impugnari, quia licet in naturalibus diſtinguãtur illa duo genera diſpoſitionum vltimarum reſpectu formæ ſubſtantialis; tamẽ reſpectu gratiæ diſtingui nõ poſſunt; quoniam illa dicitur diſpoſitio vltima ad gratiam, ad quam infallibiliter ſequitur gratia: ſed nullus eſt a- A ctus præcedens inſtans iuſtificationis, ad quem ſequatur infallibiliter gratia; ergo nullus eſt act⁹ præcedens illud inſtans, qui habeat rationem vltimæ diſpoſitionis reſpectu gratiæ; probatur *minor*, quia *vel ille actus* eſt perfecta cõtritio & dilectio Dei ſuper omnia, *vel non*: *ſi dicatur primum*, ſequitur quod non præcedat duratione infuſionem gratiæ, ſed ſit ſimul tempore cum ea, vt probaui ſupra q. 112. *Si vero dicatur ſecundum* ſequitur aperte id, quod dicitur in illa minore, quia nullus eſt actus, pręter dilectionem Dei ſuper omnia & contritionem, ad quẽ ſequatur infallibiliter gratia extra ſacramentum.

Confirmatur, quia in naturalibus ad diſpoſitionẽ præcedentem duratione, ſequitur infallibiliter in inſtanti introductionis formæ, non ſolum ipſa forma, ſed etiam vltima diſpoſitio concomitans: at vero reſpectu gratiæ nulla eſt diſpoſitio præcedẽs inſtãs infuſionis gratiæ, ad quam infallibiliter ſequatur vltima diſpoſitio concomitans, quia huiuſmodi diſpoſitio debet eſſe actus contritionis, & dilectionis Dei ſuper omnia; & ex nullo actu præcedenti ſequitur infallibiliter actus contritionis; ergo nulla eſt diſpoſitio præcedens duratione inſtãs infuſionis gratiæ, ad quam infallibiliter ſequatur gratia; B patet conſequentia, quia in naturalibus non ſequitur infallibiliter forma ad aliquam diſpoſitionem, ad quam non ſequatur etiam infallibiliter vltima diſpoſitio concomitans.

Secunda ſolutio eſt, actus, in quibus conſiſtit vltima diſpoſitio ad gratiam, non diſponere ad eſſe ipſius gratiæ, ſed ſolum ad conſecutionem, ſiue receptionem ex parte ſubiecti; & ideo non eſſe cauſas eius quantum ad eſſe, vt in argumẽto ſupponitur.

Sed neque hæc ſolutio eſt ſufficiens, vt oſtendam concluſione ſequenti.

SECVNDO PROBATVR CONCLVSIO, quoniam alias ſequeretur, actus illos, etiam quatenus ordine naturæ pręſupponuntur ad gratiam tanquã diſpoſitiones ad eam, eſſe meritorios, non ſolum gloriæ, ſed etiam primæ gratiæ: probatur ſequela, quoniam *imprimis, vt ſint meritorij gloriæ*, nihil eis deeſt, ſiqui- C dem, vt ſunt diſpoſitiones, procedunt efficienter ab habitibus gratiæ, & virtutum, informantibus ſubiectum atque adeo à perſona grata, quoniam alias, vt diſpoſitiones, non habebunt cauſam efficientẽ ſui eſſe, & diriguntur actu in finem gratiæ, & charitatis, & præcedunt etiam duratione gloriam; & *deinde probatur nihil eis deeſſe vt ſint meritorij primæ gratiæ*, nam ſi quid deeſſet, maxime prioritas, qua meritum debet præcedere præmium, quoniam actus illi ſunt ſimul cum gratia; ſed hoc dici non poteſt, quoniam ad meritũ ſufficit prioritas naturæ reſpectu præmij, vt patet in merito augmenti gratiæ, & hæc prioritas conuenit illis actibus reſpectu primæ gratiæ, ſiquidem præſupponitur ad eam ordine naturæ, tãquam cauſæ diſpoſitiuæ; & alias inquiro, cur iſta prioritas ſufficiat, vt ſint cauſæ diſpoſitiuæ, & non ſufficiat, vt ſint cauſę meritoriæ?

Dices, rationem eſſe, quod ad prioritatem diſpoſitionis reſpectu formæ, ad quam diſponit, non requiritur non procedere efficienter ab eadẽ forma, vt patet exemplo diſpoſitionum ad formas naturales, de quibus multi id concedunt; at vero ad prioritatẽ meriti reſpectu præmii, requiritur quod meritũ non procedat efficienter ab ipſo præmio, quia principium meriti non cadit ſub merito, & actus de quibus loquimur procedunt efficienter ab ipſa

prima

Digitized by Google

prima gratia.

Sed contra, quia inprimis in hac ratione *discriminis* petitur principium, siquidem supponitur vt certum id, de quo est disputatio, scilicet actus illos procedere efficiẽter à gratia; & *præterea* sic argumentor, tota ratio, propter quam principium effectiuum meriti non cadit sub merito, est, quod repugnat, aliquid habere causalitatem meritoriam circa suam causam efficientem, quia esset causa suæ causæ efficientis; sed hoc idem inconueniens sequitur, si dicas, actus, de quibus loquimur, esse causas dispositiuas respectu gratiæ, à qua procedunt efficienter, ergo nulla est illa ratio discriminis.

Neque potest responderi, actus illos, vt dispositiones, esse causas gratiæ in alio genere causæ, scilicet dispositiuæ, & non efficientis; *quia etiam* vt meritorij respectu gratię, à qua procederent, essent causæ in alio genere causæ, siquidem ab habitibus gratiæ, & virtutum, procederent vtà principio efficienti, & non essent causæ efficientes ipsorũ, sed meritoriæ; & causalitas causæ meritorię est valde distincta à causalitate efficientis physicè.

Et Confirmatur, quoniam actus magis intensus, quo quis mereturaugmentum gratiæ, & charitatis, habet rationem dispositionis, & meriti, respectu augmenti: & tamen iuxta oppositam sententiam non minus procedit efficienter, saltem quantũ ad maiorem intensionem, ab augmento, quam actus, de quibus loquimur à prima gratia: quia quantum ad maiorem intensionem non possunt procedere à gradu gratiæ & virtutum, qui præsupponitur in subiecto; ergo non magis repugnat merito, procedere efficienter ab eo, quod habet rationem præmij, quam dispositioni procedere etiam efficienter à forma ad quam disponit.

TERTIO PROBATVR Conclusio, testimonio Concilij TRIDEN. in cuius sess. 6. decreto de iustificatione, aliqua dicuntur, quæ videntur eam confirmare: nam inprimis cap. 5. ita dicitur: *vt qui per peccata à Deo auersi erant, per eius excitantem atque adiuuantem gratiam, ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiæ libere assentiendo & cooperando, disponantur: ita vt tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam & abijcere potest*, &c. ex quibus verbis aliqua colliguntur apertè, quæ multum faciunt ad propositum;

Primum est, causam efficientem actuum, quibus vltimo disponimur ad iustificationem, esse gratiã Dei excitantem, & adiuuantem, quod etiam definitur Can. 3. sub nomine *præuenientis inspirationis*, & Can. 4 sub nomine *excitationis & motionis*; ex quo sic argumentor, actus, quibus vltimo disponimur ad gratiam, procedunt efficienter physicè à gratia illa excitante, siue præueniente, vt constat ex concilij doctrina: ergo non procedunt eodem modo etiam à gratia habituali; probatur consequentia *tum quia*, quæcunque ex his duobus gratijs concurrat efficienter physicè ad actus illos, debet concurrere informando, & constituendo in actu primo ad operandum illas potentias, quarum sunt huiusmodi actus. & constat nullam potentiam constitui in actu primo sufficienti per duas distinctas rationes agendi, siue virtutes actiuas, simul, & respectu eiusdem operationis; *tum etiam quia* gratia excitans concurrit cum libero arbitrio ad illos actus prius ordine naturæ, quam gratia iustificans habeat esse, & ex consequenti, quam possit operari, quoniam ipsi actus præsupponuntur ordine naturæ ad gratiam iustificantem, & ipsa gratia excitans nõ est effectus iustificantis; ergo non potest gratia iustificãs concurrere efficienter ad eosdem actus simul tempore cum gratia excitante; patet *ista consequentia*, quia difficulter explicari potest, quomodo idẽ effectus possit ita procedere efficienter à duabus causis, vt ab vna procedat prius natura, quam ab alia: nisi dicamus, prioritatem & posterioritatẽ cõsistere in subordinatione vnius causæ ad aliam, in ordine ad cõcursũ actualẽ, sicut dici solet de causis particularibus & vniuersalibus; & in hoc casu constat, gratiã iustificantẽ nõ subordinari excitanti.

Secundo dicit concilium, eisdem in locis, *liberum arbitrium excitatum & præuentum à Deo, ita libere concurrere ad illos actus, vt possit non concurrere, etiam in eo instanti, quo concurrit, & supposita gratia, quæ est eorum principium*; ex quo sic argumentor, Gratia habitualis cum virtutibus non potest esse principium effectiuum illorũ actuum, nisi vt præexistẽs, & informãs, atque constituens in actu primo animam, & eius potentias; inquiro ergo, an ita præsupposita gratia cum virtutibus in anima & potentijs, maneat homo determinatus ad eliciendum actus illos, vel potius maneat indifferens ad eliciendum, & non eliciendum; & videtur *non posse dici primum*, quia repugnat Concilio, ponere determinationem, vbi concilium definit esse indifferentiam; *Si vero dicatur secundum*, sequitur, posse gratiam recipi in homine sine vlla dispositione.

Dices hominem manere simpliciter liberum, & indifferentẽ cęterũ ex suppositione, quod præsupponatur gratia, necessũ esse, quod eliciat illos actus

Sed contra, quia licet in alijs casibus libertas aut indifferentia simpliciter possit esse simul cũ necessitate & suppositione: tamen in isto casu hęc duo videntur repugnare; quod sic probo: suppositio gratiæ secundum suum esse, quæ præsupponitur ad cõcursum hominis ad illos actus, requirit, pręsupponi etiam ipsos actus, tanquam dispositionẽ ad gratiam: ergo non relinquit in homine indifferentiam simpliciter ad concurrendum, vel non concurrendum ad eosdem actus.

Tertio dicit concilium, c. 7. illius sessionis, *gratiã infundi vnicuique maiorem, vel minorem, secundũ propriam cuiusque dispositionem & cooperationẽ*, vbi videtur significare, non præsupponi gratiam, saltẽ quãtum ad gradum, quem est habitura, ad dispositionẽ subiecti, sed potius subsequi.

Et tandem concilium in illo cap. 5 & can. 3. & 4. ita explicat ordinem, quo homo disponitur ad gratiam, & recipit eam, vt dicat, *præsupponi gratiam excitantem & præuenientem, tanquam principium requisitum, vt homo se conuertat in Deum, & vt eliciat actus credendi sperandi, diligendi, & pœnitendi sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur*: id est, sufficientes vt sint quales requiruntur, vt ex eis constituatur vltima dispositio ad gratiam; & postea *ab isto principio simul cum libero arbitrio fieri vltimam dispositionem, & ea supposita infundi gratiam & habitus virtutum*; vbi Concilium non collocat gratiam habitualem ex parte principij requisiti ad vltimam dispositionem, sed absolute dicit consequi ad ipsam dispositionem.

VLTIMO probatur testimonijs D. THO. nam inprimis

primus supra q. 112. art. 2. dicit expresse ad gratiam habitualē prærequiri dispositionē, & hanc dispositionem esse effectum auxilij Dei mouentis ad bonū, & ad hoc auxiliū non prærequiri aliam dispositionem, quia quæcunque præparatio in homine esse potest, est ab auxilio Dei mouentis animā ad bonum; vbi aperte D. Tho. distinguit auxiliū, quod est principium vltimæ dispositionis, à gratia habituali; quoniam non esset verum de quacunq; dispositione, quæ in homine possit esse, procedere à gratia habituali; & articulo sequenti dicit, gratiam habitualem consequi infallibiliter ad nostrā præparationem, quatenus est à Deo mouente cor hominis; vt consequatur gratiam; vbi totam rationē *infallibilis consequutionis*, reducit in intētionē Dei mouentis, vt homo consequatur gratiam; quod tamē non esset necessarium, si ipsa gratia habitualis cum virtutibus præsupponeretur in homine, tanquam principium suæ præparationis Item 1. p. q. 62 art. 2. ad 3. ita inquit. *triplex est conuersio in Deū, vna quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis, & ad hanc conuersionem requiritur gratia consummata; alia conuersio est, quæ est meritum beatitudinis, & ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium; tertia conuersio est, per quā aliquis præparat se ad gratiam habendam, & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis*, quibus verbis nihil potuit dici apertius pro nostra sententia. & 3. p. q. 86. art. 6. ad 1. inquit D. Tho. actus fidei, & pœnitentiæ, qui sūt in homine cum iustificatur, esse effectus gratiæ operantis; & tamen constat ex doctrina D. Thom. supra q. 111. art. 2. gratiam habitualem non dici operantem respectu actuum liberi arbitrij, sed solū quatenus dat esse, quare ibi D. Tho. vel dicit, illos actus esse effectus gratiæ operantis, prout omnia, quæ antecedunt iustificationem, solent isto nomine comprehendi, vt ex aliorū sententia retuli supra in fine q. 111. in tractatu de diuisione gratiæ actualis dubio primo: vel, quia vere sūt effectus gratiæ, quæ, licet respectu eorum sit *cooperans*, tamen *secundum se est operans*, scilicet, illustrationis & inspirationis, quæ appellatur gratia operās à nomine suæ causæ, scilicet auxilij, quo Deus mouet ad illos actus, qui appellantur illustrationes, & inspirationes. *Et tandem* eadem 3. p. q. 89. art. 1. ad 2. ita inquit, *actus primus pœnitentis se habet vt vltima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet cōtritio, alij vero sequentes actus pœnitentia procedunt iam ex gratia & virtutibus.*

§. 3. *Altera pars veræ sententiæ negatiuæ.*

SECVNDA CONCLVSIO; *Vltima dispositio ad gratiam non procedit efficienter ab infusione gratiæ habitualis, si præcise sumatur pro actione Dei, quatenus per eam producitur gratia habitualis, neque ab ipsa gratia habituali, siue consideretur secundum suum esse absolute, siue prout terminat infusionem.* Hāc conclusionem statuo tot verbis contra sententiam CAIETANI, vt comprehendam omnes modos, quibus illa sententia solet intelligi; nam proculdubio littera CAIETANI est difficilis.

Et prima pars huius conclusionis, scilicet, *vltimā dispositionem non procedere efficienter ab actione Dei, qua producitur gratia*, debet intelligi, vel absolute de illa actione, si Deus operetur ad extra actione transeunti, vel saltem præcisè, quatenus est actio productiua gratiæ habitualis, si Deus non operetur actione formaliter transeunti; & ita explicata probatur, quia vel per illam actionem producitur vltima dispositio *immediate*, hoc est, ita vt nihil producatur prius ordine naturæ; vel *mediate*; hoc est, ita, vt prius producatur gratia habitualis, & ea mediāte, aut saltem præsupposita, producatur vltima dispositio; *si dicatur primum*, habetur intentum, scilicet non produci vltimam dispositionem per actionem Dei præcisè consideratam, quatenus est infusio gratiæ, quoniam si illa actio sit formaliter transiens, identificabitur cum termino producto, & ex consequenti, cum terminus productus sit duplex, & sine subordinatione, quia vterq; producitur immediate, etiam actio erit duplex; suppono tamen, nō posse dici, vltimam dispositionem produci immediate, & ea mediante produci gratiam habitualē, sicut in naturalibus media dispositione producitur forma substantialis: quoniam vltima dispositio ad gratiam nullo modo concurrit ad eam efficienter, vt supra ostendi; *Si vero dicatur secundum*, aut præsupponitur gratia vt causa effectiua dispositionis, sicut essentia præsupponitur ad passiones, & hoc impugnabitur statim in secunda parte conclusionis; *aut* præsupponitur solum in genere causæ materialis, & ordine generationis, & ex hoc sequitur, gratiam habitualem habere rationem dispositionis, & esse minus perfectam respectu ipsius vltimæ dispositionis: quia semper ea, quæ sunt priora ordine generationis, si non sint simul priora in genere causæ efficientis, sunt dispositiones, & minus perfecta, vt patet in gradibus eiusdem formæ substantialis.

SECVNDA *etiam* pars, scilicet *quod gratia neque vt terminat actionem qua producitur, neque considerata secundum suum esse absolute, & præscindendo à receptione eius in subiecto, non sit causa efficiens vltimæ dispositionis*, probatur, quia, gratia non potest esse causa dispositionis, nisi quatenus simul cum habitibus virtutum informat, & constituit in actu primo suū subiectum, scilicet animam, & potentias; siquidem vltima dispositio consistit in actibus ipsarum potentiarum: ergo, cum nō possit, quatenus est in subiecto, esse causa efficiens vltimæ dispositionis, vt ostensum est in cōclusione præcedēti, sequitur, quod nullo modo sit causa eius efficiens, Quare meo iudicio ista distinctio gratiæ, quæ ex CAIE. refertūr, est omnino inutilis ad defendendum, gratiam esse aliquo modo causā efficientē vltimæ dispositionis.

SED ADVERTE, alios excogitasse aliū modū, quo intelligi possit, vltimā dispositionē esse priorē gratia, vt dispositionē; & nihilominus procedere ab ea, vt à causa efficiēti; dicūt enim, quod sicut, iuxta doctrinā CAI. 1. p. q. 76. a. 6. circa solut. ad primū, forma sustantialis habet distinctos gradus, scilicet cōmunem formæ corporeæ, & specialē atque particularē talis formæ; & quātū ad priorē gradū nō indiget dispositionibus in materia, sed solum quantū ad posteriorē, quia materia de se, & ex propria natura, est satis determinata, & proportionata ad recipiendum formam substantialem, aut corporeā, non tamen ad recipiendum formam talis speciei, & tale esse; & quantum ad priorem gradum est simpliciter prior vltima dispositione, & causa efficiens ipsius; tamē quantū ad posteriorē nō est prior, neque causa, sed posterior & effectus in genere causæ materialis, & dispositiuę: sic etiam gratia habet distin-

ctos gradus, nam & est perfectio animæ, & talis perfectio, vel, vt alij distinguunt, sanat naturā confortādo eā, etiam quoad naturalia; vt possit elicere dilectionem Dei super omnia; & prætetea, iustificat eā & facit consortem diuinæ naturæ; & quantum ad priorem gradum, est causa efficiens vltimæ dispositionis, & quantum ad posteriorem non est causa efficiens, sed effectus in genere causæ dispositiuæ.

Verum hæc distinctio, quamuis in formis substantialibus locum habeat, quoniam vltima dispositio non est tantæ perfectionis, vt postulet in forma vltimum gradum, ad hoc vt procedat ab ea efficienter, sed forma, secundum priorem gradum est principium satis proportionatum respectu ipsius: tamē respectu gratię non potest habere locum, quoniā vltima dispositio ad eam consistit in actibus dilectionis & contritionis, qui non possunt procedere à gratia, nisi quatenus habet adiunctos habitus virtutum, quantum ad vltimos gradus pertinentes ad ipsorum specificationem; nam respectu actus charitatis non erit proportionatum principium effectiuum habitus charitatis, prout est perfectio animæ, aut voluntatis in communi, nisi includat vltimum gradum suæ specificationis.

§.4. *Argumenta aliarum sententiarum dissoluuntur.*

AD PRIMVM respondebimus, explicando tria testimonia D. THO. eo ordine, quo in ipso ponuntur; ET DE PRIMO, dicendum est D. THO. loqui de principio effectiuo, nō quidē proprio, aut physico, sed per quandam redundantiam moralē, quatenus scilicet ex eo, quod subiectum sit gratū, & acceptum Deo, redundat moraliter, & secundū moralem & prudentem estimationem in actū procedentem ab eo, vt etiā sit gratus, & acceptus Deo in ordine ad finē supernaturalē: & iste modus causalitatis ab aliquibus appellatur *informatiq*, quia ex eo quod gratia informando subiectum reddit ipsū gratum, & acceptum, sequitur, quod etiam opus eius sit gratum; & à D. THO. reducitur ad *efficientiam* late loquēdo de ipsa. Et DE SECVNDO dicendū est, quod cum D. THO. dicit, motum liberi arbitrij, quo disponimur ad iustitiā, non esse causā gratię, sed effectum: intelligit nomine *gratia* auxiliū supernaturale; & tandem de TERTIO dici potest, nomine *infusionis gratia*, ibi intelligi omnem actionem, qua Deus concurrit ad gratiam, siue producendo eam, siue conferendo virtutem supernaturalē, qua subiectum disponatur ad eam: *&* quamuis Deus concurrat ad hæc omnia distinctis actionibus, vt supra ostendimus; tamen D. THO. sumere eas, tanquā vnā actionem totalē, & appellare eam infusionē gratię, & de hac actione, quātum ad hoc secundū, dicere, esse priorem ordine naturæ, quàm motū liberi arbitrij, quia est prior in genere causæ efficientis; sicut nomine generationis solet sæpe significari actio, qua producitur forma, & qua producuntur dispositiones præcedentes formā; & ita solet dici, generationē actiue sumptā esse priorem ordine naturæ, quā dispositiones præcedentes, scilicet quatenus includit productionem earum.

Neque contra hoc obstat id, quod obijcitur ex solutione ad 1. *quoniam* admittimus, quod, sicut ibi fit sermo de consecutione gratiæ habitualis, ita etiā in verbis, quæ explicamus, fit sermo de infusione gratiæ habitualis; cæterum non quantū ad productionem gratiæ habitualis, sed quantum ad produ-

A ctionem dispositionis.

Ad secundum, Respondetur *primo negando antecedens quoad posteriorem partem*, scilicet, esse magis consonū naturis rerū, quod actus, quibus vltimo disponimur ad gratiā, procedāt efficienter ab ipsa gratia, & virtutibus infusis; *tum quia* in naturalibus, actus, quibus disponimur ad habitus acquisitos, nō procedunt efficienter ab ipsis habitibus; *tum etiam quia*, licet absolute loquendo sit magis cōsonū naturæ intellectus, & voluntatis, eleuari ad operandum per habitum, quam per auxilium: tamen supposito, quod operationes, ad quas eleuātur, debeāt esse dispositiones præcedentes respectu habituū, magis consonum est eleuari per auxiliū, quoniā naturale est ipsis, vt dixi, quod actus, quibus disponūtur ad habitus acquisitos, non sint effectus ipsorū habituū. *Secundo respondetur negando idē antecedens quoad priorem partē*, scilicet, non repugnare, quod gratia habitualis sit causa efficiens actuū quibus vltimo disponimur ad eam; & ad probationē, dicēdū est maximā illā, *non repugnat idem respectu eiusdē esse causam & effectum & prius & posterius in diuerso genere causa*, esse omnino falsam, quādo fit cōparatio inter causā efficientē, & aliquā ex reliquis, præter finalem; vt in præsenti fit cōparatio inter gratiā vt causam efficiētē, & actus nostros vt causā materialem, & dispositiuā; B ad quod ostendēdū sufficiēs ratio implicationis explicata est in primo argumēto, quo confirmauimus primā conclusionē, scilicet, quod illa alia causa, quæ esset causa sui efficientis, præsupponeretur in suo genere, vt habens esse, & vt non habens esse.

Et si obycias, nō esse necessariū ad causalitatē materialē vel formalē, præsupponi causā vt habentem esse, sicut in illo argumēto supponitur, siquidē forma saltē materialis, informat materiā, quod est exercere causalitatē formalē, prius quā sit; & materia & forma prius secundū proprias causalitates concurrunt ad constitutionē totius, quā ab eo participent existētiā; & ex consequenti, quàm habeāt esse, supposito quod partes cōpositi physici nō habeant proprias existētias; *Respondetur*, quod cū hæc dicūtur; *non significatur*, materiam & formam in aliqua prioritate exercere has causalitates, in qua nō C habeant esse, quia ad quācunque harū causalitatū præsupponitur causalitas causę efficientis, quæ non potest terminari ad rē, nisi prout habet esse: *sed solū significatur* dependentia aliqua in modo participādi esse ab efficienti, scilicet, quod nō participant esse immediate ab efficienti; sed per totū, nō tāquā per causā, sed quasi per mediū; & deriuari immediate ad eas ab efficienti *esse*, sed mediante toto; *& ad exempla adducta* in hoc argumēto, dicendū est, *in primo*, causam efficientem apertionis fenestræ nō esse ipsum ingressum aeris, sed motū, quo aer motus ab agente extrinseco mouet, atq; impellit extrinsecus fenestrā; & apertionē fenestræ nō esse causā dispositiuā respectu huius motus & impulsus, sed solum respectu ingressus aeris, qui ad eum consequitur: itaque *primū non esse* motus, qui est impulsus, siue *primū esse mutati esse*, est vltimus non esse apertionis fenestræ, & ingressus aeris: & apertio fenestræ nullo modo pendet ab ingressu aeris tanquam à causa, neque est posterior eo, sed simpliciter & absolute est prior. *Et ad secundum* exemplum dicendum est, accidentia, quæ producuntur in eo instanti, quo introducitur forma substantialis, non

esse dispositiones præcedentes, sed concomitantes, neque disponere, aut esse causas dispositiuas ad esse formæ, sed ad bene esse; aut *secundo* dici potest, cum CAIETA loco citato accidentia illa procedere efficienter à forma, secundum priorem gradum, & disponere ad eandem secundum posteriorē gradum; Et tandem ad *tertium exemplum* dici potest *primo*, non esse ad propositum, quia expulsio formæ præexistentis est effectus formalis secundarius formæ, quæ introducitur, & in genere causæ efficientis solum est effectus generantis, quod introducēdo formam incōpossibilem formaliter formæ præexistenti, expellit eam. *Aut secundo* dici potest, expulsionem vnius formæ nullo modo esse causam materialem, aut dispositiuam introductionis alterius formæ, sed esse quid consequens ad eam: appellari tamen priorem in genere causæ materialis, quia requiritur ex parte materiæ, tanquam condicio, non quidem ipsa expulsio, sed formam ita fuisse, vt tunc verum sit dicere non esse.

AD TERTIVM respondetur, concedendo primam sequelam, & negando, ex eius consequenti sequi illa duo inconuenientia. *Et ad probationē primi*, patet solutio ex ijs, quæ diximus art. 2. huius q dub. 5. in solutione secundi argumenti, vbi explicui, qua ratione actus charitatis non sufficiat ad expellendum peccatum, sed solum concurrat dispositiue, & vlterius requiratur liberalis acceptatio, & remissio ex parte Dei, quam Deus facit infundēdo gratiam; & per ipsam gratiam; Et per hoc patet solutio *ad primam probationem secundi inconuenientis; & ad secundam dicendum* est, hominem, priusquam eliciat illum actum charitatis, diligi à Deo, non quidem dilectione amicitiæ, sed beneuolētię, quantum ad hoc, quod est, conferre ei auxiliū supernaturale ad habendum actum charitatis, & eleuare hominem vt possit habere amicitiā cum Deo.

B

Et ex eodem loco petenda est solutio ad primam confirmationem; & ad secundam dicendum est, quod homo quatenus præsupponitur ordine naturę ad istos actus, tanquam eorum principium, non præsupponitur vt amicus, neque vt inimicus, *quia vt non præsupponatur vt amicus*, satis est. quod quatenus præsupponitur ad actus, præsupponatur etiam consequenter ad gratiā, quā actus præcedunt ordine naturæ tanquam dispositiones ad eam; *& vt non prę-supponatur vt inimicus*, satis est, quod in instanti tēporis, quod continet has prioritates naturæ, non habeat peccatum.

C

Neque ex hoc sequitur, dari aliquem statū hominis, in quo ipse homo, neque sit amicus Dei, neque inimicus, *quia prioritates* naturæ, non importāt durationem, neque constituunt statum;

Et si obijcias, quia homo, sicut in illo instanti tēporis non habet peccatum, ita habet gratiam; & sicut quatenus ordine naturæ præsupponitur ad actus, est prior quam gratia ita etiam est prior, quā expulsio peccati, quæ est effectus secundarius gratiæ; ergo nulla est ratio, propter quam, vt præsupponitur ad actus, dicatur non inimicus, & non dicatur amicus. *Respondetur* esse discrimen, quia negatio ex sua natura habet negare totum, & ideo satis est hominem in illo instanti temporis non habere peccatum, vt pro nulla prioritate naturæ cōrēta in illo instanti, præsupponatur vt habens peccatum, vel vt inimicus. Et hoc idem argumentum cū suis confirmationibus potest fieri contra eos, qui

A

dicunt, vltimam dispositionē procedere efficienter ab ipsa gratia; quia inquiri potest, vtrū homo, quatenus præsupponitur cum gratia ad actus charitatis & pœnitentiæ, præsupponatur vt habens peccatum, vel vt carens peccato, vt amicus, vel vt inimicus, &c.

AD QVARTVM Respondetur, Concilium per verbum *viuere & efficere membrum viuum*, non significare efficientiam, sed causalitatem formalem, sicut D.THO. cum gratiam habitualem, quatenus dat esse, appellat *operantem*, vt dixi supra q.111.a.2.

Ad confirmationem, negatur antecedens, quia iustus, quamuis nullum opus exerceat, quod procedat à vita spirituali, viuit vita spirituali.

AD VLTIMVM Respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam, si consequēs intelligatur de actu, quoad substantiā, aut aliquid physicum in ipso existens, & superadditū suæ substantiæ, siue absolutum, siue relatiuum; quoniā, vt act⁹ sit meritorius, supposito quod habeat reliquas conditiones, scilicet bonitatem moralem, & ordinem aliquem in finem supernaturalem, (quas vltima dispositio habet, quatenus procedit ex auxilio supernaturali) solum requiritur quædam dignitas & acceptatio in ordine ad æternam vitam; huius autem acceptationis, & dignitatis causa potest esse ipsa gratia, supposito quod inhæreat, sine vlla causalitate physica, & solum per quandam redundantiam moralem, quæ consistit in hoc, quod acceptatio, & dignitas, quam gratia communicat subiecto, deriuatur moraliter in actum, ita vt etiam ipse actus possit prudēter, & moraliter iudicari dignus, & acceptus in ordine ad æternam vitam. Itaque actus, qui prius natura productus erat, succedente gratia, qua subiectum fit gratum, & acceptum in vitam æternam, redditur etiam gratus, & acceptus in ordine ad eam, per hoc solum, quod procedit à subiecto grato, & accepto; vt cępi explicare in solutione primi argumenti primæ sententię.

ARTICVLVS VIIII.

Vtrum iustificatio impij sit maximum opus Dei.

PRIMA CONC. *Ex parte modi agendi maius opus est creatio, quam iustificatio impij.*

SECVNDA CONCL. *Ex parte rei factæ, maius opus est iustificatio impij, quam creatio cæli & terræ.*

TERTIA CONCL. *Glorificatio iustorum, est maius donum, quam gratia iustificans impium, si quantitas doni absolute consideretur.*

VLTIMA CONCL. *Si quantitas doni consideretur per respectum ad eum cui confertur, maius donum est iustificatio impij, quam glorificatio iustorum.*

COMMENTARIVS.

CIRCA PRIMAM Conclusionem *aduerte*, ex ea colligi, gratiā non produci per creationem, de quo egi supra q. 112 art.1.

CIRCA 2. Conclusionē posset inquiri; *Vtrum*

Vtrum gratia sit perfectior omnibus entibus creatis, nō solum accidentalibus, tam naturalibus, quam supernaturalibus, siue via siue patria, sed etiam substantialibus tam materialibus quā immaterialibus? sed de hoc egi supra, & peculiariter de comparatione inter gratiam & charitatem egi q. 110. art. 3. in solutione vltimi argumenti dubij propositi, circa principalem conclusionem articuli.

CIRCA DVAS VLTIMAS conclusiones, *aduerte*, iuxta doctrinā earum, esse dissoluendum aliud dubium, quod D. THOM. proponit 2. 2. q. 106. art. 2. scilicet, *an donum innocentiæ sit maius donum quam donum pœnitentiæ.*

ARTICVLVS X.

Vtrum iustificatio impij sit miraculosa?

PRIMA CONCLVSIO, *si per miraculum intelligatur id, quod solum potest fieri diuina virtute, iustificatio impij est miraculosa.*

SECVNDA CONCLVSIO, *si miraculū dicatur quod superat naturalem potētiam recipientis, iustificatio impij non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax.*

TERTIA CONCLVSIO, *si miraculum appelletur, quod sit præter consuetum modum, iustificatio impij regulariter non est miraculosa, licet aliquando sit miraculosa.*

CIRCA PRIMAM *conclusionem*, videnda sunt, quæ dixi supra q. 112. de causa effectiua gratiæ.

CIRCA SECVNDAM *conclusionem* aduerte D. THOMAM non concedere, esse in anima potētiam naturalem ad gratiam; sed capacitatem quandam, quam nos appellauimus *potentiam obedientialem* supra q. 112. art. 1. cum vero inquit, iustificationē non esse miraculosam ex parte recipientis, quia in prima est huiusmodi capacitas naturalis respectu gratiæ; & suscitationem mortui esse miraculosam, quia est supra naturalem potentiam corporis; non negat, in corpore esse naturalem capacitatem respectu animæ rationalis, sed quia capacitas animæ respectu gratiæ reducitur in actum ab agente, quod ipsa suapte natura postulat, scilicet, non ab agente creato naturali, sed à Deo, ideo dicit iustificationem impij ex parte materiæ nō esse miraculosam, & suscitationem mortui ex eadem parte esse miraculosam.

INDEX

ARTICVL. ET DVBIORVM

LECTVRÆ OCTAVÆ DE IVSTIFICATIONE.

QVÆSTIO CXIII.

De iustificatione impii.

PROOEMIVM.

Variæ acceptiones iustitiæ & iustificationis.

Gloria Patri & Filio, & Spiritui sancto vni trinoque Deo optimo maximo, Laus B. Virgini, B. Benedicto & omnibus sanctis Dei. Amen.

INDEX QVÆSTIONVM ET DIFFICVLTATVM PRÆCIPVARVM QVÆ IN HIS LECTVRIS EXAMINANTVR PER LOCOS COMMVNES, ORDINE ALPHABETICO DIGESTVS.

An

An iustificatio impij fiat in instanti 1004. 2.
An in iustificatione prior natura in genere caussæ efficientis sit gratia habitualis, quàm motus liberi arbitrij in Deum, 1006
An dispositiones ad iustificationem producantur efficienter physicè à gratia habituali, 1009. 1
An dispositiones ad iustificationem sint meritoriæ, quatenus præsupponuntur ad gratiam, 1010. 2
An vltima dispositio ad gratiam procedat ab infusione gratiæ, 1012. 1
An iustificatio impij sit maximum opus Dei, 1014
An sit miraculosa, 1415

IVSTITIA.

Quotuplex sit iustitia in communi, 975
Quæ sit regula iustitiæ quam exigit à nobis Deus pro hoc statu, 562

IVSTITIA ORIGINALIS.

Status naturæ humanæ cum iustitia originali, quomodo distat à statu naturæ integræ, 732. 1

LIBERTAS ET LIBERVM ARBITRIVM.

An libertas in actibus sit tantum denominatio extrinseca sumpta ab indifferentia principij, 246. 1. & *seq.*
An indifferentia in qua consistit libertas, sit eiusdem rationis in principio, & in actione, 249. 1

LVMEN GLORIÆ.

An præsupponat in intellectu beato potentiam actiuam respectu visionis, an passiuam duntaxat, 158 1
An lumen gloriæ & intellectus concurrant vt duæ causæ totales, vel vt partiales, 161. 2

MALVM. MALITIA.

Vide Bonitas moralis, & Peccatum ex malitia.

MEDIVM.

Quomodo media sint obiectum voluntatis.

MERITVM.

An homo sine gratia possit mereri vitam æternam. 800 2

METVS.

Vtrùm metus causet inuoluntarium, 201. 2
An ea, quæ fiunt ex metu sint simpliciter voluntaria. 203. 2

MORALITAS. MORALE.

Per quid constituatur esse morale in communi, 220. 2
An per libertatem ipsam actuum sumptam pro indifferentia ad vtrumque, 221. 1. & 227
An per aliquid aliud actibus liberis superadditum, 225. 1. & 2. 8
An esse morale sit denominatio extrinseca respectu actuum, 223. 2
An sit habitudo actuum ad obiectum vt subiectum regulæ morum in ordine ad prosequutionem & fugam, 230. 1
An hæc habitudo, in qua consistit moralitas, sit quid reale vel rationis, aut tantum denominatio extrinseca, 231. 2

MORBVS.

An omissiones & commissiones, quæ fiunt tempore infirmitatis, quam quis voluntariè incurrit, imputentur ei ad culpam, 565. 2

NATVRA. NATVRALITER.

Status naturæ humanæ in puris naturalibus, 729. 2
Quomodo distinguatur à statu naturæ integræ, 730. 1. & *à statu naturæ lapsæ.* 731

OMISSIO.

Quid requiratur vt omissio sit voluntaria. 181. 2
Vide peccatum omissionis.

ORIGINALIS IVSTITIA.

Vide Peccatum originale.

ORIGINALE PECCATVM.

Vide Peccatum.

PASSIO.

Vtrum passio appetitus sensitiui mouere possit voluntatem, 555. 1
Vtrum posito pleno iudicio rationis circa peccatum, possit voluntas propter passionem ipsum peccatum cõmittere, 556. 1
An peccatum ex passione debeat dici ex infirmitate, 564.

1. PECCATVM.

An peccatum possit esse simul cum virtute, 379. 1
An omne peccatum sit aliqua lege prohibitum, 420. 1
An peccatum eo ipso, quo est contra rationem, sit contra Deum, 422. 2
An peccatum compatiatur secum aliquam bonitatem moralem, 436. 2
An potentia peccandi sit à Deo, 584. 2

2. SVBIECTVM PECCATI.

An voluntas sit subiectum peccati, 468. 1
An sola voluntas sit subiectum peccati, 470. 1
An in sensualitate possit esse peccatum, 474. & 483
An in ratione possit esse peccatum, 484. 2. & 499. 2
An peccatum per vllam potentiam possit simul esse cum gratia in eodem homine, 979. & *seqq.*
An qui est in peccato mortali possit diligi à Deo vt amicus. 980. 2

3. CAVSÆ PECCATI.

Vtrum peccatum habeat causam. 500
An habeat causam exteriorem, 501
An interiorem, ibid.
An peccatum sit causa peccati, ibid.
An ignorantia possit esse causa peccati, 506. 1
De peccato ex passione. Vide Passio.
Vtrùm Deus sit causa peccati, 571. & *seqq.*
An diabolus sit causa peccati, 591
Vtrùm cupiditas sit radix omnium peccatorum, 645. 1
Vtrùm superbia sit initium omnis peccati, 647. 1

4. EFFECTVS PECCATI.

An inclinatio naturalis ad virtutem possit in homine diminui per peccatum, 649. 1
An bene ponantur quatuor vulnera peccati, infirmitas, ignorantia, malitia, concupiscentia, 651. 1
An mors, & alij defectus corporei, sint effectus peccati, 651. 2
Vulnus ignorantiæ etiam intellectui speculatiuo inflictum ex peccato, 736

5. MACVLA PECCATI.

An sit aliqua macula ex peccato derelicta, 652. 1
Quid sit macula peccati, 658. 2
Quæ sit causa efficiens maculæ. 660. 1
Quod sit subiectum maculæ, ibid.
De macula peccati venialis, 705. 1

6. POENA PECCATI.

Quid sit reatus pœnæ, 661. 2. & 681. 1
Vtrùm peccatum quoad formalem deformitatem suã, possit esse pœna peccati, 663. 2
Quomodo peccatum, vt pœna est, sit à Deo, 665. 1
An diuisio pœnæ peccato debitæ, in pœnam damni & sensus, sit de fide, 668. 1
An pœna æterna sit proportionata culpæ, aut verò maior quàm culpa mereatur, 669. 2
An sit æqualis respectu omnium peccatorum mortalium 671. 2

An

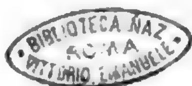
An

Volvntas.

Volvntarivm et involvntarivm.

Volvptas corporis.

FINIS INDICIS.



BENEVOLO LECTORI
FOELICITATEM ÆTERNAM.

TREPIDANTIBVS nobis à formidabili flagello Dei, quo ciuitas hæc nostra fuit iam per biennium afflicta; non mirum est si exciderint errata quamplurima, quæ nullatenus commissa fuissent, si periculum illud quotidie ceruicibus nostris non imminuisset. Itaque dum non tam assiduè aut nos prælo assistere, aut operarij nostras ædes consilij causa possunt adire, hæc inter cætera maioris momenti animaduertimus emendationis limam postulare. Quæso benigne Lector, boni consule, & quæ hic vno aspectu tibi subijcimus, calamo fauente suis quæque locis corrige & supple. Vale.

PAgina 5. columna 2. linea 11. infrà literam C, lege *fine proprio.* Pag. 61. col. 1. A 3. l, *conducentia*, Pag. 64. col. 2. B. 1. *Finalis* l. *formalis*. Pag. 70. col. 1. B. 6. l. *essentia animæ secundum se.* Pag. 87. col. 2. B 2. l. *ad primam & secundam confirmationem.* Ead. pag. & col. B. 16. l. *Ad tertiam.* Pag. 90. col. 1. B. 10. l. *Secundum.* ead. pag. & col. C. 6. l. *solutionis.* Pag. 91. col. 1. C. 20. l. *obiecto.* Pag. 125. col. 2. A. 4. l. *visio.* Pag. 130. col. 2. A. 15. l. *ad amorem.* Pag. 146. col. 2. C. 15. l. *perfectionem.* Pag. 147. col. 1 C. 1. l. *Confirmationem.* Pag. 163. col. 1. C. 6. *Intensiuam.* l. *essentialem.* Pag. 167. col. 2. B. 10. & 23. l. *existantes.* Pag. 168. col. 2, C. 7. l. *completa.* Pag. 174. col. 1. B. 17. l. *voluntarium.* Pag. 178. col. 1. A. vlti. *Opposito.* l. *operatio*, & col. 2. B, 3. l. *ergo si nulla* Pag. 180, col. 1. B. 13. *Actu non facere.* l. *teneri facere.* Pag. 181. Col. 1. C. 2. & 10. l. *omissio.* & col. 2, B. 11. *Pro omnino.* l. *non.* Pag. 182. col. 1. C. 21. l. *Tertio.* Pag. 183. col. 2. A. Penult. l. *Secundo*, & C. 18. *Potissimum*, l. *Positiuum.* & col. 2, B 8. deleatur *vt.* Pag. 186. col. 2. B. 11. *vltima*, l. *Prima.* Pag. 188. col. 2. B. 20. l. *In argumento sed contra.* Pag. 190. col. 2. B. 18, l. *ostensione.* P, 200. col. 2. A. 13. l. *intrinseco.* Pag. 213. col. 1. B. 9. l. *multa.* Pag. 224 col. 1. A. 23 l. *nunc non operari*, Pag. 229. col. 2. C. 18. *actus.* l. *artis*, pag 232 C. 7. l. *intrinseca*, Pag. 233. col. 2. C. 21 l. *relationibus*, Pag. 141 col. 1, C. 15 l. *quarto.* Pag. 243, col. 2 C. 11. *Realis*, l. *rationis.* Pag. 246 col. 2. C. 6. *Calefactio*, l. *applicatio*, Pag. 248 col. 1. A. 17. l. *modum*, Pag. 249. col. 1. A, 15 l, *subiecto*; Pag. 254. col. 2, B. 2, l. *aut mali moralis*, pag. 255, col. 1, B. 17, l. *procedit*, Pag. 260, col. 1, B. 2. *actui*, l. *gradui*, pag. 263 c. 2. C, 17, l. *externos*, & 12 *accidentibus*, l. *actibus*, & 18. *oppositum*, l. *operantem.* pag. 273. c. 1, C. 9 *manserit*, l. *moriatur*, pag. 2 ; 5 c. 1. A. 15, l. *indeterminatam*, & B. 7 l. *extrinsecum*, & col. 2. B. 21, l. *secundum partes partibus, ita.* pag 284. c. 1, A. 7. l. post *eleemosynam*, interfere sequentia; *propter finem charitatis aut pœnitentiæ: vitiũ non solum sumit speciem ex fine adiuncto, sed etiam ex obiecto, vt diximus in prima conclusione; ergo similiter cum quis vult dare eleemosynam.* pag. 288. col. 2. B. 22. *Non*, l. *nam*, p. 290, c. 2, B. 19 *quod D. Thomas nomine finis comprehendit*, l. *quod finis specificans actum voluntatis comprehendit*, pag. 295, c. 2, C 22. *Bonitatem & malitiam*, dele *bonitatem &.* pag. 301, col. 2 A. 15. l. *obiectum non ordinatur*, p. 364, c, 2. C. 3, l. *Præscindendo ab ordine ad operationem, quem.* pag. 365, c. 1, B. 19. l. *& confirmationem.* & col. 2. B. 9. l. *vnum vni tantum esse.* P. 370. c. 2, B. 1. lege continuando præcedenti lineæ, *Secundo* p. 372. c, 1. A, 16. l. *exercendo operationem*, P. 380. col. 2. B. 27. l. *intensum.* P. 390. c. 2. C. 16. l. *vitium negligentia &.* P. 395. col. 2. A. 1. l. *maiori.* P. 403. c. 2. A. 28. l *tertia*, p. 411. c. 2. A. 22. l. *suo obiecto.* & C. 12. l *potentia* & 20. l. *moralis, nisi.* P. 426. c. 2. A. 6. l. *priuatio* & 15. l. *obiectum* P. 415. c. 2. C. 5 *efficientia*, l. *apprehensio.* P. 435. c. 2 A. 4. l, *conuertuntur*, P. 464. col. 2, C. 8. l, *reparabile.* P. 474. c. 2. B. 5. l, *tertio.* P. 479. c. 2, C. 10. l, *tertia.* P. 489. c. 2. C. 5. deleatur *non.* P. 497. col. 1. A. 19. B, 2. C. 8. pro *delectationem.* l. *cogitationem.* P. 505. col. 2, A. 17. l, *concomitantem.* P. 512 col, 1. A. 18. l. *negligentia.* P. 517. c. 2. B. 21. l. directione. P. 533. c. 2. B. 2. l. *velleitatis*, P. 564, c. 1, A. 6. l. *potentes.* P. 583. c. 1. A. 20. l. *deficientem.* P. 524. c. 1. A. 5. l. *nihil*, P. 531. c. 1. C. 15 l. *intrinseco.* P. 629. 1. B. 5. l. *conuersio virtualis*, P. 749. col. 1, A. 14, illa verba, *Sed prouenit ex motione autoris naturæ*, pertinent ad lineam præcedentem. ita vt conclusio incipiat, *Auxilium* &c. P. 752. c, 2. A. 12. l. Sic enim. P. 857. *Post Controuersia:* adde, in *illud D. Petri. 2. c, 1. Per quem maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*, & deinde *Vtrum*, &c.

Digitized by Google